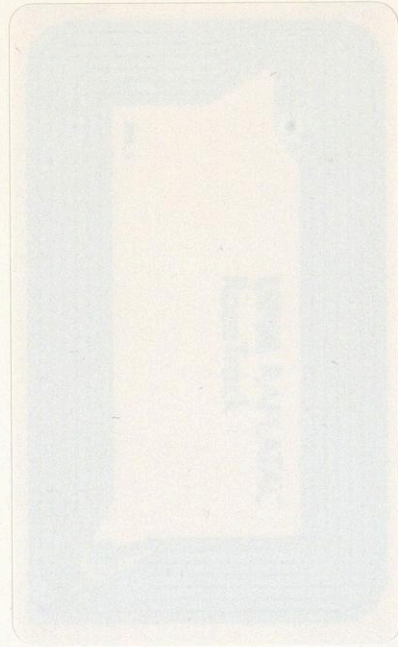




N12<510948207 021



UB Tübingen

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
Band 18 · 1999

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 18 · 1999

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag Stuttgart

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte

Band 18 · 1999

Herausgegeben vom Geschichtsverein
der Diözese Rottenburg-Stuttgart



Jan Thorbecke Verlag Stuttgart

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte / hrsg.
vom Geschichtsverein d. Diözese Rottenburg-Stutt-
gart. – Stuttgart: Thorbecke

ISSN 0722-7531

Erscheint jährl.

Bd. 18. 1999. –

© 1999 by Thorbecke Verlag GmbH & Co., Stuttgart.

Alle Rechte vorbehalten. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf photomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen oder anderweitigen Bearbeitung.

Dieses Buch ist aus säurefreiem Papier hergestellt und entspricht den Frankfurter Forderungen zur Verwendung alterungsbeständiger Papiere für die Buchherstellung.

Satz: Dr. Gerald Maier, Rottenburg a. N.

Bildbearbeitung: Dr. Thomas Fricke, Tübingen

Druck und Buchbinderei: Süddeutsche Verlagsgesellschaft mbH, Ulm

Printed in Germany · ISBN 3-7995-6368-7 · ISSN 0722-731

ZA 5833-18

Inhalt

Zum Geleit	11
Martin von Tours († 397). Zum 1600-Jahr-Gedenken des Diözesanpatrons. Einleitung	13

I. AUFSÄTZE

<i>Jochen Martin</i>	
Zwischen Stadt und Land. Christentum im spätantiken Gallien. Ein gesellschaftliches und kirchliches Koordinatensystem für das Wirken Martins ...	17
<i>Arnold Angenendt</i>	
Martin als Gottesmann und Bischof	33
<i>Friedrich Prinz</i>	
Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer	49
<i>Andreas Heinz</i>	
Bischof Martin von Tours (370/71–397) und die Liturgie seiner Zeit	61
<i>Gisela Muschiol</i>	
Vorbild und Konkurrenz. Martin von Tours und die heiligen Frauen	77
<i>Klaus Schreiner</i>	
Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters	89
<i>Dieter J. Weiß</i>	
Der Deutsche Orden zwischen Hospitaldienst und Territorialherrschaft ...	111
<i>Etienne François</i>	
Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden als Orte der Erinnerung	129

II. ARBEITSBERICHT

<i>Christoph Müller</i>	
Der untypische Bischof. Martin von Tours und die Funktionen des Bischofs im spätantiken Gallien	141

III. QUELLEN

<i>Karl Mütz</i>	
Der Kalender des Magister Hainrich Solder. Ein Reformwerk 180 Jahre vor Papst Gregor XIII.	167

<i>Paul Kopf</i>	
Die Kirche an der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Zwei Stimmen zur Jahrhundertwende 1899/1900	187
<i>Gertrud Husslein</i>	
Erinnerungen an Professor DDr. Konrad Miller (1844–1933), hg. v. Rudolf Reinhardt und Dominik Burkard	197

IV. KRITISCHE MISZELLEN

<i>Helmut Feld</i>	
Endzeiterwartungen an der mittelalterlichen Jahrtausendwende?	215
<i>Ulrich Köpf</i>	
Bernhard von Clairvaux im Werk Martin Luthers. Bemerkungen zur neueren Forschung	225
<i>Günter Christ</i>	
Die Reichskirche im Spannungsfeld von Dynastie, Reichsgewalt und Kurie. Gedanken zur Festschrift zum 70. Geburtstag von Rudolf Reinhardt	235
<i>Claus Arnold</i>	
Antisemitismus – Ultramontanismus – Kulturkatholizismus. Aus Anlaß einer Studie von Olaf Blaschke	243

V. BUCHBESPRECHUNGEN

1. Gesamtdarstellungen

Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, hg. v. <i>Dieter Groß</i> und <i>Wolfgang Urban</i> (Wolfgang Zimmermann)	253
Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, hg. v. <i>Friedhelm Jürgensmeier</i> . Teil 2 (Michael Matscha)	253
Geschichte der christlichen Spiritualität Bd. 3 (Barbara Hallensleben)	255
Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. <i>Benedikt Kranemann</i> (Hermann Reifenberg)	257
<i>Karl Bosl</i> , Vorträge zur Geschichte Europas, Deutschlands und Bayerns Bd. 1 (Günter Christ)	258
<i>Samuel Krauss</i> , The Jewish-Christian Controversy from the earliest times to 1789 (J. Friedrich Battenberg)	260
<i>Heinz Hürten</i> , Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Zeit (Uwe Scharfenecker)	262

2. Quellen und Hilfsmittel

<i>Christoph Schmider/Edwin Ernst Weber</i> , Kommunale und kirchliche Archivpflege im ländlichen Raum (Robert Kretzschmar)	264
Die größeren Annalen von Corvey, bearb. v. <i>Franz-Josef Schmale</i> (Peter Engels)	265
<i>Hans Joachim Köhler</i> , Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Teil 1 Das frühe 16. Jh., Bd. 3 (Johannes Helmrath)	266

3. Antike und Mittelalter

<i>Gregor von Nyssa</i> , Briefe, übers. v. <i>Dörte Teske</i> (Bernhard Zimmermann)	268
<i>Hans-Henning Kortüm</i> , Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter (Peter Segl)	269
<i>Klaus Herbers</i> , Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts (Georg Jenal) ...	270
Repertorium Poenitentiarie Germanicum Bd. I, bearb. v. <i>Ludwig Schmugge</i> u. <i>Hildegard Schneider-Schmugge</i> (Michael F. Feldkamp)	271
<i>Ludwig Schmugge</i> , <i>Patrick Hersperger</i> , <i>Béatrice Wiggenhauser</i> , Die Supplikenregister der päpstlichen Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (Michael F. Feldkamp)	272
<i>Hansjörg Grafen</i> , Forschungen zur älteren Speyerer Totenbuchüberlieferung (Klaus Graf)	273
<i>Irmgard Christa Becker</i> , Geistliche Parteien und die Rechtsprechung im Bistum Konstanz (1111–1274) (Helmut Maurer)	274
<i>Monika Suchan</i> , Königsherrschaft im Streit (Knut Görich)	275
Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich, hg. v. <i>Theo Kölzer</i> (Detlev Zimpel)	277
<i>Alois Niederstätter</i> , Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit 1400–1522 (Österreichische Geschichte) (Dieter Speck)	278
Eberhard im Bart und die Wallfahrt nach Jerusalem im späten Mittelalter, hg. v. <i>Gerhard Faix</i> u. <i>Folker Reichert</i> (Peter Rückert)	279

4. Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte

<i>Bernhard von Clairvaux</i> , Sämtliche Werke Bd. 8 (Barbara Hallensleben)	281
Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, hg. v. <i>Georg Wieland</i> (Manfred Gerwing)	282
<i>Mechthild Pörnbacher</i> , Vita Sancti Fridolini. Leben und Wunder des heiligen Fridolin von Säkingen (Magda Fischer)	284
<i>Margarete Hubrath</i> , Schreiben und Erinnern. Zur »memoria« im Liber specialis Gratiae Mechthilds von Habekorn (Gabriela Signori)	286
Das Bild der Heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit, hg. v. <i>Eckhard Grunewald</i> u. <i>Nikolaus Gussone</i> (Klaus Herbers)	286
Die Hessische Passionalspielgruppe Bd. 1 (Carla Dauven-van Knippenberg)	288

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe (Dieter Stievermann)	290
Karl V. Politik und politisches System, hg. v. <i>Horst Rabe</i> (Dieter Stievermann)	290
<i>Andreas Schmauder</i> , Württemberg im Aufstand. Der Arme Konrad 1514. – <i>Sven Tode</i> , Stadt im Bauernkrieg 1525 (Norbert Haag)	291
<i>Peter Stephens</i> , Zwingli. Einführung in sein Denken (Helmut Feld)	294
<i>Ignatius von Loyola</i> , Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übers. v. <i>Peter Knauer</i> (Michael F. Feldkamp)	295
<i>Jutta Burggraf</i> , Teresa von Avila (Barbara Hallensleben)	295
<i>Barbara Henze</i> , Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Barbara Hallensleben)	297
<i>Johann Anselm Steiger</i> , Johann Gerhard (1582–1637). – <i>Johann Gerhard</i> , Meditationes sacrae (1603/04), hg. v. <i>Johann Anselm Steiger</i> (Sabine Holtz)	300
Nuntiaturberichte aus Deutschland. Abt. III, Bd. 8 Nuntiatur Giovanni Dolfins (Alfred Schröcker)	301
Die Hauptinstruktionen Gregors XV. 1621–1623, bearb. v. <i>Klaus Jaitner</i> (Michael F. Feldkamp)	302
<i>Helmut Neuhaus</i> , Das Reich in der Frühen Neuzeit (Hubert Wolf)	302
Der Mainzer Kurfürst als Reichserzkanzler, hg. v. <i>Peter Claus Hartmann</i> (Andreas Ochs) ..	303

- Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung, hg. v. *Sönke Lorenz* u. *Dieter R. Bauer*. – Das Ende der Hexenverfolgung, hg. v. *Sönke Lorenz* u. *Dieter R. Bauer* (Thomas P. Becker) ... 306

6. 18. und 19. Jahrhundert

- Dominik Burkard*, »Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit«? Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (Notker Hammerstein) 310
- Klaus Keller*, Die Liturgie der Eheschließung in der katholischen Aufklärung (Hermann Reifenberg) 311
- Johann Adam Möhler*. Kirchenvater der Moderne, hg. v. *Harald Wagner* (Josef Rief) 312
- Philipp Müller*, Dem Leben dienen. Das Seelsorgsverständnis des Linus Bopp (1887–1971). – *Jörg Lichtenberg*, Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (Erich Garhammer) 315

7. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

- Antonius Liedhegener*, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Joachim Schmiedl) 316
- Klemens-August Recker*, »Wem wollt ihr glauben?« Bischof Berning im Dritten Reich (Michael F. Feldkamp) 317
- Ludwig Brandl*, Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich (Claus Arnold) 319
- Christina M. Förster*, Der Harnier-Kreis. Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Bayern (Thomas Sauer) 319
- Antonia Leugers*, Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1914 bis 1945 (Thomas Sauer) 320
- Richard Zahlten*, Die Unbeherrschbaren. Priesterlicher Widerstand im Landkapitel Donau- eschingen (Paul Kopf) 322

8. Stifte, Klöster und Orden

- Ursula Creutz*, Geschichte der ehemaligen Klöster im Bistum Berlin in Einzeldarstellungen (Michael Matscha) 322
- Georg Jenal*, Italia ascetica atque monastica (Karl Suso Frank) 323
- Helvetia Sacra, Abt. IV, Bd. 4: Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz, redigiert v. *Elsanne Gilomen-Schenkel* (Gisela Drossbach) 325
- Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert. Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg/Schweiz, hg. v. *Ruedi Imbach* u. *Ernst Tremp*. – *Eva Schlottheuber*, Die Franziskaner in Göttingen (Bernhard Neidiger) 327
- Ulrike Plate*, Das ehemalige Benediktinerkloster St. Januarius in Murrhardt (Klaus Graf) .. 330
- 900 Jahre Benediktinerabtei Marienberg 1096–1996 (Martin Ruf OSB) 332
- Enno Bünz*, Stift Haug in Würzburg (Alois Schmid) 333

9. Orts- und Landesgeschichte

- Martin Biastoch*, Tübinger Studenten im Kaiserreich (Sonja Maria Bauer) 335
- Quellen zur Entstehung der Verfassung von Württemberg-Baden. Teil 2, bearbeitet v. *Paul Sauer* (Hans-Otto Binder) 338
- Der Landkreis Reutlingen (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg) (Peter Th. Lang) 339
- Erfurt. Geschichte und Gegenwart, hg. v. *Ulman Weiß* (Dieter Stievermann) 340
- Ludwig Bez* u.a., Der jüdische Friedhof in Freudental (Siegfried Däschler-Seiler) 340

Hornstein. Beiträge zur Geschichte von Burg, Familie und Herrschaft, hg. v. <i>Stefan Uhl</i> u. <i>Edwin Ernst Weber</i> (Gerhard Kittelberger)	342
--	-----

10. Kunstgeschichte

<i>Georg Dehio</i> , Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Baden-Württemberg Bd. 2 (Wolfgang Schenkluhn)	343
Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg. Stadt Schwäbisch Gmünd Bd. 2–3 (Leonhard Helten)	344
<i>Margit Stadlober</i> , Gotik in Österreich (Sieglinde Kolbe)	344
<i>Hans-Rudolf Meier</i> , Romanische Schweiz (Wolfgang Schenkluhn)	345
Von der Ordnung der Welt. Mittelalterliche Glasmalereien aus Esslinger Kirchen (Sieglinde Kolbe)	346
<i>Ana Maria Quinones</i> , Pflanzensymbole in der Bildhauerkunst des Mittelalters (Leonhard Helten)	347

11. Miscellen

<i>Alex Carmel</i> , Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918 (Abraham Peter Kustermann)	348
<i>Hermann Link</i> , Die Stiftung Liebenau und ihr Gründer Adolf Aich (Dominik Burkard) ...	349
Reutlinger Geschichtsblätter 1997 (Herbert Aderbauer)	351
Ulm und Oberschwaben 1994/1996 (Herbert Aderbauer)	351

VI. MITTEILUNGEN DER REDAKTION	355
--------------------------------------	-----

VII. VEREINSNACHRICHTEN	361
-------------------------------	-----

ORTS- UND PERSONENREGISTER	363
----------------------------------	-----

Zum Geleit

Der vorliegende Band dokumentiert die Studientagung des Jahres 1997 »Martin von Tours († 397). Zum 1600-Jahr-Gedenken des Diözesanpatrons«, die gemeinsam von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Weingarten veranstaltet wurde. Professor Dr. Hubert Wolf, der zusammen mit Dieter R. Bauer das Symposium vorbereitete und leitete, führt in der Einleitung zu diesem Band in das Thema ein und würdigt die einzelnen Beiträge, auf die deshalb an dieser Stelle nicht weiter einzugehen ist.

Die vielbeachteten Festvorträge der beiden letzten Jahresversammlungen des Geschichtsvereins (1997 in Heilbronn, 1998 in Biberach an der Riß) können in diesem Jahrbuch ebenfalls in Druckform der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. *Dieter J. Weiß* knüpft in seinem Beitrag (»Der Deutsche Orden zwischen Hospitaldienst und Territorialherrschaft«) an die Deutschordenstradition Heilbronn an. In einem weiten Bogen schildert er die allgemeine Geschichte des Ritterordens von seinen Anfängen bis in die Gegenwart, in die er in souveräner Quellenkenntnis die Entwicklung der südwestdeutschen Ordenshäuser einbettet. *Etienne François* fragt in seinem Beitrag »Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden als Orte der Erinnerung« nach der Bedeutung dieser beiden Ereignisse für das Geschichtsbewußtsein Deutschlands und Europas. Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden stellen für den Autor einen »europäischen Erinnerungsort« par excellence, d.h. einen Kristallisations- und Identifikationspunkt kollektiver Erinnerung und Identität, dar. An Beispielen aus der Historiographie, der Musik, der Literatur und der Bildenden Kunst weist François nach, wie sich das Gedenken an Krieg und Frieden im Lauf der Jahrhunderte in stetiger Wechselwirkung mit den zeitgenössischen Wahrnehmungen und Deutungen verändert hat.

In drei Beiträgen werden neue Quellen zur Geistes- und Kirchengeschichte Südwestdeutschlands vorgestellt. *Karl Mütz* (»Der Kalender des Magister Hainrich Solder. Ein Reformwerk 180 Jahre vor Papst Gregor XIII.«) untersucht ein Kalenderwerk des Spätmittelalters aus der Bibliothek des Rottenburger Stifts St. Moriz. Der Autor kann herausarbeiten, daß Hainrich Solder an der Wende zum 15. Jahrhundert schon wichtige Elemente der frühneuzeitlichen Kalenderreform von Papst Gregor XIII. vorweggenommen hat. Die Edition des Heiligenkalenders dürfte in der Liturgiewissenschaft auf Interesse stoßen. Besondere Aktualität besitzt der Beitrag von *Paul Kopf* (»Die Kirche an der Schwelle des 20. Jahrhunderts. Zwei Stimmen zur Jahrhundertwende 1899/1900«). Eine Ansprache von James F. Loughlin, die der Kanzler der Erzdiözese Philadelphia vor der Deutschen Katholischen Versammlung zu Philadelphia hielt, sowie die Predigt von Bischof Paul Wilhelm von Keppler aus der Neujahrsnacht 1899/1900 werden von Kopf in vollem Wortlaut wiedergegeben und vergleichend interpretiert. Die Erinnerungen an Professor Dr. Konrad Miller (1844–1933) aus der Feder Gertrud Hussleins, die für die Drucklegung durch *Rudolf Reinhardt* und *Dominik Burkard* mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat versehen wurden, sind zum einen ein wichtiger Beitrag zur Biographie des Gelehrten, zum anderen bieten sie interessante Einblicke in die Geschichte der Stuttgarter Katholiken zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

In den »Kritischen Miszellen« werden neue Forschungsansätze und -ergebnisse der Kirchengeschichtsschreibung vorgestellt und diskutiert. *Helmut Feld* geht der Frage

nach, ob die mittelalterliche Jahrtausendwende unter den Zeitgenossen Endzeiterwartungen auslöste. Die Frage der Rezeption Bernhards von Clairvaux durch Martin Luther erörtert *Ulrich Köpf. Günter Christ* würdigt – ausgehend von der Festschrift für Rudolf Reinhardt – dessen Beitrag zur Erforschung der Reichskirche in der frühen Neuzeit. *Claus Arnold* setzt sich kritisch mit einer neuen Arbeit über das Verhältnis von Katholizismus und Antisemitismus im Kaiserreich auseinander. Ein umfangreicher Rezensionsteil beschließt das Jahrbuch.

Wolfgang Zimmermann

Martin von Tours († 397)

Zum 1600-Jahr-Gedenken des Diözesanpatrons

Einleitung

Martin von Tours ist und war ein populärer Heiliger – diese Einschätzung wird nicht nur durch die vielseitigen Gedenkveranstaltungen im Martinsjahr 1997 bestätigt, sondern auch durch einen anderen Martin, der seinen Namenspatron sehr zu schätzen wußte. Gemeint ist natürlich Martin Luther, der in seinen Tischgesprächen äußerte: »Es ist zuweilen viel gutes Dings drinnen, als in der Historia von S. Martino stehet: da er sterben sollte, da stund der Teufel zun Füßen bey seinem Bette, da sprach er keck zu ihm: ›Siehe, quid tu hic stas, horrenda bestia? Nihil habes in me!‹ [Was stehst du hier, abscheuliche Bestie? Du hast nichts an mir]. Das ist ein recht Wort des Glaubens gewesen. Solch Ding sollt man aus den Legenden der Heiligen klauben, und nicht allerley Narrenwerk«¹.

Auch die Referenten der Martinstagung, die Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 10. bis 14. September 1997 gemeinsam in Weingarten veranstalteten, haben Interessantes aus der Vita des Heiligen Martin und seiner Wirkungsgeschichte »geklaut«, und zwar in einer Bandbreite, die vom spätantiken Gallien bis zum Patronat Martins über die Diözese Rottenburg-Stuttgart reichte.

Leider sind nicht alle Referate der Tagung in diesem Band vertreten, da ein Teil davon in gegenseitiger Abstimmung in den repräsentativen Gedenkband, den das Bistum seinem Patron widmete, eingegangen ist². Der vorliegende Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte und der Jubiläumsband des Bistums wollen daher komplementär gelesen werden. Der Inhalt der hier nicht abgedruckten, aber im Gedenkband dokumentierten Beiträge soll wenigstens kurz skizziert werden. Ein grundlegendes Eröffnungsreferat bot *Karl Suso Frank* unter dem Titel »Martin von Tours und sein Hagiograph Sulpicius Severus. Spuren für eine Biographie«³. Grundlegend deshalb, weil wir »nur den von Sulpicius Severus vermittelten hl. Martin von Tours« haben. In dieser gedeuteten Lebensgeschichte sind in Ermangelung anderer Quellen Geschichte und Erfindung unendlich schwer voneinander zu trennen. Sulpicius Severus wollte die asketisch-monastische Lebensweise verteidigen und Martin als gleich- bzw. sogar höherwertige westliche Gestalt dem östlichen Mönchtum gegenüberstellen; diese Interessen leiten seine Darstellung der Vita des Tourer Bischofs. Sogar die Chronologie der Martinsbiographie ist bis heute unklar, weil der Hagiograph die Militärzeit seines Helden wohl möglichst kurz ansetzen wollte. Trotz dieser schwierigen Quellenlage konnte Frank ein historisches Profil des »bischöflichen Mönches« von seiner überraschenden Bischofswahl bis zu seinem beeindruckenden Sterben zeichnen. *Werner Groß* widmete

1 Tischreden (Weimarer Ausgabe), Bd. 6, Weimar 1921, Nr. 6978, S. 302f.

2 Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, hg. v. Werner GROSS und Wolfgang URBAN, Ostfildern 1997.

3 Vgl. Karl Suso FRANK, Martin von Tours und die Anfänge seiner Verehrung, in: Ebd., 21–62.

sich dem Thema »Martinus - Patron der Diözese Rottenburg-Stuttgart«⁴. Nachdem Papst Pius VII. 1821 »den sehr ansehnlichen Tempel unter Anrufung des heiligen Martin« in Rottenburg zur Bischofskirche erhoben hatte, ging das Patronat der ehemaligen Stadtpfarrkirche auch auf das neue Bistum als Ganzes über. Pläne zur Verlegung des Bischofssitzes und zum Domneubau hemmten zwar die Rezeption des Patronats, doch zumal im 20. Jahrhundert brach es sich in liturgischer, künstlerischer und nicht zuletzt caritativer Weise (Martinus-Liebeswerk; Aktion Martinsmantel) und vollends ab dem offiziellen Martinusjahr der Diözese 1961 mächtig Bahn. *Wolfgang Urban* erschloß das ungeheuer weite Feld der »Ikonographie der Martinsdarstellung«⁵, die in ihrer vielfältigen künstlerischen Ausprägung die Popularität des Heiligen über alle Zeitenwenden hinweg illustriert. Insbesondere die »Mantelspende« hat inspirierend gewirkt; die variierende Darstellung des Bettlers spiegelt sehr eindrucksvoll die physischen und sozialen Nöte der jeweiligen Zeit. *Norbert Kruse* (»Martinskirche, Martinskloster, Martinskult in Altdorf-Weingarten«)⁶ konnte dem genius loci des Tagungsorts huldigen. Auf dem Weingartener Martinsberg wurde bereits um 700 eine dem fränkischen Reichsheiligen gewidmete Kirche errichtet, die wahrscheinlich in heidnisch-christlicher Kultkontinuität stand. Obwohl Martin durch die Reliquienschenkungen der Judith von Flandern (Oswald, Hl.-Blut) von 1094 eine mächtige »Kultkonkurrenz« erhielt, haben sich zumal in den Weingartener Klosterhandschriften des 12. und 13. Jahrhunderts und ihren Maleereien eindrucksvolle Zeugnisse der Martinsrezeption und -verehrung erhalten. *Werner Mezger* präsentierte schließlich die in ihrer lokalen Vielfalt kaum überschaubare prägende Rolle »des heiligen Martin im Brauchtum«⁷. Zum einen leiten sich Bräuche wie das Gansessen aus der Funktion des Martinstages als wichtiger Zäsur im bäuerlichen Arbeitsjahr und als Vorabend einer Fastenzeit her. Zum anderen hat aber auch die Liturgie des Festes (Lucerna-Perikope Lk 11,33-36) prägend auf die Martinsfeuer und Laternenumzüge gewirkt. In evangelischen Gegenden wurden die Martinsbräuche durch den Bezug auf Martin Luther konfessionell umgedeutet.

Zwei Referate konnten leider nicht für die Drucklegung zur Verfügung gestellt werden: *Martin Heinzelmann* beschäftigte sich mit »Martins Rolle in der Sicht seiner Nachfolger (bis zu Gregor von Tours)«. In Tours selbst wurde Martin nach seinem Tod nur ein sehr widerwilliger Tribut geleistet. Sein Nachfolger Briccius, der ganz andere Vorstellungen vom Bischofsamt hatte und dafür von Sulpicius Severus heftig kritisiert wurde, widmete ihm lediglich eine Grabkapelle, die sehr schlicht ausfiel. Erst Bischof Perpetuus forcierte in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die Verehrung Martins als Patron der nunmehr sehr schutzbedürftigen Bischofsstadt, indem er eine Martinsbasilika errichten ließ, eine Festordnung aufstellte und seinen Amtsbruder Paulinus von Périgieux anregte, die sulpizianische Martinusschrift in ein Epos von 3622 Hexametern umzusetzen. Die teilweise Zerstörung von Tours und die bleibende Nähe der feindlichen arianischen Westgoten hatten das Interesse an einem potenten himmlischen Helfer und Fürsprecher gesteigert. Gregor von Tours († 594), der Verfasser der »Frankengeschichte«, schließlich läßt die asketisch-monastischen Bezüge der Martinsvita eher zu-

4 Vgl. Werner GROSS, Sankt Martin, Dir ist anvertraut ... Die Diözese Rottenburg-Stuttgart und ihr Patron, in: Ebd., 151-182.

5 Vgl. Wolfgang URBAN, Der Heilige am Throne Christi. Die Darstellung des heiligen Martin im Überblick von der Spätantike bis zur Gegenwart, in: Ebd., 193-272.

6 Vgl. Norbert KRUSE, Martinskirche, Martinskloster, Martinskult in Altdorf-Weingarten, in: Ebd., 101-124.

7 Vgl. Werner MEZGER, »Brenne auf mein Licht ...« Zur Entwicklung, Funktion und Bedeutung der Brauchformen des Martinstages, in: Ebd., 273-350.

rücktreten; ihn interessierte mehr das Verhältnis Bischof-König. Heinzelmann warf die Frage auf, ob sich im Falle Martins ein Heiliger »durchgesetzt« habe oder »gemacht« wurde (»The Making of a Saint«). Zumindest bei Gregor von Tours stimmt wohl eher das Letztere⁸. *Franz Quarthal* betrachtete »den heiligen Martin im Kontext frühmittelalterlicher Patrozinien in Südwestdeutschland« und setzte sich dabei vor allem kritisch mit älteren Deutungsmodellen zur Christianisierung und zur Bedeutung der Martinspatrozinien auseinander. Das betraf unter anderem Gustav Bossert, der seine eigenen Erfahrungen in der Afrikamission des 19. Jahrhunderts ins Frühmittelalter zurückprojizierte. Die meisten alten Martinspatrozinien entstanden im alamannischen Raum zwischen 630 und 740 als grundherrliche Kirchen und zeugen wohl von einer freiwilligen Anlehnung des alamannischen Adels an die Franken und ihren »Reichsheiligen« (»Alamannischer« war das Michaelspatrozinium). Aufgrund der Verbreitung von Tragaltären oder dem oftmals gänzlichen Fehlen regelrechter Patrozinien in der Frühzeit sind quantitative Auswertungen der Patrozinien und ihrer Bedeutung jedoch fragwürdig. Ein Martinspatrozinium ist für sich genommen noch kein Zeichen einer frühen Gründung, da auch im Hochmittelalter bzw. im Zeitalter der Gregorianischen Reform zahlreiche Martinskirchen geweiht wurden⁹.

Für die ausgefallenen Beiträge sind zwei interessante, den Band sinnvoll ergänzende Referate zusätzlich aufgenommen: Friedrich Prinz, der leider bei der Tagung verhindert war, und Gisela Muschiol haben freundlicherweise ihre Beiträge zur Verfügung gestellt.

Der vorliegende Band nun führt mitten hinein in die aktuelle wissenschaftliche Diskussion um die Verortung Martins und seiner Vita im spätantiken Gallien. *Jochen Martin* bietet anhand des Stadt-Land-Gefälles bzw. des Missionsproblems eine Folie, vor der Martin von Tours mit größerer Tiefenschärfe betrachtet werden kann. Martins Mission auf dem paganen flachen Land setzte scheinbar dort an, wo noch am ehesten städtische Bedingungen vorfindbar waren: bei den Bauern, Handwerkern und Händlern der größeren Siedlungen (vici). Auch Martins persönliche »Sperrigkeit« wird deutlich: In einer Zeit, da im Zeichen der zusammenbrechenden Organisation des weströmischen Reiches die Aristokratie in das Bischofsamt als Ersatz für weltliche Ämter zu drängen begann, paßte seine Art der Askese schlecht zu den Vorstellungen dieser Kreise von gravitas und auctoritas. *Christoph Müller* geht auf die Schwierigkeiten der historischen Rekonstruktion des für seine Zeit angeblich »untypischen« Bischofs Martin ein und warnt vor zu weit gehenden Argumentationen e silentio; Martins spezifische humilitas, sein bewußter Verzicht auf Autoritätsausübung bleibt dennoch ein besonderes Merkmal des Bischofs von Tours. *Arnold Angenendt* führt die relative »Fremdheit« des hl. Martin (immer in der Darstellung seines Biographen) vor Augen: Die Vorstellung einer asketisch »erarbeiteten« virtus/Wunderkraft im Gottesmann Martin, der in sich Kraft und Wahrheit »wie in einem Gefäß aufgespeichert« hat und so Wunder vollbringen kann, mußte seit dem Einspruch Augustins theologisch eher »pelagianisch« anmuten. (Martin Luther bezog sich denn auch - wie oben zitiert - bewußt nicht auf die Wunder-»Werke« des Heiligen, sondern auf seinen quasi protestantischen Fiduzialglauben). *Friedrich Prinz* widmet sich dem Thema der relativen Staatsferne Martins, die sich in seiner Ablehnung der blutigen staatlichen Verfolgung der »häretischen« Priscillianer manifestierte. Als Exponent der asketischen Bewegung, zu der auch die Priscillianer zu zählen sind, stand Martin der Verbindung des gallischen Episkopats mit dem Kaiser in Trier kritisch

8 Zur Sache vgl. Karl Suso FRANK, Martin von Tours und die Anfänge seiner Verehrung, in: Ebd., 21-62, hier 55-58.

9 Zur Thematik vgl. Otto BECK, Martinspatrozinien in Südwestdeutschland, in: Ebd., 63-100.

gegenüber. Insgesamt ging es wohl weniger um dogmatische Fragen als um das Problem einer sich bildenden »Herrschaftskirche«. Trotz der prekären Quellenlage vermag *Andreas Heinz* die Martinsüberlieferung für eine Erhellung der Liturgie in der Zeit des Heiligen fruchtbar zu machen. Sulpicius Severus hatte wenig Interesse an den liturgischen Funktionen seines »Helden«, die eher zufällig im Kontext von Wundererzählungen o. ä. erwähnt werden. Aufschlußreich ist die Vita aber für den Gebrauch des Krankenöls durch den bischöflichen Wunderheiler. Den Blick auf die (bis heute dauernde) Wirkungsgeschichte Martins richten die beiden abschließenden Beiträge: *Gisela Mutschiol* erschließt aus den Viten heiliger Frauen des Frühmittelalters seine geschlechtsübergreifende Vorbildfunktion. So ist etwa die Vita der Pariser »Stadträtin« Genovefa († 502) »martinisch« geprägt: als *famula dei* gewinnt auch sie im Gebet *virtus*/Kraft, die sie dann in tätige Nächstenliebe umsetzt. Eine geschlechtsspezifische Heiligkeit scheint das Frühmittelalter nicht gekannt zu haben: Das Programm Jesu galt noch für Männer und Frauen gleichermaßen. *Klaus Schreiner* legt dar, wie das Bild des kompromißlosen Asketen Martin, der eigentlich das Zeug zum Heiligen der Kriegsdienstverweigerer gehabt hätte, politisiert und militarisiert wurde. Bereits die Merowinger schätzten ihn als rechtgläubigen Schlachtenhelfer, zumal gegen die arianischen Westgoten; in der politischen Theologie der Karolingerzeit stand der Heilige, um dessen Mantelreliquie (*cappa*) sich die theologisch-politische Elite der Hofkapelle scharte, hoch im Kurs. Trotz verschiedener »Martinsrenaissancen« hat ihn der hl. Dionysius als westfränkischen Reichsheiligen langsam verdrängt. So könn(t)en wir heute wieder einen unverstellteren Blick auf den unbequemen Bischof von Tours werfen.

Martin von Tours ist heute ein populärer Heiliger, er hat es gut als Patron des Bistums Rottenburg; die Mantelteilung ist leicht zu vermitteln und zu visualisieren im heiligen Spiel am Martinsfeuer. Gerade Kindern ist er sympathisch, der Kirchenmann, der Brezeln verschenkt und an dessen Fest man Lampions tragen darf. Der Drachentöter Georg hat es als Diözesanpatron sicher schwerer als der soziale »Mantelteiler« Martin. Bei aller berechtigter »pastoraler Aktualisierung« steht Martin von Tours in der Gefahr, in einer »Brenne-auf-mein-Licht-Sentimentalität«, die nicht unbedingt christlich besetzt zu sein braucht, aufzugehen – und – wieder einmal – instrumentalisiert zu werden. Dieser Verharmlosung einer der bedeutendsten Gestalten der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts suchte die Diözese Rottenburg und namentlich ihr Geschichtsverein zu wehren – in seinem 1600. Todesjahr. Der strenge Asket und kantige Bischof entzieht sich allzu glatten Aneignungen. Der mächtige Krieger Martin von Tours, als den ihn vor allem die Franken sahen, die Martinsgans als Symbol des letzten großen Gelages vor Beginn der weihnachtlichen Fastenzeit am 12. November und der »harmlose« Kinderfreund St. Martin lassen sich nur schwer harmonisieren. Die Kirchengeschichte bringt durch die Aufarbeitung der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Sulpicius Severus bis in unsere Tage verschiedenste Übermalungen des Martinsbildes zum Vorschein, hinter denen der Gottesmann des 4. Jahrhunderts als Grundierung steht. Und wahrlich: Es ist »viel gutes Dings drinnen, als in der Historia von S. Martino stehet«.

Hubert Wolf

JOCHEN MARTIN

Zwischen Stadt und Land||Christentum im spätantiken Gallien^{viv}

Ein gesellschaftliches und kirchliches Koordinatensystem für das Wirken Martins

Im Hinblick darauf, was in den übrigen Vorträgen geboten wird, habe ich mich entschieden, das Missionsproblem in den Mittelpunkt zu stellen, dies aber in einem umfassenden Sinn. Ich werde in einem ersten Teil einen Überblick über das städtische und das ländliche Leben in der römischen Kaiserzeit geben – Gallien wird dabei besonders berücksichtigt –, in einem zweiten eine Skizze der religiösen Optionen in der Stadt und auf dem Land; dabei sollen auch die Probleme der Christianisierung deutlich gemacht werden. In einem abschließenden Teil möchte ich kurz Formen der Begründung von Autorität sowohl im römischen Reich als auch im christlichen Gallien untersuchen. Der chronologische Schwerpunkt meiner Ausführungen wird auf der Zeit bis um 400 liegen, aber es wird – besonders auch im letzten Teil – immer wieder nötig sein, auch die beiden folgenden Jahrhunderte in die Überlegungen einzubeziehen.

Ein »Koordinatensystem« für das Wirken Martins ergibt sich, das sei gleich vorweggesagt, dabei nicht – eher das Gegenteil. Denn Martin war eine Ausnahmeerscheinung, weder charakteristisch für die Bischöfe seit der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert noch für die entstehende mönchische Askese. Deshalb mußte, wie es van Dam ausgedrückt hat, der Bischof Martin erst zum hl. Martin domestiziert werden, ehe er seinen Weg als bedeutender Heiliger antreten konnte¹. Statt eines Koordinatensystems biete ich also eher eine Folie, vor der Martin sich abhebt.

1. Stadt und Land im kaiserzeitlichen Gallien

Die gallo-römische Stadt, wie sie im Süden schon seit dem 1. vorchristlichen, in den anderen Regionen seit dem 1. nachchristlichen Jahrhundert entstanden ist und teilweise keltische Siedlungen abgelöst hat, unterschied sich nicht vom mediterranen Stadtyp, wie wir ihn im römischen Reich allenthalben finden. Die Straßen waren um ein zentrales Achsenkreuz gruppiert, an deren Schnittpunkt in der Regel das Forum und wichtige öffentliche Gebäude und Tempel lagen; weitere öffentliche Gebäudetypen gab es auch an anderen Orten der Stadt, so z.B. Thermen, Basiliken, Theater und Amphitheater, Getreidespeicher etc². Es ist mit Recht gesagt worden, daß sich ein Reisender im römi-

1 Vgl. Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 28.

2 Zur römischen Stadt in Gallien vgl. allgemein: *Histoire de la France urbaine*, I: *La ville antique des origines au IX^e siècle*, hg. v. Georges DUBY, Paris 1980. – Robert BEDON/Raymond CHEVALLIER/Pierre PINON, *Architecture et urbanisme en Gaule romaine*, 2 Bde, Paris 1988, Bd. II.

schen Reich überall zu Hause fühlen konnte, weil er immer wieder auf den gleichen Stadtyp traf.

Ähnliches gilt auch für das städtische Leben. Der städtische Kalender gruppierte sich um Märkte einerseits, um die Feste der Stadtgottheiten und natürlich auch des Kaiserkults andererseits, um Schauspiele, Tierhetzen, Wagenrennen u.ä. Solche Veranstaltungen wurden – wie auch viele Bauten der Stadt – von den Reichen finanziert, die anlässlich der Feste und Spiele, aber oft auch anlässlich von Familienfeiern oder des Todes eines Familienmitglieds Speisungen stifteten. Wir nennen diese Tätigkeit der Reichen Euergetismus (»Wohltätigkeit«). Die übrigen Stadtbewohner ehrten ihre Wohltäter durch Statuen, Inschriften, Wahl zu Ämtern. Dieser Austausch ist das eigentliche gesellschaftliche Charakteristikum der antiken Stadt. Der Anspruch der Stadtbewohner auf die beschriebenen Leistungen machte einen wichtigen Teil des Status der Stadtbürger aus, die im übrigen auch über Volksversammlungen, mehr aber noch durch Willensäußerungen bei Spielen und anderen Gelegenheiten am politischen Leben der Stadt teilnahmen³.

Die Städte hatten weitgehende Selbstverwaltung. Jede Stadt war so etwas wie ein Rom im Kleinen⁴. Aber obwohl sich die Städte in ihrer zentralen Anlage, in ihren gesellschaftlichen und politischen Strukturen in hohem Maße glichen, bildeten die Stadtbürger dennoch ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit zu *ihrer* Stadt aus. Sie konnten römische Bürger nur als Mitglieder ihrer Stadt werden; die Bauten der Städte unterschieden sich zwar nicht dem Typ, wohl aber der Größe und Pracht nach; und vor allem: Jede Stadt hatte ihre besonderen Stadtgottheiten, deren Feste für den Jahreszyklus in einer Stadt wichtig waren⁵.

In das Reich integriert war die Stadt zum einen durch den Kaiserkult, den nicht nur praktisch jede Stadt für sich pflegte, sondern der die Städte einer Provinz auch an den Provinziallandtagen vereinigte. Daneben gab es Gesandtschaften zum Kaiser, um Geschenke darzubringen und Anliegen vorzutragen, umgekehrt Kaiserbesuche, bei denen der Kaiser festlich empfangen wurde und *beneficia*, Wohltaten, für die Stadt leistete. Auf sie konnten die Städte auch bei besonderen Unglücksfällen wie z.B. Erdbeben rechnen⁶.

Wichtiger noch war aber vielleicht, daß die Führungsschichten der Städte die Möglichkeit hatten, in die Reichsaristokratie aufzusteigen. Voraussetzung dafür war in der Regel die Bekleidung städtischer Ämter, so daß also die Stadtbevölkerungen durch ihre Wahlen zur Konstitution der Reichsaristokratie beitrugen⁷. Freilich sind uns nur relativ

3 Zum antiken Euergetismus und zum Austausch in der Stadt Paul VEYNE, Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike, Frankfurt/New York 1988. – Jochen MARTIN, Der Verlust der Stadt, in: Die okzidentale Stadt und Max Weber, hg. v. Christian MEIER, München 1994, 95–114.

4 Friedrich VITTINGHOFF, Zur Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung, in: HZ/Beih. 7, 1982, 107–144. – Werner ECK, Die Struktur der Städte in den nordwestlichen Provinzen und ihr Beitrag zur Administration des Reiches, in: Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches, hg. v. Werner ECK u. Hartmut GALSTERER, Mainz 1991, 73–84.

5 Thuri LORENZ, Römische Städte, Darmstadt 1987. – Für den Osten vgl. Kenneth W. HARL, Civic Coins and Civic Politics in the Roman East A.D. 180–275, Berkeley 1987.

6 Zum Verhältnis zwischen dem Reich und den Städten Fergus MILLAR, Empire and City, Augustus to Julian, in: Journal of Roman Studies 73, 1983, 76–96. – DERS., The Emperor in the Roman World (31 BC – AD 337), London 1977. – Simon R.F. PRICE, Rituals and Power, Cambridge 1984.

7 Michael STAHL, Imperiale Herrschaft und provinzielle Stadt (Hypomnemata 52), Göttingen 1978, 29–33 und passim.

wenige Senatoren und Ritter bekannt, die aus Gallien außerhalb der Narbonensis stammen. Das kann an Besonderheiten der epigraphischen Überlieferung liegen. Werner Eck hat vermutet, daß in Gallien die Großgrundbesitzer nicht in der gleichen Weise stadtsässig wurden wie in anderen Teilen des Reiches und ihnen deshalb vielleicht auch nicht der Aufstieg in die Reichsaristokratie so begehrenswert erschien wie städtischen Führungsschichten anderswo⁸. Mir scheint das fragwürdig zu sein. Die meisten Forscher gehen jedenfalls nicht davon aus, daß es in diesem Punkt Unterschiede zwischen Gallien und anderen Regionen gegeben habe.

Wer in den Ritter- und Senatorenstand aufstieg, blieb dennoch durch seine ökonomische Basis⁹, ferner als Patron mit der Heimatstadt verbunden; als solcher leistete er Stiftungen für seine Stadt, vertrat deren Anliegen am Kaiserhof.

Fast jede Stadt mußte an das Reich Steuern entrichten. Der Großteil der entsprechenden Mittel stammte aus der landwirtschaftlichen Produktion des Umlandes einer Stadt. In den Städten selber gab es ein relativ differenziertes Handwerk, dessen Erträge sich aber nicht mit denen aus der Landwirtschaft messen konnten. Daneben war – insbesondere für Städte, die an schiffbaren Flüssen lagen –, der Handel wichtig. Wir kennen aus Inschriften große Vereine (*collegia*) z.B. der Rhône- und Saône-Schiffer in Lyon oder der Seine-Schiffer von Paris. Solche *collegia* konnten auch Handwerker bilden. Der Begriff wird deshalb oft mit dem deutschen Terminus »Zünfte« übersetzt, aber das ist irreführend. Die *collegia* haben zwar auch hin und wieder die wirtschaftlichen Interessen ihrer Mitglieder vertreten; ihr Hauptzweck lag jedoch in der Pflege der Geselligkeit und des Kultes, ferner in der Sicherung eines angemessenen Begräbnisses für ihre Mitglieder. In diesem Sinn waren die *collegia* so etwas wie Sterbeversicherungen¹⁰.

Um zusammenzufassen: Für die ersten beiden Jahrhunderte der Kaiserzeit standen einerseits Reichszugehörigkeit und städtische Selbstverwaltung in einem idealen Verhältnis zueinander, und bot andererseits das innerstädtische Leben den Stadtbewohnern genügend Chancen, sich selber in einem überschaubaren Zusammenhang zu verstehen, zu betätigen und dem eigenen Leben Sinn abzugewinnen. Demgegenüber hatten die Angebote des Christentums zunächst einen schweren Stand.

Die Situation änderte sich im 3. Jahrhundert, in dem viele gallische Städte eine Zeit der Krise durchgemacht haben¹¹. Der Grund waren Einfälle der Alamannen im Süden, der Franken im Norden, dazu Plünderungen der Sachsen und Friesen von der Seeseite her, die nicht nur die Küsten, sondern auch die Mündungsgebiete der Flüsse betrafen. Gallien wurde zugunsten der Auseinandersetzungen mit den Sasaniden im Osten und den Goten immer wieder von Truppen entblößt. Die schlimmsten Invasionsjahre waren 253 und vor allem 276, als allein 60 Städte geplündert und zerstört worden sein sollen. Gallien war auf Selbsthilfe angewiesen; 258–273 entstand ein gallisches Sonderreich. Tetricus, der letzte der gallischen Kaiser, ließ 269 Autun, eine der blühendsten gallischen Städte, plündern, weil es sich dem römischen Kaiser Claudius Gothicus angeschlossen hatte. In der Folgezeit wurden viele der zerstörten Städte mit Mauerringen umgeben, die in der Regel ein wesentlich kleineres Areal umfaßten als das ursprüngliche einer Stadt. Diese neuen Städte nahmen den Charakter von *castra* an. Außerhalb der

8 Eck, Struktur (wie Anm. 4), 76–83.

9 Ebd., 76.

10 Vgl. etwa Frank M. AUSBÜTTEL, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des römischen Reiches, Lasleben 1982.

11 Karl Ferdinand WERNER, Die Ursprünge Frankreichs bis zum Jahr 1000, in: Geschichte Frankreichs, hg. v. Jean FAVIER, Bd. I, Stuttgart 1989.

Mauern blieben oft repräsentative Gebäude der Stadt wie auch städtische Siedlungsgebiete. Wir wissen nicht, in welchem Umfang diese noch weiter genutzt worden sind.

In jedem Fall kann man wohl von einem Einbruch im städtischen Leben sprechen, da auch die städtischen Führungsschichten immer weniger bereit waren, in das städtische Leben zu investieren und neue Bauten zu errichten oder alte wiederherzustellen. Die Bautätigkeit in den Städten wurde weitgehend vom Kaiser und den Statthaltern getragen. Im 4. Jahrhundert haben dann bestimmte Städte noch einmal einen Aufschwung erfahren, so vor allem Trier als Kaiserresidenz und z.B. auch das wiedererrichtete Autun. Aber obwohl sich ein Kurialenstand noch über das 4. Jahrhundert hinaus feststellen läßt, fehlen für die traditionellen städtischen Ämter Nachrichten. Ehreninschriften, durch die Wohltäter geehrt wurden, gibt es für die ganze Spätantike nicht mehr. Aus literarischen Quellen läßt sich – mit einer Ausnahme – nur noch der Kaiser als Veranstalter von Spielen nachweisen. Insgesamt kann man wohl davon ausgehen, daß mit der traditionellen städtischen Kommunikation schon im 4. Jahrhundert auch die Selbstverwaltung an ihr Ende gekommen ist¹².

Jede römische Stadt (*civitas*) bestand aus einem städtischen Kern, von dem wir eben gesprochen haben, und aus einer mehr oder weniger großen – in Gallien mit seiner relativ geringen städtischen Dichte häufig ausgedehnten – Umland. Man kann sich diese Struktur leicht vorstellen, wenn man bedenkt, daß seit dem 5. Jahrhundert jede Stadt einen Bischof haben sollte. Das bedeutet: Die Bistümer der katholischen Kirche spiegeln die antike Stadt- und Umlandsituation wider.

Für dieses Umland war die Stadt zunächst Verwaltungszentrum. Die meisten Angelegenheiten regelte sie in eigener Regie, aber sie repräsentierte auch die römische Herrschaft. Der römische Staat konnte die Reichsbewohner gar nicht anders erreichen als über Städte, weshalb z.B. die Institutionalisierung römischer Herrschaft in Gallien mit der Gründung zahlreicher Städte verbunden war.

Zweitens war die Stadt im Hinblick auf das Umland wirtschaftlicher Umschlagplatz; die Bauern, jedenfalls die in der Nähe von Städten wohnenden, kamen zu städtischen Märkten, boten dort ihre Waren an und kauften das Nötige ein. Man wird sich auch vorstellen dürfen, daß Bauern, soweit es ihre Zeit zuließ, an städtischen Festen teilnahmen.

Drittens ist die Stadt in der Regel Wohnsitz der großen Grundbesitzer der Umgebung. Es läßt sich zwar schon seit den Jahrhunderten der hohen Kaiserzeit so etwas wie ein Ideal des Rückzugs auf das Land (*secessus in villam*) feststellen, der manchmal sogar als Vorwegnahme christlicher asketischer Ideale gedeutet wird¹³, aber 1. war dieser Rückzug in der Regel nur ein temporärer, 2. waren die ländlichen Villen mit einem Luxus ausgestattet, der mit einem einfachen Landleben nichts zu tun hatte.

Eine gewisse Vermittlung zwischen Stadt und Land bildeten *vici*, Dörfer, die teilweise aber ein fast städtisches Aussehen – z.B. durch Tempel – gewannen, Zentren für den Handel wurden und so der umgebenden Bevölkerung ähnliche Dienste leisten konnten wie die Stadt¹⁴.

12 Christoph MÜLLER, Dekurionen und Bischof, Bürger und Gemeinde, masch. Magisterarbeit, Freiburg 1993.

13 Jacques FONTAINE, Valeurs antiques et valeurs chrétiennes ..., in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, hg. v. Jacques FONTAINE u. Ch. KANNENGISSER, Paris 1972, 571–595. – Joseph T. LIENHARD, Paulinus of Nola and Early Western Monasticism, Köln/Bonn 1977, 41, 51.

14 Clare E. STANCLIFFE, From Town to Country: the Christianization of the Touraine 370–600, in: The Church in Town and Countryside, hg. v. Derek BAKER, Oxford 1979, 43–59, hier 44.

Auf dem Lande lebten selbständig wirtschaftende Bauern einerseits, abhängige Pächter oder Kolonen andererseits, welche das Land großer Gutsbesitzer gepachtet hatten. Das Zentrum solcher Güter bildete eine Villa, also ein Herrensitz, den oft ein Verwalter mit Sklaven bewirtschaftete. Für Gallien haben die bisherigen Bodenfunde deutlich gemacht, daß der große Grundbesitz einschließlich der Villen vor allem die fruchtbaren Flußtäler einnahm, während sich in den weniger fruchtbaren Berggegenden ein freier Bauernstand besser halten konnte¹⁵.

In manchen Darstellungen wird nun ein Ideal des Verhältnisses zwischen Stadt und Land gezeichnet, das durch gegenseitigen Austausch gekennzeichnet gewesen sei. Das ist aber keineswegs so. Unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten war das Land Ausbeutungsobjekt der Stadt. Diese lebte vom Land; die Bauern zahlten durch ihre Arbeit den Löwenanteil an den Steuern. Ferner blickten die Städter verächtlich auf das Land und seine Bewohner herab. Die Begriffe *rusticus* und *rusticitas* wurden zu Inbegriffen von Ungebildetheit und ungeschliffener Lebensweise¹⁶. Die Lebensbedingungen auf dem Land waren grundverschieden von denen in der Stadt: Die Bauern waren nicht nur den Unbilden des Wetters oder Viehseuchen viel stärker ausgesetzt als die Städte; sie hatten auch die vielen Einrichtungen, die das Leben in der Stadt angenehm machten, nicht zur Verfügung. Das Gleiche gilt für die Institutionen, die in der Stadt Schutz verschafften: Das Land war – nicht zuletzt wegen der Streulage vieler Gehöfte – notorisch unsicher, eine auch nur in Ansätzen flächendeckende Polizei existierte nicht.

Den Germaneneinfällen im 3. Jahrhundert und durchziehenden Kriegerhorden war das Land schutzlos ausgesetzt. Viele bäuerliche Anwesen und Villen wurden aufgegeben, obwohl sich archäologisch selten Zerstörungen nachweisen lassen¹⁷. Freilich ist unklar, ob es zu einem wesentlichen Einbruch in der landwirtschaftlichen Produktion gekommen ist; in jedem Fall veränderte sich die Siedlungs- und Produktionsstruktur. Erstens entstanden Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts neue Dörfer dadurch, daß germanische Kriegsgefangene als *laeti*, d.h. als zum Kriegsdienst verpflichtete, halbfreie Bauern angesiedelt wurden¹⁸. Marcel Le Glay spricht in diesem Zusammenhang von einer »Barbarisierung des Landes«, die aber nicht so sehr die Touraine als vielmehr den Osten und das Zentrum Galliens betraf¹⁹.

Zweitens wurden zwar einsame bäuerliche Anwesen verlassen, dafür aber neue *vici* gebildet, zum Teil an Plätzen, an denen früher *oppida* bestanden hatten. Dadurch suchten die Bauern mehr Sicherheit zu gewinnen. Die neuen *vici* wurden wie die Städte teilweise ummauert²⁰.

Drittens geht die Forschung davon aus, daß in der Spätantike der Prozeß der Konzentration von Land in den Händen großer Grundbesitzer noch beschleunigt wurde. Salvian beschreibt für das Gallien des 5. Jahrhunderts, daß sich Bauern, um dem Druck der Steuereinnahmer zu entgehen, unter das Patrozinium eines mächtigen Gutsbesitzers begaben und dafür diesem im Todesfall ihr Land überschreiben mußten. Wahrscheinlich wurden solche Methoden auch schon im 4. Jahrhundert angewandt, jedenfalls hören

15 Ebd., 44f.

16 William H.C. FREND, Town and Countryside in Early Christianity, in: Church in Town (wie Anm. 14), 25–42, hier 37.

17 Alain FERDIÈRE, Les campagnes en Gaule romaine, 2 Bde, Paris 1988, II 207, 217f. – Marcel LE GLAY, La Gaule romanisée, in: Histoire de la France rurale, Bd. I: La formation des campagnes françaises des origines au XIV^e siècle, hg. v. Georges DUBY, Paris 1995, 195–285, hier 281.

18 FERDIÈRE; Les campagnes en Gaule (wie Anm. 17), II 223–226.

19 LE GLAY, La Gaule romanisée (wie Anm. 17), 281f.

20 Ebd., 282. – FERDIÈRE, Les campagnes en Gaule (wie Anm. 17) II, 229–231.

wir vom Patrozinium auch schon für diese Zeit. Durch den beschriebenen Konzentrationsprozeß entstanden immer mehr abhängige Bauern (Kolonen), die auch durch staatliche Gesetze an die Scholle gebunden wurden und ihren Herren in vielfacher Weise verpflichtet waren²¹.

Viertens schließlich haben diese Grundbesitzer im 4. Jahrhundert alte Villen erneut in Betrieb genommen oder neue erbaut. Die spätantiken Villen waren mit einem Luxus ausgestattet, der den der kaiserzeitlichen Anlagen noch bei weitem übertraf. Sie konnten bis zu 200 Räume umfassen, die oft mit Mosaiken geschmückt waren. Ein Eindruck von der Pracht dieser Villen vermitteln nicht nur Ausgrabungen, sondern auch eine Beschreibung des Sidonius Apollinaris im 5. Jahrhundert. Nach Marcel Le Glay hat die städtische gallo-römische Aristokratie sich im Gefolge der germanischen Wanderungen dem Land zugewandt und den Luxus und Komfort der Städte in ihre ländlichen Villen übertragen²².

2. Die religiöse Entwicklung

Die keltische Religion hat sich, wie Karl-Friedrich Werner zu Recht betont, mit der römischen ohne große Probleme verbunden²³. Beide waren Opfer-, keine Buchreligionen, und beide gehörten nicht dem Typus der prophetischen Religion an; darunter versteht Arthur Darby Nock eine Religion, die Erlösung verheißt und von den Anhängern die persönliche Hingabe an eine Gottheit verlangt²⁴. Die Römer haben die keltischen Gottheiten anerkannt und umgekehrt. Nur hinsichtlich der im Keltentum üblichen Menschenopfer kam es zu einem Konflikt: Augustus hat sie zunächst für römische Bürger Galliens, Tiberius und Claudius haben sie generell verboten.

Ich behandle nun im Folgenden wiederum die Städte und das Land gesondert, davor aber noch die römische Reichsaristokratie, weil sie für die Geschichte des Christentums in Gallien besonders wichtig gewesen ist.

a) Die Reichsaristokratie

Sie bestand in der Kaiserzeit aus Senatoren und Rittern; aus ihr wurden alle wichtigen Amtsinhaber des römischen Reiches rekrutiert. Ihre Macht beruhte nicht nur auf kaiserlichem Auftrag, sondern vor allem – besonders bei den Senatoren – auf großem Besitz und hohem Sozialprestige, dazu auf einer jahrhundertelangen Tradition politischer und militärischer Tätigkeit.

Für die ersten drei Jahrhunderte der christlichen Ära ist uns kein Senator bekannt, der während seiner Ämterkarriere Christ geworden wäre²⁵. Das war schon deshalb

21 Salvian, *De gubernatione Dei* V 7–8. Zum Patrozinium in Gallien z.B. Ralph Whitney MATHISEN, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul*, Austin 1993, 52–56. – Zum Kolonat Adriaan J. SIRKS, *Reconsidering the Roman Colonate*, in: ZSRG.R 110, 1993, 331–369.

22 LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 17), 282–285. – FERDIÈRE, *Les campagnes en gaule* (wie Anm. 17) II, 213, 227f. – Die Beschreibung einer Villa bei Sidonius Apollinaris ep. II 2.

23 WERNER, *Ursprünge* (wie Anm. 11), 207. – Vgl. auch LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 17), 271f.

24 Arthur Darby NOCK, *Conversion*, Oxford 1989.

25 Werner ECK, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Großen*, in: *Chiron* 1, 1971, 381–406.

kaum möglich, weil die Ausübung von Ämtern mit Opfern verknüpft war, an denen Christen zumindest nicht aktiv teilnehmen durften. Allerdings haben zunehmend auch Senatoren auf eine Ämterkarriere verzichtet, weil sie nicht mehr, wie in der römischen Republik, selbständig politische Macht ausüben konnten. Bei solchen Senatoren ist so etwas wie eine Wendung nach innen zu beobachten. Damit wäre ein Ansatzpunkt für die christliche Mission gegeben gewesen, aber das Christentum war von einem Stifter ausgegangen, der gekreuzigt worden war; es stand unter dem Verdikt, sich von den anderen Menschen abzusondern und Ritualopfer zu verlangen; seine Lehre war zudem einem gebildeten Römer nicht einsichtig, bestand aus lauter Paradoxien.

Die Alternative einer Zuwendung zum Christentum war die Veränderung der paganen Religion. Das zeigt sich nicht nur in der Ausbreitung östlicher Jenseits- und Mysterienreligionen, sondern auch darin, daß Menschen sich göttliche Schutzpatrone wählten²⁶. Im 3. Jahrhundert ist ferner ein deutlicher Zug zu einem Monotheismus zu beobachten: Sol, der Sonnengott, wurde zu einer beherrschenden Gottheit, die alle anderen Gottheiten in sich enthielt²⁷. Und erstmals in der römischen Geschichte wurden gegen Ende des Jahrhunderts auch moralische Forderungen an die Menschen auf die Götter zurückgeführt²⁸.

Als Kaiser Constantin sich nach 312 mehr und mehr dem Christengott zuwandte, entfielen die Barrieren, die vorher verhindert hatten, daß Amtsträger Christen wurden. Und dennoch haben sich im Westen im 4. Jahrhundert nur wenige Senatoren zum Christentum bekehrt, in Gallien z.B. Paulinus von Nola. Ein Grund dafür war, daß die westliche Senatorenschicht im 3. Jahrhundert zunächst ihre militärischen, unter Diocletian auch ihre politischen Führungspositionen verloren hatte. Die politischen erlangte sie zwar seit Constantin wieder; aber da 330 die Hauptstadt des Reiches von Rom nach Konstantinopel verlegt wurde, büßte der römische Senat als Institution jeden politischen Einfluß ein. So wurde für diese Adligen die pagane Religion zum Inbegriff der römischen Tradition, an die sie sich klammerten. Militärische Katastrophen der Römer wurden dem Christentum angelastet: Man habe die alten Götter verlassen, die Rom groß gemacht hatten.

Aber es gibt auch einen inneren Grund für den Widerstand vieler Senatoren gegen das Christentum, und er ist ein zentrales Thema in der Auseinandersetzung Augustins mit Rom in *De civitate Dei*: Ein Adliger zu sein bedeutete für die Römer, unabhängig zu sein, niemandem Dankbarkeit zu schulden. Man setzte sich zwar für die Familie, die Klienten, die *res publica* ein, aber der Motor für dieses Verhalten waren nicht ethische Forderungen, sondern der Gewinn von Ruhm. Darauf waren die eigenen Fähigkeiten und Verdienste hingeeordnet. Dem standen die christlichen Vorstellungen diametral entgegen: Peter Brown hat einmal Augustins »Gottesstaat« als ein Buch über »Ruhm« bezeichnet, über die »grundsätzliche Leugnung der Abhängigkeit und somit der Dankbarkeit in der Politik, im Denken und in der Religion«; Augustin zerstöre somit »das Gesamt der antiken ethischen Tradition«²⁹.

26 Vgl. dazu und zu anderen Veränderungen im 2./3. Jahrhundert Eric Robertson DODDS, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt 1985.

27 Heinrich DÖRRIE, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte Bd. I: Die Alte Kirche, hg. v. Heinzgünter FROHNES u. Uwe KNORR, München 1974, 283–292.

28 So im Ehe- und Manichäeredikt Diocletians: Fragmenta Vaticana. Mosaicarum et Romanarum legum collatio, rec. Theodor MOMMSEN, Berlin 1890, VI 4,1. XV 3, 1f.

29 Peter BROWN, Augustinus von Hippo, Frankfurt 1973, 272, 286.

Deshalb ist es nicht von ungefähr, daß ein Teil der römischen Senatsaristokratie das Christentum um 400 annahm, als Pelagius in Rom wirkte. Der aus Britannien gebürtige Asket betonte die natürlichen Fähigkeiten des Menschen, dessen freien Willen und moralische Verantwortlichkeit und machte von moralischer Bewährung das eigene Heil abhängig. Seine Lehre, gegen die dann Augustinus vorgehen sollte, entsprach, so hat es Adalbert Hamman ausgedrückt, »dem römischen Temperament«³⁰. Wir wissen nicht, wieviele Aristokraten tatsächlich durch Pelagius Christen wurden³¹. Aber wir wissen, daß unter den aristokratischen Bischöfen Galliens an den Pelagianismus angelehnte Vorstellungen noch lange nachwirkten³². Der Pelagianismus stellte so Mittel bereit, um römische Vorstellungen vom Menschen in das Bischofsamt in Gallien einfließen zu lassen.

Die Lehre des Pelagius war aber bei weitem nicht der einzige Grund für die Bekehrung der Senatsaristokratie. Die Kaiser Gratian und Theodosius gingen schärfer gegen pagane Kulte vor als ihre Vorgänger, und Theodosius hat insbesondere nach dem Sieg über den Usurpator Eugenius (394), dem sich viele Senatoren angeschlossen hatten, Druck auf die Aristokratie ausgeübt.

Für Gallien kommt noch ein weiteres Moment hinzu. Im 4. Jahrhundert war Trier Kaiserresidenz (bis 395) und Sitz der Prätorianerpräfektur, d.h. der Spitze der Regionalverwaltung für Gallien, Britannien und Spanien (bis 407). In dieser Zeit hatte die gallische Aristokratie unmittelbar Zugang zum Kaiserhof, konnten gallische Familien neu in den Adel aufsteigen (Ausonius)³³. Anfang des 5. Jahrhunderts wurde die Grenzverteidigung am Rhein aufgegeben. Zum Jahreswechsel 406/407 überschritten Alanen, Vandalen und Sueben den Rhein und brachen in Gallien ein. Seit dieser Zeit war die römische Senatsaristokratie in Gallien weitgehend auf sich gestellt. Und wegen der Situation in den Städten, die ich gleich noch behandle, erwies sich das Bischofsamt vielfach als die Institution, über die noch politisch gehandelt und Einfluß ausgeübt werden konnte. Wiederum läßt sich nicht sagen, wie viele Adlige durch die Aussicht auf das Bischofsamt für das Christentum gewonnen werden konnten. Tatsache aber ist, daß in Gallien für mindestens zwei Jahrhunderte das Bischofsamt zu einer Domäne der Senatsaristokratie geworden ist, die über dieses Amt ihren lokalen Einfluß erhielt und verstärkte. Einige Bistümer wurden geradezu zu einem Erbesitz aristokratischer Familien. Den Bewohnern Galliens konnte dieses Engagement der gallischen Aristokratie nur erwünscht sein; denn der Besitz, das Prestige, die Verbindungen dieser Aristokraten konnten in das Amt eingebracht werden³⁴. Damit wurden aber säkulare westliche Formen von Autorität in die Kirche transportiert; darüber wird noch zu sprechen sein. Und natürlich lag eine große Gefahr für die Kirche auch darin, daß zwischen weltlichem Interesse der großen Gutsbesitzer und kirchlichem der Bischöfe nicht immer sauber unterschieden werden konnte³⁵.

30 LThK³ VIII, 1983, 248. – Vgl. O. WERMELINGER, Rom und Pelagius, Stuttgart 1975.

31 Vgl. Peter BROWN, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972, 183–226.

32 Martin HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien, München 1976.

33 Fifth-Century Gaul. A Crisis of Identity, hg. v. John DRINKWATER u. Hugh ELTON, Cambridge 1992.

34 Werner ECK, Zur Christianisierung in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum, in: Stadt in Oberitalien (wie Anm. 4), 251–262, hier 260f.

35 Ebd., 261.

b) Die Städte

Über das städtische Christentum in Gallien in den ersten 3 Jahrhunderten sind wir äußerst schlecht unterrichtet³⁶. Wir kennen den Bischof Irenaeus von Lyon und das Schreiben der Gemeinden von Vienne und Lyon über das Martyrium von 177. Einige Hinweise finden sich in der Korrespondenz Cyprians von Karthago um die Mitte des 3. Jahrhunderts³⁷. Der nächste sichere Quellenbefund sind die Unterschriftenlisten und Berichte für Synoden im ersten Viertel des 4. Jahrhunderts (Rom 313, Arles 314, Nicaea 325). Dadurch lassen sich 16 gallische Städte als Bischofsstädte nachweisen, für 19 weitere ist der Status als Bischofsstadt wahrscheinlich zu machen³⁸. Für die Zeit um 395 verzeichnet die Karte von Griffe ca. 75 gallische Bistümer. Diese Zahlen könnten der realen Entwicklung in etwa entsprechen. Wir müßten dann davon ausgehen, daß das Christentum in gallischen Städten sich schon im 3. Jahrhundert erheblich ausgebreitet hat³⁹ (wenn auch die Dichte der Ausbreitung nicht mit Südspanien, Nordafrika, geschweige denn den östlichen Provinzen des Reiches Schritt halten konnte).

Über die Formen der Ausbreitung läßt sich nur schwer etwas sagen. Vielfach wird auf eine bedeutende Rolle aus dem Osten stammender Christen und Lyons bei der Christianisierung Galliens hingewiesen⁴⁰. Dagegen hat Eck mit gewichtigen Gründen Einspruch erhoben⁴¹. Auch über die Verbreitung östlicher Kulte in Gallien gibt es unterschiedliche Meinungen. Eine neuere Untersuchung über den Mithras-Kult in den nordwestlichen Provinzen des Imperium Romanum kommt zu dem Ergebnis, daß der Mithras-Kult sich dort konzentrierte, wo Heeresabteilungen lagen⁴². Nun war der Mithras-Kult eine typische Heeresreligion, und man kann aus seiner Verbreitung nicht ohne weiteres auf die Verbreitung anderer orientalischer Kulte schließen. Aber die geringe Verbreitung des Kults in Gallien sollte doch vorsichtig machen gegenüber der Annahme, das Christentum in Gallien verdanke seine erste Ausdehnung wesentlich dem Osten.

Dagegen lassen sich andere Bedingungen benennen, die einer Ausbreitung des Christentums seit dem 2. und vor allem seit dem 3. Jahrhundert förderlich waren – ich spreche hier ausdrücklich von Bedingungen, nicht davon, was im Einzelfall tatsächlich eine »Bekehrung« veranlaßt hat. Zunächst muß erwähnt werden, daß das Christentum nach den ersten allgemeinen Verfolgungen unter Decius und Valerian, d.h. von 249–260, eine lange Friedenszeit durchmachte; die letzte große Verfolgung unter Diocletian und Galerius (303–311) hat sich für Gallien kaum ausgewirkt, da Constantius Chlorus und sein Sohn Constantin, die während dieser Zeit Gallien regierten, die Verfolgungsedikte nur halbherzig durchgeführt haben. Auf der anderen Seite haben die Erschütterungen des 3. Jahrhunderts das innere Leben der Städte stark verändert – wir haben schon davon ge-

36 Vgl. dazu allgemein Louis DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 Bde, Paris 1907–15. – Eric GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque Romaine I*, Paris 1964. – ECK, *Zur Christianisierung* (wie Anm. 34). – Harald von PETRIKOVITS, in: *RAC* 10, 1978, 577–598.

37 Cyprian ep. 68,2,1, vgl. ECK, *Zur Christianisierung* (wie Anm. 34), 253.

38 Vgl. ebd., 252f. und Atlas zur Kirchengeschichte, hg. v. Hubert JEDIN u.a., Freiburg u.a. 1970, Karte 4 mit S. 14*.

39 Vgl. ECK, *Zur Christianisierung* (wie Anm. 34), 253, 256.

40 Z.B. FRENZ, *Town and Countryside* (wie Anm. 16), 37. – VAN DAM, *Saints* (wie Anm. 1), 11. – FERDIÈRE, *Les campagnes en Gaule* (wie Anm. 17), II, 235. – WERNER, *Ursprünge Frankreichs* (wie Anm. 11), 239.

41 ECK, *Zur Christianisierung* (wie Anm. 34), 253–255.

42 E. SAUER, *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire. The Example of Mithras-Cult*, Oxford 1996, 84 Map 1.

sprochen. Die pagane Religion verlor allein dadurch an Bedeutung, daß Tempel und andere für die innerstädtische Kommunikation wichtige Gebäude nicht wieder aufgebaut wurden. Auch unabhängig davon konnten die Feste nicht mehr in der alten Form gefeiert werden; die Stiftungsbereitschaft der städtischen Führungsschichten ließ nach, weil zwar nicht die landwirtschaftliche Produktion insgesamt niederging, wohl aber durch Plünderungen und Beutemachen, schließlich auch durch eine galoppierende Inflation der Gewinn aus den Ländereien gemindert wurde. Zudem wurden die städtischen Führungsschichten zu immer mehr Zwangsdiensten – Liturgien – herangezogen.

Da in Gallien seit um 250 die kaiserliche Autorität zusammenbrach, konnte auch eine weitere Säule innerstädtischer Religiosität, nämlich der Kaiserkult, nicht mehr in der alten Form aufrechterhalten werden. Durch alles dies wurde ein Kern des innerstädtischen Lebens, nämlich der Euergetismus, d.h. der Austausch zwischen städtischen Führungsschichten und der Stadtbevölkerung, getroffen. Die städtische Selbstverwaltung verlor an Gewicht, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß in viele Städte kaiserliche Beauftragte, *curatores rei publicae*, entsandt wurden, die zunächst Kontrollfunktionen wahrnahmen, im 4. Jahrhundert oft zu Spitzen der städtischen Verwaltung wurden.

Jede Gruppenbildung in der Antike war religiös fundiert. Deshalb mußte – auch unabhängig von den zerstörten Tempeln und der geringer werdenden Bedeutung der Götterfeste – die Krise des 3. Jahrhunderts sich auch auf die Religion auswirken. Die alten Götter – so drückt das Stancliffe aus – genügten nicht mehr, um den Menschen in einer Welt, die »bedrohlich groß« geworden war, ein Gefühl persönlicher Zugehörigkeit zu vermitteln⁴³. Ich möchte das nicht so verstanden wissen, daß die Krise des 3. Jahrhunderts und die Christianisierung gallischer Städte in einem unmittelbaren Kausalzusammenhang stehen. Es gab ja auch Alternativen innerhalb der paganen Religion, über die ich im Zusammenhang mit der Führungsschicht schon gesprochen habe. Ohne Bedenken kann man aber wohl sagen, daß die Krisensituation auch dem Christentum neue Chancen bot.

Das gilt zunächst in einem äußerlichen Sinn. Dort, wo christliche Gemeinden bestanden, waren sie im 3. Jahrhundert zu gut organisierten, hierarchisch strukturierten Gemeinschaften herangewachsen, die alle Lebensbereiche ihrer Mitglieder umfaßten und insofern in Konkurrenz mit der städtischen Organisation treten konnten. Die Gemeinden und insbesondere der Bischof kümmerten sich um Gefangene, die z.B. im Gefängnis versorgt wurden, um die Armen der Gemeinde und um Alleinstehende, besonders Jungfrauen und Witwen. Unter seinen Gemeindemitgliedern übte der Bischof eine Schiedsgerichtsbarkeit aus. In besonderen Notfällen wie z.B. Epidemien konnten die Stadtbewohner erleben, daß eine Gemeinde aus ihrem engeren Kreis heraustrat und ihre Hilfe auch allen Stadtbewohnern angedeihen ließ.

Von solchen Aktivitäten her ist das Bischofsbild der Spätantike stark geprägt⁴⁴. Die Kaiser haben von den Bischöfen sogar eingefordert, daß sie sich um Schwache, ungerecht Behandelte, Gefangene kümmerten. Diese Tätigkeiten konnten eine Werbung sein, auch für Städte, in denen noch keine Bischofsgemeinde existierte. Selbst der spätere Kaiser Julian Apostata hat das gesehen, wenn er formulierte: »Da es nämlich, so meine ich, dahin gekommen ist, daß die Armen von unseren Priestern unbeachtet blieben und

43 STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 52.

44 Karl Leo NOETHLICH, *Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, in: JAC 16, 1973, 28–59.

vernachlässigt wurden, haben die gottlosen Galiläer, die das bemerkten, sich auf diese Praxis der Menschenliebe verlegt [...]»⁴⁵.

Das Christentum erhielt aber zweitens im 3. Jahrhundert bessere Chancen, weil nun auch das Zentrum der christlichen Verkündigung, die Heilzusage, stärker eingefordert wurde. Hier konkurrierte das Christentum mit den paganen, aus dem Osten stammenden Erlösungsreligionen. Der Vorteil der christlichen Eschatologie lag vor allem darin, daß in ihr diesseitiges und jenseitiges Leben fest verbunden war⁴⁶ – insofern hatte auch das dargestellte Gemeindeleben eschatologische Bedeutung. Wiederum läßt sich nicht sagen, wie stark im einzelnen diese Tatsache wirkte. Daß aber die Hoffnung auf Heil eine große Bedeutung hatte, ist daran zu erkennen, daß seit dem Ende des 3. Jahrhunderts die Märtyrer, die nach der Überzeugung der Christen durch ihr Martyrium unmittelbar zu Gott gelangten, mächtige Fürbitter (Interzessoren) für das ewige Heil wurden⁴⁷. Deshalb wollte man bei den Märtyrern begraben werden. Die Märtyrerbasiliken, die schon in konstantinischer Zeit außerhalb der Mauern Roms entstanden, sind mit Gräbern übersät; an die Außenmauern schließen sich Begräbniskapellen vornehmer Familien an⁴⁸. Und um 400 schreibt der Dichter Prudentius, daß eine Stadt, die Märtyrerreliquien in ihren Mauern berge, den Zusammenbruch der irdischen Welt nicht zu fürchten brauche, weil sie Christus ihre kostbaren Gaben anbieten könne⁴⁹. Märtyrer garantieren also das Heil einer Stadt. Freilich, in Gallien entsteht ein nennenswerter Märtyrerkult frühestens Ende des 4. Jahrhunderts, entwickelt sich dann aber in außerordentlicher Weise⁵⁰. Was also genau die Ausbreitung des Christentums im 4. Jahrhundert bewirkt hat, wissen wir nicht. Die Zahl der Bischofssitze hat aber kräftig zugenommen.

Manche Forscher meinen, die Bischöfe hätten mit ihrem caritativen Handeln einfach die Funktionen des antiken Euergetismus übernommen. Dem ist entschieden zu widersprechen. Die armen Bürger der antiken Stadt hatten *als Bürger* Anspruch auf Leistungen der Reichen. Armut wurde also immer überlagert und abgesichert durch den politisch-sozialen Bürgerstatus. Deshalb spricht Evelyne Patlagean hier von einer »sozialen Armut«, aus der seit dem 3. Jahrhundert eine »nackte, ökonomische« Armut geworden sei. Die christlichen Armen hatten nicht mehr als Bürger, sondern *als Arme* Anspruch auf Hilfe⁵¹. Die christliche *caritas* ihnen gegenüber war theologisch begründet. Insofern läßt sich am Übergang vom Euergetismus zur christlichen *caritas* eine wichtige Veränderung der antiken Stadt ausmachen.

45 Julian, Briefe griechisch-deutsch, ed. Bertold K. WEIS, München 1973, ep. 48 S. 157.

46 Ramsay MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven/London 1981, 53–57 und 136f., zur Bedeutung, die der Wunsch nach einem jenseitigen Leben hatte.

47 Jochen MARTIN, *Die Macht der Heiligen*, in: *Christentum und antike Gesellschaft*, hg. v. DERS. u. Barbara QUINT, Darmstadt 1990, 440–474, hier 446–448.

48 Vgl. etwa Hugo BRANDENBURG, *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts*, München 1979. – Zur neuen Umgangsbasilika an der Via Ardeatina: Vincenzo FIOCCHI-NICOLAI, *Frühes Christentum bei »Domine Quo Vadis«*, in: *Antike Welt* 29, 1998, 305–310.

49 Peristephanon 4.

50 GRIFFE, *La Gaule chrétienne* (wie Anm. 36), I 131–167.

51 Evelyne PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e–7^e siècle*, Den Haag 1977.

c) *Das Land*

Das Christentum hat seinen Weg weitgehend über die Städte des römischen Reiches gemacht und dabei wesentlich den Charakter einer städtischen Religion angenommen⁵². In Gallien hat es bis zu Martin von Tours auf dem Land kaum Fuß gefaßt⁵³. Das gilt nicht für das ganze Reich. In den ländlichen Regionen Syriens z.B., des kleinasiatischen Phrygien oder auch Nordafrikas fand das Christentum viel eher Eingang. Das wäre nicht verständlich, wenn ausschlaggebend für den Erfolg des Christentums auf dem Lande allein das Problem gewesen wäre, ob es auf bäuerliche Bedürfnisse antwortete. Frend hat die These aufgestellt, daß überall dort, wo schon in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und im 3. Jahrhundert ein ländliches Christentum nachweisbar ist, »dessen Basis Prophetie, dessen Hoffnung eschatologisch war«; eine starke Betonung habe auch auf dem Martyrium gelegen⁵⁴. Diese Ausrichtung des Christentums hing nicht selten von den Vorgängerreligionen ab. Das läßt sich für Afrika und die dortige Saturn-Religion besonders gut zeigen – ich kann das hier aber nicht näher ausführen⁵⁵. Es sind also nicht nur bäuerliche Bedürfnisse, sondern auch die vorchristliche religiöse Situation in Rechnung zu setzen, wenn man nach dem Erfolg der ländlichen Mission fragt.

Die keltische Religion in Gallien, die mit der römischen eine Verbindung eingegangen war, war eine Naturreligion. Man hat die Jahreszeiten gefeiert, Gottheiten in heiligen Eichenhainen und an Quellen (allein im Gebiet der Lingonen wurden 170 Quellen ausgemacht, die als göttliche angesehen wurden⁵⁶) und Muttergottheiten verehrt, die sowohl mit der Fruchtbarkeit der Menschen als auch mit der Fruchtbarkeit in der Natur in Verbindung standen⁵⁷. Das alles war mit der römischen Religion gut vereinbar. Die keltisch-römische Religion antwortete also in der Tat auf besondere Probleme der Bauern. Es ist beobachtet worden, daß seit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert Elemente der alten keltischen Religion wieder stärker hervortraten⁵⁸. Noch um 400 sprachen Bauern in abgelegenen Gebieten keltisch⁵⁹. Wir können hier außer Acht lassen, daß selbstverständlich die keltische und die römische Religion auch andere Bereiche betrafen, z.B. den Krieg. Hier geht es darum, daß wir es bei beiden mit Religionen zu tun haben, die vom Menschen nicht volle Hingabe und Glaube verlangten und dafür Erlösung versprachen, sondern mit Religionen, die bestimmte Handlungen des Menschen einforderten⁶⁰.

Das Christentum als Erlösungsreligion hatte demgegenüber einen schweren Stand. Für Bauern hatte es keine spezifischen Angebote⁶¹. Das, was wir über den Festkreis der Kirche von Tours im 5. Jahrhundert wissen, läßt keine auf die Landwirtschaft ausge-

52 FREND, *Town and Countryside* (wie Anm. 16).

53 FERDIÈRE, *Les campagnes en Gaule* (wie Anm. 17) II, 235.

54 FREND, *Town and Countryside* (wie Anm. 16), 36.

55 Vgl. dazu z.B. W.H.C. FREND, *The Donatist Church*, Oxford 1952.

56 LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 17), 272.

57 STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 47. – WERNER, *Ursprünge Frankreichs* (wie Anm. 11), 171–173.

58 LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 17), 275.

59 STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 47.

60 Die Unterscheidung nach NOCK, *Conversion* (wie Anm. 24), 1–10. – Vgl. STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 51f.

61 Vgl. LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 19), 272. – STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 52.

richteten Feste erkennen⁶². Ein Gott der jüdischen Geschichte war denen kaum verständlich zu machen, die nach einem rettenden Gott in der Natur suchten⁶³.

Wir wissen nicht, wie die Predigt Martins, der bei den Bauern großen Erfolg gehabt haben soll, ausgesehen hat und ob er überhaupt ein Prediger und nicht vielmehr ein »Wundermann« war. Erst in der Folgezeit sind – von Paulinus von Perigueux bis Gregor von Tours – die Wundererzählungen von Heiligen und die Praktiken der Missionare so ausgestaltet worden, daß sie auch die Bauern unmittelbar ansprachen. Als der Bischof von Mende z.B. Bauern seiner Diözese dabei antraf, einem See Opfergaben darzubringen, und er sie nicht davon abhalten konnte, ließ er in unmittelbarer Nähe des Sees eine Kirche errichten und dort Reliquien des hl. Hilarius deponieren. Das half; die Bauern konnten dazu überredet werden, ihre Gaben in der Kapelle niederzulegen⁶⁴. Dennoch bleibt, daß relativ wenige Wunder berichtet werden, die mit dem bäuerlichen Leben zusammenhängen, und daß auch der Märtyrer- und Heiligenkult in den Städten zentriert war. So ist es nicht erstaunlich, daß noch im 6. und 7. Jahrhundert von Päpsten und Synoden darüber Klagen zu hören sind, daß Bauern z.B. in Gallien und Sizilien an der Verehrung von Quellgottheiten festhielten. Umgekehrt wird auf den Synoden kaum thematisiert, wie man den Bauern das Christentum näherbringen kann⁶⁵.

Ich habe bisher von inneren Bedingungen der Mission auf dem Lande gesprochen. Ebenso wichtig sind aber die äußeren. Viele gallische Städte wurden erst im 4. Jahrhundert Bischofssitze. Hier konnte eine gezielte ländliche Mission erst spät einsetzen. Wo es schon früher Bischöfe gab, ist zu fragen, ob sie überhaupt Interesse an einer ländlichen Mission hatten oder nicht mit den Städtlern allgemein das Vorurteil von der *rusticitas* der ländlichen Bevölkerung teilten. Noch bei Caesarius von Arles, d.h. in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, begegnen Äußerungen, die von wenig Verständnis für die Landbevölkerung zeugen⁶⁶. Chorbischöfe für das Land hat es in Gallien nicht gegeben. Die christliche Durchdringung des Landes mußte sich auch deshalb als besonders schwierig erweisen, weil die gallischen *civitates* sehr ausgedehnt waren.

Ein weiteres Hindernis für die christliche Mission war die Siedlungsstruktur auf dem Lande. Die Villen mit ihren abhängigen Bauern werden für die christliche Mission unzugänglich geblieben sein, solange die Villenbesitzer nicht selber zum Christentum übertraten. Das aber geschah, wie wir gesehen haben, in größerem Maße erst an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. Danach wurden auch sog. Villenkirchen gegründet – ich komme noch darauf zurück. Die Ansiedlungen freier Bauern im Bergland waren naturgemäß schwer zu durchdringen.

So blieben als Ansatzpunkte für eine gezielte Mission auf dem Lande vor allem die *vici*, die auch durch ihre Mischbevölkerung – Bauern, Handwerker, Händler – und ihre Verbindungen nach außen am ehesten Chancen für die Aufnahme eines städtisch geprägten Christentums boten⁶⁷.

An den *vici* setzte dann auch Martin von Tours an, und er scheint dabei sehr systematisch vorgegangen zu sein⁶⁸. Die von ihm gegründeten Kirchen lagen relativ weit vom

62 Ebd., 53f.

63 FRENCH, *Town and Country* (wie Anm. 16), 33. – Vgl. STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 53.

64 Ebd., 55f. (vgl. auch 57f.) nach Gregor v. Tours, *In gloria confessorum* 2.

65 STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 59.

66 Susanne BAUMGART, *Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts*, München 1995, 88–90.

67 LE GLAY, *La Gaule romanisée* (wie Anm. 17), 275.

68 Dazu und zum Folgenden STANCLIFFE, *From Town to Country* (wie Anm. 14), 45, 48–51.

Zentrum Tours entfernt. Die archäologischen Befunde lassen freilich nicht überall mit Sicherheit erkennen, ob an den Stellen, an denen Martin Kirchen gründete, tatsächlich ein *vicus* lag (Ciran-la-Latte, Tournon); deshalb ist nicht auszuschließen, daß Martin Kirchen auch als Zentren für die zerstreut wohnende Landbevölkerung errichtet hat. In den folgenden Jahrhunderten verdichtete sich das Netz der *vicus*-Kirchen, so daß man vielleicht auch Initiativen der schon bestehenden *vicus*-Kirchen annehmen kann. Diese waren mit einer differenzierten Hierarchie unter einem Erzpriester ausgestattet und konnten wohl alle an sie gestellten Anforderungen erfüllen. An Zahl wurden sie bald von den Villa-Kirchen und Oratorien übertroffen. In der Diözese Auxerre gab es um 500 neben 8 *vicus*-Kirchen 12 Villa-Kirchen, um 600 war das Verhältnis 13 : 24. Auch in der Diözese Tours müssen von den von Gregor genannten 42 ländlichen Kirchen die meisten Villa-Kirchen gewesen sein. Daran läßt sich zum einen die Bedeutung der Christianisierung der Gutsbesitzer für die Schaffung von Gottesdienststätten auf dem Lande ersehen; zum anderen wurden aber die Villa-Kirchen von der Hierarchie nicht als vollgültige Kirchen betrachtet: Die Gläubigen durften dort nicht die Taufe empfangen und die christlichen Hochfeste mitfeiern. Offenbar war also die Kontrolle des Klerus an den Villa-Kirchen schwierig. Ob hier schon eine Wurzel des Eigenkirchenwesens liegt, lasse ich dahingestellt.

3. Gesellschaftliche und kirchliche Autorität

Martin von Tours war ein Bischof, der auch in seinem Amt sein mönchisches Leben und Verhalten nicht aufgegeben hat. Er war nicht aristokratischer Herkunft und verzichtete auf alle Attribute, die den Status des Aristokraten und den Anspruch auf Macht kennzeichneten: Gepflegte Kleidung, sorgfältiges Aussehen, angemessener Wohnsitz, literarische Bildung etc. Schon bei der Amtsübernahme wurde er deshalb kritisiert. Wohlgemerkt: Hier ging es nicht um ästhetische Fragen, sondern darum, daß die Präsentation des Körpers und des Hauses ein unverzichtbarer Bestandteil aristokratischen Rollenverhaltens war.

Ich gehe hier nicht weiter auf den Episkopat des spätantiken Gallien ein; aber ich möchte noch kurz über einige kulturelle Grundlagen kirchlichen Verhaltens sprechen, auf die m.E. noch nicht genügend hingewiesen worden ist.

Die lateinische Kultur hat ein ganz spezifisches Personen-Verständnis ausgebildet: In vielen lateinischen Texten heißt *persona* schlicht »Rolle«⁶⁹. Dafür gibt es im Griechischen kein Pendant. Jeder Mensch wurde also von seinem Standort und von seinen Funktionen in Familie, Verwandtschaft, Gesellschaft und Staat her begriffen. Wie der Familienvater, die Hausmutter, die Haustöchter und -söhne so hatten auch die Verwandten mütterlicher- und väterlicherseits genau festgelegte Rollen, von denen noch im 4. Jahrhundert die Parentalia des Ausonius zeugen⁷⁰. Das Gleiche gilt für Patrone, Klienten und Magistrate. Weil jeder in der Gesellschaft seinen genauen Platz hatte, waren auch die zentralen römischen Tugenden »Einordnungstugenden«, also etwa *disciplina*, *continentia*, *modestia*, *obedientia*. Die Sozial- und Rechtsbeziehungen sind in Rom hochinstitutionalisiert und objektiviert. Die Griechen haben nie einen Amtsbegriff her-

69 Manfred FUHRMANN, *Persona*, ein römischer Rollenbegriff, in: Identität, hg. v. Odo MARQUARD u. Karlheinz STIERLE (Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, 83–106. – Vgl. Jochen MARTIN, Zwei Alte Geschichten, in: *Saeculum* 48, 1997, 1–20.

70 Maurizio BETTINI, *Familie und Verwandtschaft im antiken Rom*, Frankfurt/New York 1992.

vorgebracht wie den der Römer. Autorität war immer institutionelle Autorität, Amtsautorität. Und sie war immer hierarchisch strukturiert. Ihre Grundlagen waren Besitz und Sozialprestige, aber aktiviert wurden sie eben durch das Amt.

Es würde zu weit führen zu zeigen, wie die westliche Kirche insgesamt diesen Amtsbegriff übernommen hat⁷¹. Aber diese Vorstellung von Autorität macht verständlich, warum die Aristokraten in Gallien das Bischofsamt als Ersatz für weltliche Ämter anstrebten, die ihnen nach dem Zusammenbruch der Reichsorganisation nur noch beschränkt zur Verfügung standen.

In diesen Kontext fügte Martin sich nicht ein. Er blieb auch als Bischof Mönch – und schlimmer noch: Er fiel auch als Mönch und Asket aus dem Rahmen heraus, den nur wenig später in Südgallien Mönchsväter für die Askese setzten. 405 gründete der gallische Adlige Honoratus auf der Cannes gegenüber gelegenen Insel das Kloster Lérins, das in der Folgezeit einen großen Einfluß auf das westliche Mönchtum ausübte. Das Gleiche gilt für die Schriften des Johannes Cassian, der nach ausgedehnten Besuchen verschiedener Mönchslandschaften des Ostens zwischen 410 und 415 in Marseille ein Männer- und ein Frauenkloster gründete. In den Schriften von Lérins und bei Johannes Cassian ist von Martin nicht die Rede⁷². Einer der Gründe dafür liegt sicher darin, daß wir es bei Martin und beim südgallischen Mönchtum mit zwei ganz unterschiedlichen Formen mönchischer Askese zu tun haben. Nach Sulpicius Severus hat Martin alle östlichen Asketen übertroffen. Vor allem in den Dialogen wird er als ein Asket präsentiert, der durch die Formen seiner Askese, durch seine Wunder und nicht zuletzt dadurch, daß er »mitten in der Welt« wirkte, allen östlichen Asketen überlegen war⁷³.

Im südgallischen Mönchtum wurde die östliche Askese zwar als Vorbild begriffen, aber im Hinblick auf das Zölibitentum und die »Erfüllung des vernünftigerweise Möglichen« umgeformt. Vergleicht man, wie es Andreas Grote jüngst getan hat, die Schriften Cassians mit östlichen Mönchsregeln, dann ergeben sich signifikante Unterschiede, von denen ich hier nur einige nenne⁷⁴: Fehlverhalten wird im Osten individuell (z.B. Unterscheidung zwischen absichtlicher und unabsichtlicher Sünde) beurteilt und mit einem sehr differenzierten Instrumentarium und weniger hart als bei Cassian geahndet. Anders als bei diesem können im Osten auch Vorgesetzte bestraft werden. Die von Pachomius und Basilius betonte Schriftkatechese für Mönche kommt bei Cassian ebenso wenig vor wie die Forderung, am Beginn des Mönchslebens Schrifttexte auswendig zu lernen. Gehorsam ist für Cassian die höchste zölibitische Tugend; er ist bedingungslos zu leisten, während im Osten die Regel bzw. die Hl. Schrift als Maßstab und damit auch als Möglichkeit gesetzt werden, Befehle zu hinterfragen.

Wiederum werden wir hier überall auf römische Traditionen geführt, an die sich Martin gerade nicht angeschlossen hat. Der Einzelne ist in ein festes Beziehungsgefüge eingeordnet, das wenig Möglichkeiten für individuelle Rücksichtnahme läßt.

Ich weise auf ein Letztes hin. Auch im Rahmen des gallischen Episkopats wird seit dem 5. Jahrhundert Askese zunehmend zu einer Bedingung für kirchliche Autorität. Sie war es bis zu einem gewissen Grad auch vorher schon – die Vorgeschichte des Zölibats

71 Vgl. zu den Auswirkungen etwa Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.

72 Andreas GROTE, *Anachorese und Zölibium. Das frühe westliche Mönchtum und der Osten*, Diss. masch. Freiburg 1996, 127–135, zeigt, wie man sich indirekt vom Martinismönchtum abgesetzt hat.

73 Ebd., 29–27.

74 Ebd., 175–300.

gehört m.E. in diesen Zusammenhang –, aber unter dem Einfluß der Mönchsbewegung und der zunehmenden Märtyrer- und Heiligenverehrung steigerten sich die Forderungen an die Bischöfe. Das ist auch in der Forschung gesehen worden. Nicht beachtet wurde aber, daß seit dem Beginn der römischen Republik dem römischen Adel Verzichtleistungen als Voraussetzung für Macht und Einfluß selbstverständlich waren⁷⁵: Verzichtet werden mußte auf jede Form von Spontaneität; in Kleidung und Bewegung mußte *gravitas* an den Tag gelegt werden, Leidenschaftlichkeit beim Essen oder beim Geschlechtsverkehr war verpönt. Verzichten mußten die Adligen ferner auf jede Form von Wettkampf – nur der um das politische Amt war erlaubt. Zugunsten der Disziplin mußten emotionale Nahbeziehungen sowohl zur Ehefrau als auch zu jugendlichen und erwachsenen Haussöhnen, zugunsten von Mündeln und Klienten mußte die cognatische Verwandtschaft zurückgestellt werden⁷⁶. Es ist deshalb gar nicht erstaunlich, daß Ambrosius in seiner Schrift *De officiis ministrorum* mehrfach sogar wörtlich Forderungen aus Ciceros *De officiis* übernimmt, nicht zuletzt auch die nach einem virilen Habitus der Kleriker⁷⁷.

Man hat diese Zusammenhänge kaum gesehen, weil der Begriff »Askese« zu sehr auf den kirchlichen Bereich festgelegt war. Löst man sich davon, dann wird vielleicht besser verständlich, warum die Bischöfe des 5. und 6. Jahrhunderts zwar Askeseleistungen für sich in Anspruch nehmen konnten, aber dennoch einen aristokratischen Lebensstil pflegten, teilweise militärische Haudegen waren, ihren Reichtum herausstellten etc. Aristokratische Lebensführung und Ausübung von Einfluß einerseits, Verzichtleistungen andererseits waren schon für den Adel der Republik zwei Seiten *einer* Medaille.

Zwischen der Antike und der christlichen Welt seit der Spätantike gibt es Brüche – wir haben sie uns vor allem an der innerstädtischen Kommunikation deutlich gemacht. Andererseits ist aus der römischen Welt über die kirchliche Hierarchie, ihre Organisation, ihre Autoritätsvorstellungen soviel in das Mittelalter übertragen worden, daß die lateinisch-kulturelle Prägung der Kirche ganz unübersehbar ist. Nicht zuletzt deshalb haben sich die Bischöfe in Gallien auch immer strikt an römische Rechtsvorstellungen geklammert, wenn es darum ging, ihren Status gegenüber den Germanenherrschern zu verteidigen⁷⁸.

75 Vgl. Egon FLAIG, Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel, in: *Historische Anthropologie* 1, 1993, 193–217.

76 BETTINI, Familie (wie Anm. 70), passim. – Zur Rangfolge von Verpflichtungen Gellius V 13.

77 Martin KRÖN, Das Mönchtum und die kulturelle Tradition des lateinischen Westens, Diss. masch. Freiburg 1996, 183–193.

78 Stefan ESDERS, Römische Rechtstradition und merowingisches Königtum, Göttingen 1997.

Martin als Gottesmann und Bischof

1. Der antike Gottesmensch

Zu den elementaren Figuren des religiösen Menschen- und Weltverstehens zähle, so Wolfgang Speyer, der Heros, ein Halbgott mit zumeist einem göttlichen Elternteil¹. Nächst dem Heros kommt der »göttliche Mensch«, der »theíos anér«, über den Ludwig Bieler 1936 eine wegweisende Untersuchung vorgelegt hat und dabei für »die spätere [Antike] und das frühe Christentum das gleiche Bild des göttlichen Menschen«² aufweisen konnte. Dieser göttliche Mensch zeichnete sich durch eine ethisch-asketische Lebensweise und durch Bedürfnislosigkeit aus, lebte nur von spärlicher Nahrung und kleidete sich ärmlich, verzichtete oft auf Schlaf und ganz auf Sexualität; dank solcher Askese hatten sich in ihm Kraft und Wahrheit »wie in einem Gefäße aufgespeichert«³. In hellenistischer wie römischer Welt trat der Gottesmensch als Wundertäter, Krankenheiler, Totenerwecker, Traumdeuter und Visionär auf, zuletzt auch noch als Dichter und Verkünder ethischer Weisheit⁴. Peter Brown zufolge rechnete gerade die Spätantike mit einer »begrenzte[n] Zahl von außergewöhnlichen Menschen, die die »göttliche Macht« auf Erden repräsentierten und mächtig waren, ihr unter den Mitmenschen Geltung zu verschaffen [...] Manche Menschen, so weiß man, sind dem Übernatürlichen stets näher als andere: Ihre Taten und Weisungen sind dem Zweideutig-Zwiespältigen der normalen Gesellschaft enthoben«; kurzum, sie waren »Exponenten »göttlicher Macht«⁵.

2. Der christliche Gottesmensch

Die Gestalt des Gottesmenschen wie die des in der Antike kaum davon unterschiedenen Heros wirkte – wie schon L. Bieler feststellte – auch auf das Christentum ein. Bereits das Alte Testament spricht an 76 Stellen vom Gottesmann, am häufigsten bei den Propheten und allein bei Elischa 29mal. Seine besondere Kraft hat der Gottesmann nicht

1 Wolfgang SPEYER, Art. Heros, in: RAC 14, 1988, 861–877, 862. – Walter BURKERT, Griechische Religion der archaischen und der klassischen Epoche (Religionen der Menschheit 15), Stuttgart u.a. 1977, 315.

2 Ludwig BIELER, Theíos anér. Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Christentum Bd. 1, Darmstadt ND 1976, 145.

3 Ebd., 141.

4 Hans Dieter BETZ, Art. Gottmensch II (Griechisch-römische Antike und Urchristentum), in: RAC 12, 1983, 234–312, 235–288. – Bernd KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 107), Göttingen 1996, 89–118.

5 Peter BROWN, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986, 44–46.

aus sich selbst, sondern von Gott, denn ihn muß er bitten und sich bei ihm verdient machen⁶. Im Neuen Testament erscheinen »Variationen« dieser Vorstellung in der Jesus-Deutung⁷, so daß man von einer »theios anér-Christologie«⁸ gesprochen hat. Vereinzelt findet die Bezeichnung »Mann Gottes« auch Anwendung auf die Apostel bzw. ihre Schüler (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,17)⁹. Wichtiger noch wurde für die christliche Rezeption, daß Jesus seinen Anhängern die für Gottesmenschen typischen Gaben verheißen und sie zu Heilungen und Exorzismen aufgefordert hatte (Mt 10,8; 17,19f; Lk 9,28f). Besonders deutlich geschieht das im ergänzten Markus-Schluß: »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden« (Mk 16,17b–18)¹⁰.

Die Erfüllung dieser Verheißungen in den Heiligen wurde das Zentralthema der mit dem christlichen Asketen- und Mönchtum entstandenen Heiligen-Literatur¹¹. Schon den ägyptischen Einsiedler Antonius († 356) stellt sein Hagiograph Athanasius als Gottesmann (*vir Dei*) dar¹². Die Vollkommenheit der Propheten, der Apostel wie der Märtyrer sind in Antonius verwirklicht, ja derselbe steht in Gemeinschaft mit den Engeln¹³. Seine herausgehobene Stellung hat er sich mittels Askese verdient, die ihm die vollkommene Herzensreinheit erwirkt, weswegen er sich Gott nähern darf und aufgrund seines Verdienstes Außergewöhnliches zu erbitten vermag, sogar Gottes eigene Kraft, die *deifica virtus*¹⁴. So kann Athanasius schreiben: Antonius »betete und wurde so sehr gestärkt, daß er merkte, jetzt mehr Virtus in seinem Leib zu haben, als er vorher gehabt hatte«¹⁵. Eben das ist der Kernvorgang: Beten und daraufhin die göttliche Kraft im eigenen Leib zu verspüren.

Für das Bild des christlichen Gottesmanns ergibt sich ein Doppeltes: Seine besondere Kraft kommt grundsätzlich von oben; sie ist immer verliehene Gottesgabe, befähigt als solche zu Wundertaten und wappnet gegen die Anschläge des Teufels und seiner Dämonen. »Zeichen zu tun, ist nicht unsere Sache, sondern das Werk des Erlösers«, sagt Antonius, »[...] Dämonen auszutreiben, ist eine Gabe des Erlösers, der sie verliehen hat«¹⁶. Die Betonung der Gottgeschenktheit ist die christliche Korrektur gegenüber der heroischen Selbstmacht der Antike¹⁷. Während nämlich »der Heros aus eigener Kraft

6 Willy SCHOTTROFF, Art. Gottmensch I (Alter Orient und Judentum), in: RAC 12, 1983, 155–234, 210–233.

7 BETZ, Gottmensch II (wie Anm. 4), 296–305.

8 Ebd., 288–307.

9 Ebd., 288.

10 Rudolf PESCH, Das Markusevangelium (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2,1.2), Freiburg i.Br. u.a. 1980, 544–559.

11 Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1997, 69–88.

12 Basilius STEIDLE, »Homo Dei Antonius«. Zum Bild des »Mannes Gottes« im alten Mönchtum, in: DERS., Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, hg. v. Ursmar ENGELMANN, Sigmaringen 1986, 54–106.

13 Ebd., 104f.

14 Sehr oft spricht die Vita von *virtus deifica*: Vita Antonii 20,1, lat.-ital., ed. Gerhardus J.M. BARTELINK, Vita di Antonio (Vite dei Santi 1), Verona 1981, 46.

15 Ebd., 30; Üb. Heinrich PRZYBYLA, Athanasius, Vita Antonii, hg. v. Adolf GOTTFRIED, Graz u.a. 1987, 37.

16 Ebd., 80; Üb. ebd., 63.

17 Wolfgang SPEYER, Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte, in: Personenkult und Heiligenverehrung, hg. v. Walter KERBER (Fragen einer neuen Weltkultur 14),

[...] wirkt, bleibt der Heilige, jedenfalls nach der Auffassung der Kirchenschriftsteller, in seinem charismatischen Handeln ganz vom Wirken des transzendenten Gottes abhängig¹⁸.

So sehr indes die wundertätige Virtus als Gottesgabe verstanden wurde, so blieb doch – und das ist das Zweite – eine rigorose Askese die Vorbedingung, denn die himmlischen Gnaden waren nur bei asketischer Höchstleistung zu erlangen. Charisma war eben, wie Peter Brown sagt, »die sichtbare Manifestation einer ebenso sichtbaren asketischen ›Plage‹«¹⁹.

Sobald aber der Asket in den Besitz der Virtus gelangt war, konnte er über sie verfügen und sie nach eigenem Gutdünken anwenden. »Er hatte Macht«, schreibt Peter Brown, »über die Dämonen und damit über die Krankheiten, das schlechte Wetter und die offensichtlichen Störungen einer materiellen Welt gewonnen [...] Seine Gebete allein konnten dem furchtsamen Gläubigen die Tore des Himmels öffnen«²⁰. Nur durfte er sich all dessen nicht selbstmächtig rühmen, mußte vielmehr demütig bekennen: »Auch ich bin nur ein Mensch«²¹. Ganz zu Recht sieht Wolfgang Speyer den Gottesmenschen zwischen zwei Polen: Er »weiß sich in allem nur als Beschenkter und bekennt sich als Sünder«²². Endlich zeichnete sich der christliche Gottesmensch dadurch aus, daß »der Liebes- und damit der Heils- und Segensaspekt [...] im Vordergrund [stand], wie die eigentümlichen christlichen Tugenden der Gottes- und Nächstenliebe, der Demut, des Mitleids und der Barmherzigkeit, der Friedfertigkeit und der Gewaltlosigkeit sowie des Verzeihens erweisen«²³. Straf- und Rachewunder kamen erst in der Spätantike auf und waren, gemessen am Idealtypus, eine Trübung²⁴.

Als christliche Besonderheit ist weiter zu vermerken, daß neben dem *vir Dei* gleichrangig die *famula Dei* stand, die Gottesdienerin.²⁵ Eine Frau in der Rolle des Gottesmenschen war der Antike neu. Peter Brown, der zunächst den Aufstieg des Gottesmannes als »Sieg von Männern über die Frauen« interpretiert hat²⁶, betont neuerdings, daß »in der Kraft des Gebets [...] die Frauen den Männern mehr als gleich« geachtet worden seien²⁷. Christlicherseits hatten eben Frauen wie Männer gleichermaßen Zugang zur Gnade, und so teilte sich auch die göttliche Wunderkraft nicht geschlechtsspezifisch mit. Folglich war es asketischen Frauen möglich, gleich Männern nicht nur verdienstlich zu leben, sondern ebenso die Gotteskraft zu erbitten, diese auch angereichert in sich zu verspüren und wundertätig anzuwenden. Palladius stellt in seiner *Historia Lausiaca* neben den heiligen Vätern eigens auch Frauen dar, »denen Gott die Gnade geschenkt hat, gleiche Mühsale bestehen zu können wie Männer, damit nicht etwa geltend gemacht werde, Frauen seien zu einer vollkommenen Ausübung der Tugend zu schwach«²⁸.

München 1997, 57–120.

18 SPEYER, Heros (wie Anm. 1), 871.

19 BROWN, Die letzten Heiden (wie Anm. 5), 130.

20 DERS., Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike, in: DERS., Die Gesellschaft und das Übernatürliche, Berlin 1993, 21–47, 22.

21 Vita Antonii 48,2 (wie Anm. 14), 98; Üb. PRZYBYLA (wie Anm. 15), 73.

22 SPEYER, Kirchliche Heilige (wie Anm. 17), 60.

23 Ebd., 62.

24 Ebd.

25 Gisela MUSCHIOLE, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (BGAM 41), Münster 1994.

26 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 46.

27 DERS., Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996, 177.

28 Palladius, Historia Lausiaca 41, ed. u. üb. Jacques LAAGER, Zürich 1987, 215.

In den Augen der Mitmenschen mußte der Gottesmensch als reiner Träger überirdischer Kraft erscheinen, weswegen sie ihn bewunderten und zugleich anflehten, ihnen doch von seinen Gottesgaben mitzuteilen. Athanasius rühmt denn auch die von Antonius mildtätig erwiesene Wunderkraft, die sogar der Wunderkraft Jesu gleichgekommen sei:

»Die Bürger der Stadt [Alexandrien] aber strömten alle zusammen, um Antonius zu sehen. Heiden und sogar ihre sogenannten Priester kamen zum Gotteshaus und sagten: »Wir wollen den Mann Gottes sehen«; alle nannten ihn nämlich so. Denn auch dort befreite der Herr durch ihn viele von Dämonen und heilte Geisteskranke. So wollten auch viele Heiden den Greis wenigstens berühren, da sie glaubten, daß ihnen das nütze. Ja wahrhaftig, in wenigen Tagen wurden so viele Christen, wie man sonst nur in einem Jahr verzeichnete [...] Als er wieder abreiste, begleiteten wir ihn; da schrie hinter uns eine Frau: »Bleib, Mann Gottes! Meine Tochter wird von einem Dämon schrecklich geplagt« [cf. Mt 15,21 ...]. Antonius aber betete für sie und nannte den Namen Christi; das Mädchen erhob sich und war gesund, denn der unreine Geist hatte es verlassen«²⁹.

Wie grundlegend die Vorstellung vom verdienstlichen und begnadeten Gottesmenschen für die Heiligen-Viten geworden ist, vermögen auch Zahlen auszuweisen. Severin von Noricum († 482) zum Beispiel erscheint in seiner Vita 37mal als *vir Dei*, je 19mal als *servus/famulus Dei*, 15mal als *sanctus vir*, elfmal als *homo Dei*, je achtmal als *beatus/sanctus vir* und sechsmal als *famulus Christi*³⁰. Gregor der Große bezeichnet den heiligen Benedikt an ungefähr 80 Stellen als *vir Dei*³¹. Wir haben hier zweifellos jenen Terminus, »der wie kaum ein anderer in der biographischen und hagiographischen Tradition der Antike und des frühen Christentums von Bedeutung ist«³².

Eine jüngst vorgelegte Untersuchung kommt für die Kaiserzeit zu dem Ergebnis, »daß die »theios anthropos«-Terminologie eine feste semantische Struktur aufweist«, daß sie aber »keineswegs als Bezeichnung für Gottmenschen oder Göttersöhne benutzt wurde«³³; ja, »in den hier herangezogenen kaiserzeitlichen Texten, seien es Texte paganer oder jüdischer Provenienz, denotiert die Terminologie keinesfalls göttliche Wundertäter«³⁴. Damit mag eine »theios-anér«-Christologie fraglich geworden sein. Nicht aber hat der Autor die Hagiographie miteinbezogen. Verweise auf Athanasius und die Antoniusvita fehlen ebenso wie auf Sulpicius Severus und die Martinsvita. Bei ihnen aber erscheint der thaumaturgische Gottesmann überdeutlich. Wieweit nun diese Gestalt in der Nachfolge der antiken Gottesmenschen und Heroen steht, ist im einzelnen strittig³⁵. Denn einerseits kann gesagt werden, der christliche Märtyrer und Heilige habe sakralrechtlich den Heros beerbt³⁶, und tatsächlich sehen wir die christlichen Märtyrer bald jene orts-

29 Vita Antonii 70,1–71,2 (wie Anm. 14), 136–138; Üb. PRZYBYLA (wie Anm. 15), 94f.

30 Friedrich LOTTER, Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 12), Stuttgart 1976, 78f.

31 Michaela PUZICHA, Vita iusti (dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen, in: Pietas. Bernhard Kötting, hg. v. Ernst DASSMANN u. Karl Suso FRANK (JAC.E 8), Münster 1980, 284–312, 291.

32 Ebd.

33 David S. DU TOIT, Theios anthrōpos. Zur Verwendung von »theios anthropos« und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 91), Tübingen 1997, 401f.

34 Ebd., 405.

35 SPEYER, Heros (wie Anm. 1), 873–875.

36 Heinrich DÖRRIE, Art. Gottesvorstellung, in: RAC 12, 1983, 81–154, 98.

und gruppenbezogene Schutzfunktion ausüben, die zuvor den Heroen zukam. Andererseits verblieb der schon erwähnte Unterschied der Gottverliehenheit der Gnadenmacht und deren segentiftende Anwendung. Wie schon der personal verantwortete Glaube »in der bisherigen Religionsgeschichte etwas Neues« war, so auch der christliche Gottesmensch³⁷. Wegen dieser Andersartigkeit hat übrigens Peter Brown die Parallelisierung von christlichem Heiligen und antikem Gottesmenschen »oberflächlich« genannt: »Der Heilige wird häufig mit dem ›theios aner‹, dem ›göttlichen Mann‹ [...], verwechselt, nur weil beide die Fähigkeit haben, Wunder zu tun. Das ist eine oberflächliche Parallele: Denn während der ›theios aner‹ seine Kräfte immer noch aus einem unergründlichen Gefühl okkulten Weisheit schöpfte [...], bezog der Heilige seine Kräfte von einem Ort, der außerhalb des Menschengeschlechts lag«³⁸.

3. Das geistliche Gefäß und der eingegossene Geist

In seiner maßgeblichen Untersuchung hat Ludwig Bieler die im Gottesmenschen gesammelte Gnade als »wie in einem Gefäß aufgespeichert« bezeichnet³⁹. Den Menschen als Gefäß aufzufassen, ist eine alte religionsgeschichtliche Deutung. »Für den Körper als Behälter des von ihm Umfaßten wird schon in der Antike die Metapher des Gefäßes angewandt«, schreibt Friedrich Ohly⁴⁰. Doch fehlt eine eingehendere Untersuchung.

Im Neuen Testament benutzt Paulus die Vorstellung des Gefäßes zur Bezeichnung der Guten und der Bösen: Sie sind entweder »Gefäß für Reines« oder »Gefäß für Unreines« (Röm 9,21: *vas in honorem* – *vas in contumeliam*) oder auch »Gefäße des Zornes« bzw. »Gefäße des Erbarmens« (Röm 9,22f: *vasa irae* – *vasa misericordiae*). Die Apostelgeschichte bezeichnet Pauli Person als *vas electionis* (Apg 9,15). Zudem wird die Gefäßvorstellung vorausgesetzt in der vielzitierten Römerbrief-Stelle: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen« (Röm 5,5: *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris*). Erneut ist zu beklagen, daß eine Aufarbeitung der Fortwirkung dieser Tradition fehlt. Einzelne Lesefrüchte vermögen immerhin zu verdeutlichen, daß dieser Vorstellungsbereich üblich blieb. Ambrosius († 397) nennt das Fleisch des Sünders ein Gefäß des Teufels⁴¹. Praedestinatus will Paulus nur darum in seinem Werk (432/440) als erwähntes Gefäß gelten lassen, weil er voll apostolischer Verdienste gewesen sei⁴². Nach Meinung des Prosper von Aquitanien († nach 455) werden die Menschen von Schrecken heimgesucht, weil die Gefäße der Erwählung von Schlechtigkeit geleert und mit Gnade angefüllt werden sollen⁴³, und Fulgentius von Ruspe (6. Jh.) erklärt die Bezeichnung *vas electionis* damit, daß Paulus voll göttlicher Liebe gewesen sei⁴⁴. Kann man diese Texte noch als herausgesponnen aus der Bezeichnung *vas electionis* verstehen, so wird Caesarius von Arles († 542) bereits »realistischer«: Jedes Gefäß habe von woanders her

37 SPEYER, Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild (wie Anm. 17), 59–62.

38 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 36.

39 Vgl. Anm. 3.

40 Friedrich OHLY, Art. Haus III, in: RAC 13, 1986, 905–1063, 949.

41 Ambrosius von Mailand, Expositio psalmi CXVIII, 21,11 (CSEL 62), 479⁷.

42 Praedestinatus 3,6 (MPL 53), 642²³.

43 Prosper von Aquitanien, Liber sententiarum 205 (CCSL 68A), 305.

44 Fulgentius Ruspensis, Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II,13,1 (CCSL 91A), 660⁴³³.

seine Einfüllung; so sei in Paulus die Gnade eingefüllt gewesen und darum auch sei er Gefäß der Erwählung genannt worden⁴⁵.

Mit der Gefäß-Vorstellung korrespondiert, daß die Gnade als Flüssigkeit gedeutet wurde. Auch dieser Aspekt ist unerforscht geblieben. Im Vordergrund steht bei der Charis fast ausschließlich ihre primär personale Bedeutung von Wohlwollen, Gunst und Huld⁴⁶. Daß aber Gnade auch als eingegossene Flüssigkeit, als sozusagen flüssiger Geistesstoff aufgefaßt werden konnte, zeigt die schon zitierte Römerbrief-Stelle vom Ausgießen der Liebe in die Herzen, weiter auch die vielverwendete Gebetsbitte: *infunde gratiam*⁴⁷.

4. Martin und andere Gottesmenschen

Sulpicius Severus († nach 406) lieferte mit seiner Vita des heiligen Martin⁴⁸ dem Westen das Erstbeispiel für die *virtutes* eines Gottesmenschen⁴⁹ und wirkte damit auf das ganze Mittelalter ein. Wir sehen dabei, wie sich bereits ein festes Schema herausgebildet hat: Zuerst muß der Gottesmann Martin beten, dann erhält er die Virtus und vermag daraufhin das für unmöglich Gehaltene zu vollbringen.

Vor seiner ersten Totenerweckung »betete der Heilige eine Zeitlang und spürte dann, wie sich ihm durch den Geist eine besondere Kraft des Herrn mitteilte«; darauf »harrte [er] voll fester Zuversicht auf die Wirkung seines Gebetes und den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit«⁵⁰. Tatsächlich regte sich in dem Toten wieder Leben. Natürlich muß Martin betonen, das Wunder »gehe über seine Kraft«⁵¹. Es ist eben zuerst Gottesgabe, aber doch auch die Frucht des Gebetes und des festen Vertrauens. Über solche Gebetsakte berichtet Sulpicius Severus gleich mehrere Male. Für die Kraft zur Vernichtung heidnischer Heiligtümer fastete Martin »unter beständigem Gebet drei Tage lang in Sack und Asche«⁵². Um bei Kaiser Valentinian I. († 375) vorgelassen zu werden, so wissen die Dialoge, »nahm er zu den bekannten Hilfsmitteln seine Zuflucht: er legte ein Bußgewand an, bestreute sich mit Asche, nahm weder Speise noch Trank und betete unablässig Tag und Nacht. Am siebten Tag erschien ihm ein Engel und hieß ihn furchtlos zum Palaste zu gehen [...]«. Der Kaiser wurde, als Martin vor ihm stand, »umgewandelt [und] gestand [...], er habe eine göttliche Kraft an sich verspürt«⁵³. Einmal auch suchte Martin die Bitte um eine Krankenheilung abzuwehren: »Das gehe über seine Kraft«; aber dann griff er doch zu seinen »gewöhnlichen Mitteln« und erreichte die Heilung⁵⁴. Für eine andere Krankenheilung habe der Heilige »sieben Tage und sieben Nächte ununterbrochen« im Beten und Fasten ausgeharrt und endlich das Erbetene er-

45 Caesarius von Arles, Sermones 118,2 (CCSL 103), 492⁷.

46 Heinrich DÖRRIE, Art. Gnade A I, in: RAC 11, 1981, 315–333, 315.

47 Albert BLAISE, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques, Turnhout 1966, 414, § 267.

48 Ivan GOBRY, Saint Martin, Paris 1996.

49 Sulpicius Severus, Vita Martini, Praefatio 5 (SC 133), 250.

50 Ebd., 7,3, 268; Üb. Pius BIHLMAYER, Die Schriften des Sulpicius Severus über den heiligen Martinus, Bischof von Tours (BKV 20), Kempten/München 1914, 29.

51 Ebd., 16,5, 288; Üb. ebd., 39.

52 Ebd., 14,4, 284; Üb. ebd., 37.

53 Ders., Dialogi II, 5,6 (CSEL 1), 186²³; Üb. ebd., 111.

54 Ders., Vita Martini, 16,7 (wie Anm. 49), 288; Üb. ebd., 39.

reicht⁵⁵. In den ›Dialogen‹ wird auch mitgeteilt, daß »die Wundergnade, die eine Zeitlang abgenommen hatte, [...] in doppelter Fülle« wieder[gekommen sei]⁵⁶.

Was Sulpicius sagen will, ist klar: Wenn Martin die himmlische Virtus verfügbar machen will, muß er in beständigem Gebet verharren und unerschütterlich auf Gott vertrauen⁵⁷. Die Gottesbegnadung erfolgt eben strikt im Maß der Askese, und darum muß der Heilige um seine Virtus immer dann fürchten, wenn er »nicht würdig sei, daß Gott durch ihn ein Wunder wirke«⁵⁸. Daß Martin als Bischof nur noch über eine verminderte Wundermacht verfügte, war seinen Amtsgeschäften anzulasten, die nicht mehr genügend Zeit für Askese und Gebet ließen.

Sulpicius Severus steht mit seiner Auffassung von der zu verdienenden und zu verspürenden Gottesgnade keineswegs allein. Um nur ein weiteres Beispiel anzuführen: Die Vita des Caesarius von Arles, die bald nach dessen Tod abgefaßt wurde, kennt genau dasselbe Schema. Der Heilige, von einer Frau um Hilfe für ihren sterbenden Sohn angefleht, »ging indes nicht zum Krankenlager, sondern widmete sich dem Gebet, warf sich dabei gewohnheitsgemäß auf den Boden, wobei er spürte, daß dank seiner Anrufung die göttliche Virtus durch den heiligen Geist anwesend sei [...]«; ein eigens zum Sterbenden abgeordneter Notar kann dann die Wiederbelebung vermelden⁵⁹.

Neben Caesarius kann als spätantikes Parallelbeispiel auch eine Frau angeführt werden: die heilige Genovefa († 502), die im Umbruch zwischen spätrömischer und fränkischer Herrschaft zeitweilig die Geschicke ihrer Stadt Paris bestimmte und auch die Initiative zum Bau einer Basilika über dem Grab des ersten Pariser Bischofs Dionysius († um 249) ergriff⁶⁰. Als dann eines Tages die Bauarbeiter nichts mehr zu trinken hatten, »kniete sie sich auf die Erde und vergoß Tränen; sobald sie spürte, erlangt zu haben, um was sie betete, erhob sie sich, beschloß das Gebet und machte das Kreuzzeichen über das Trinkgefäß. Wunderbar zu sagen! Zugleich war das Gefäß bis oben hin gefüllt«⁶¹. Wir sehen hier bei Genovefa dasselbe Modell von verdienstlichem Gebet und erfahrener Gnade wie bei Antonius und Martin.

In der Forschung hat die Abfolge von verdienstlichem Gebet und verspürter Gnade eigentlich nur unter dem Blickwinkel des augustinisch-pelagianischen Gnadenstreits Beachtung gefunden. So bemerkt Jacques Fontaine, der Herausgeber und Kommentator der Martinsvita in den ›Sources Chrétiennes‹: Daß die Gnade als Verdienst für Askese erscheine, habe die Mönche im augustinischen Gnadenstreit zu Pelagianern stempeln müssen⁶². Tatsächlich konnte Johannes Cassianus († um 430), dem im allgemeinen eine semipelagianische Auffassung nachgesagt wird, schreiben: »Verschieden sind die Gaben und nicht allen wird ein und dieselbe Gnade des heiligen Geistes gegeben, sondern insoweit, wie einer sich in nur Askese und Anstrengung als würdig und geeignet erweist«⁶³. Durch Augustinus' Auffassung, daß Gnade nicht verdient werden könne, mußte sich gerade das Mönchtum tief getroffen sehen, hielt aber dennoch an seiner Askese fest. Daß die Gestalt des Gottesmenschen in der Forschung solange keine Beach-

55 Ders., *Dialogi* III,14 (wie Anm. 53), 212¹⁴.

56 Ebd., 14,1, 211²⁴; Üb. ebd., 141.

57 Vgl. z.B. DERS., *Vita Martini* 13,7f; 26,2 (wie Anm. 49), 280; 312.

58 Ebd., 16,5, 288; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 39.

59 *Vita Caesarii* II,40 (MGH.SRM 3), 472¹⁷.

60 Martin HEINZELMANN/Joseph-Claude POULIN, Art. Genovefa, in: *LexMA* 4, 1989, 1237.

61 *Vita Genovefae* 21 (MGH.SRM 3), 224¹¹.

62 Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin* (SC 134), 621.

63 Johannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* VI,18 (CSEL 17), 125¹⁹.

tung gefunden hat, ist wohl auch darauf zurückzuführen, daß sie dogmatisch bedenklich erschien. Für das Mittelalter bedurfte sie dringend einer durchgehenden Darstellung; das Ergebnis dürfte sein, daß sich in der Gestalt des Gottesmenschen eine Zentralfigur nicht nur der spätantiken, sondern gerade auch der mittelalterlichen Religiosität zeigt.

5. Amt und Virtus

In der Transformation der antiken zur mittelalterlichen Welt darf das von Sulpicius Severus an Martin beschriebene Bischofsideal als weichenstellend angesehen werden. Auszugehen ist davon, daß »es [...] der tradierte Anspruch der Reichsaristokraten [war], ein Monopol auf die zur Herrschaft notwendigen *virtutes* zu haben«⁶⁴. Diese *Virtutes* waren »gebildete« und »aristokratische« Tugenden, die man sich durch Bildung, Studium und Ethik aneignete⁶⁵. Zumal den senatorischen Adel, aus dem viele Beamte kamen, kennzeichneten Tugend, Bildung und vornehme Abkunft⁶⁶. Sofern wir diesen Befund grundsätzlich betrachten, zeigt er ein ganz bestimmtes Rahmenverständnis von Gottes- und Menschenhandeln. Denn seit hellenistischer Zeit hatte man weitgehend säkular gedacht und gehandelt, dabei im Alltag kaum mehr mit dem Wirken göttlicher Kräfte gerechnet, so daß der Mensch selber agieren mußte und sich dafür zu trainieren hatte.

Der hellenistischen Welt war es selbstverständlich, schreibt Albrecht Dihle, »daß man mit der vorurteilsfreien Betätigung des Verstandes in jeder Hinsicht weiterkommt als durch die Befolgung traditioneller, religiös oder sonst wie sanktionierter Verhaltensregeln. Das zeigt sich im schnellen Entstehen großräumiger Produktions-, Handels- und Finanzorganisationen, in der Technisierung der Administration und des Kriegswesens, im großen Aufschwung der Naturwissenschaften, deren Ergebnisse im 3. Jh. v. Chr. oft erst das 19. Jh. n. Chr. wieder erreichte, kurz, in einem ganz modernen anmutenden technisch-wissenschaftlichen Apparat, der noch im römischen Reich zwar nicht weiterentwickelt, aber doch im Wesentlichen beherrscht wurde [...] Der Gewöhnung an eine rationale Gestaltung des äußeren Lebens entsprach das Bemühen um eine ebenso rationale Bewältigung der sittlichen Probleme und die daraus zu erklärende Breitenwirkung der Philosophie«⁶⁷. Dieser Philosophie ging es »nicht um fortschreitende Erforschung der Wahrheit, sondern um die allseitig gesicherte Wissensgrundlage einer rationalen Ethik [...]; durch solche sittlichen Lehren [ist sie] zur bestimmenden Bildungsmacht des hellenistischen Zeitalters geworden«⁶⁸.

Die Philosophie verlangte eine zu höherer Bildung führende Erziehung und ein ständiges geistiges Exerzitium, um die Menschen für alle Lebenslagen zu wappnen⁶⁹. Die auf diese Weise erlangten Fertigkeiten galten als Tugenden, und von hierher erklärt sich die überragende Bedeutung, welche der griechischen *Paideia* in der antiken Welt zukam.

Peter Brown hat nun in Erinnerung gerufen, daß die *Paideia* auch einen entscheidenden Beitrag zum Bestehen des Imperiums leistete. Zu vergegenwärtigen sei die Tatsache, »daß die *paideia* als Vermittlerin zwischen den verschiedenen Segmenten der

64 Bernhard JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen »Antike« und »Mittelalter«, in: HZ 260, 1995, 673–718, 687.

65 Martin HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien (Francia.B 5), München 1976, 22f.

66 Beat NÄF, Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit (Paradosis 40), Freiburg/Schweiz 1995, 1–11.

67 Albrecht DIHLE, Griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Hellenismus, München² 1991, 264f.

68 Ebd., 268.

69 Pierre HADOT, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991.

herrschenden Schicht selbst diente. Sie verband die kaiserlichen Verwaltungsbeamten und den Provinzadel in einem gemeinsamen Elitebewußtsein. Die spätrömische Bildung erzeugte eine bemerkenswerte kulturelle Homogenität⁷⁰. Insbesondere schuf sie den »gemeinsamen Code« für die Beamtenschaft, indem sie die nötigen ethischen Qualitäten für die Administration anerzog, »nämlich [...] Zurückhaltung, Selbstdisziplin, beherrschtes Auftreten und harmonische Rede«⁷¹. Weil gerade auch das spätantike Reich des inneren Verbundes bedurfte und auf entsprechend ausgebildete Autoritätspersonen angewiesen war, wurden eben darum »Politik und *paideia* [...] im 4. und 5. Jahrhundert so eifrig miteinander verknüpft«⁷². Diese Bildung war zunächst aristokratisch nur insofern, als für gewöhnlich allein die gebildeten Schichten sich eine solche leisten konnten.

Von diesem größeren Kontext her ist auf das spätantike Bischofsamt zu schauen. Nachdem sich seit dem 2. Jahrhundert der monarchische Episkopat durchgesetzt hatte, fungierte der Bischof in seiner Diözese als erster Glaubenslehrer, Liturge und Seelsorger, dazu noch als Sachwalter des Kirchenvermögens. Das alles erforderte eine hohe religiöse, moralische und administrative Kompetenz⁷³. Dennoch sollte das Amt nicht hoheitlich geführt werden, sondern immer als Dienst, weswegen auf jederlei Hoheitszeichen verzichtet werden sollte. Als der Bischof Paulos des ostsyrischen Samosata († nach 272) wie ein öffentlicher Hoheitsträger aufzutreten begann, sich nach Beamtenart anreden ließ, mit Gefolge auftrat und sogar einen Thron bestieg, kam es zum Eklat mit den Mitbischöfen⁷⁴. Als dann die Bischöfe seit Konstantin gewisse öffentliche Rechte, so die Schiedsgerichtsbarkeit der *audientia episcopalis* eingeräumt bekamen⁷⁵, erhielt ihr Amt eine teilweise öffentliche Stellung. Nicht, daß sie nach Beamtenmanier aufgetreten wären, vielmehr entwickelten sie ein eigenes Zeremoniell in der Liturgie. Bernhard Jussen hat jüngst auf diese Zusammenhänge aufmerksam gemacht⁷⁶.

Das Bischofsamt erforderte nun auch dementsprechende Kandidaten, die darum bevorzugt aus der gehobenen Schicht gewählt wurden: »Sie gehörten zu den lokalen Honoratioren und bekannten sich stolz zu ihrer vornehmen Geburt und ihrer Bildung«⁷⁷. Man erinnere sich nur zweier berühmter Zeitgenossen des heiligen Martin, nämlich der Bischöfe Augustinus († 430) und Ambrosius († 397). Ersterer, wiewohl kein Aristokrat, darf mit seiner Ausbildung zum Rhetor als klassischer Vertreter der antiken Bildung gelten und avancierte als Bischof zum überlegenen Theologen des Westens⁷⁸; letzterer, abkünftig aus einer hohen Beamtenfamilie, wurde von seinem Verwaltungsposten weg

70 Peter BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem »christlichen Imperium«*, München 1995, 56.

71 Ebd., 60.

72 Ebd.

73 Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart u.a. 1995, 63f.

74 Hans Christoph BRENNECKE, *Zum Prozeß gegen Paul von Samosata: Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 75, 1984, 270–290. – Bernhard JUSSEN, *Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das Römische Reich beendeten*, in: *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, hg. v. Reinhard BLÄNKNER u. Bernhard JUSSEN (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 87f.

75 Karl Suso FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn u.a. 1996, 314f.

76 JUSSEN, *Über »Bischofsherrschaften«* (wie Anm. 64). – DERS., *Liturgie und Legitimation* (wie Anm. 74).

77 BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike* (wie Anm. 70), 154.

78 DERS., *Augustinus von Hippo*, Frankfurt a.M. 1973. – F. VAN DER MEER, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1951.

zum Bischof gewählt, beeinflusste tief die kaiserliche Politik und erwies sich doch auch als Theologe⁷⁹. So sehr diese Bischöfe vom antiken Amtsgedanken herkamen – Ambrosius schrieb das erste »Pflichtenbuch« für Kleriker –, stärker noch nahmen sie den christlichen Dienstgedanken in sich auf und übten in diesem Sinne Askese⁸⁰.

In der gallischen Entwicklung lag nun das Besondere darin, daß die Bischöfe hier regelrechte Herrschaftsrechte erlangten⁸¹. Infolgedessen kam es dazu, »daß die Möglichkeiten, die das Bischofsamt zum Wohle einer *civitas* bot, nur voll auszuschöpfen vermochte, wer sich auf das Ansehen vornehmer Vorfahren und beträchtliches Vermögen stützen konnte, Bildung hatte und Erfahrung in öffentlicher Verwaltungstätigkeit besaß. Es ist kein Wunder, daß die Bischofswürde aus derartigem Blickwinkel wie der krönende Abschluß einer weltlichen Laufbahn im Staatsdienst erschien und eben darum auch angestrebt wurde«⁸². Die hagiographische Literatur über derartige Bischöfe »ist geprägt durch die Vereinigung von Elementen der biographischen Darstellung »öffentlicher Personen« (Amtsträger) nach römischer Tradition mit dem verbindlichen Gedankengut und den Werten oder Tugenden (*virtutes*) der neuen, christlichen Staatsreligion«⁸³. Die Folge war, »daß das 4. Jahrhundert mit der Delegation vielfältiger öffentlicher Aufgaben an die Kirchen eine unerhörte Aufwertung des Bischofsamtes [...] mit sich gebracht hat«⁸⁴. Ein bemerkenswertes Zeugnis für die neuen Anforderungen bietet eine Stellungnahme des vom Rhetor zum Bischof berufenen Sidonius Apollinaris († 480/90) über die Kandidaten einer Bischofswahl in Bourges⁸⁵: Ein Mönch könne nicht gewählt werden, denn dann höre man den Einwand, ein solcher kümmere sich mehr um die Seelen der Menschen bei Gott als um deren Leib bei den irdischen Machthabern; ein zu Bescheidener – so wird unter anderem zu bedenken gegeben – werde verächtlich angesehen, ein zu wenig Gebildeter verlacht, ein zu Einfältiger als grobschlächtig verachtet; ein Kleriker komme wegen der Eifersucht seiner Amtsgenossen nicht in Frage. Der zu empfehlende Kandidat sei als bisheriger Reichsbeamter (*comes*) am besten geeignet, der Kirche zu nutzen, »so daß der Staat in ihm finden kann, was bewunderungswürdig ist, und die Kirche, was erfreulich ist«. Hinzu komme noch das hohe Ansehen seiner Vorfahren, welche in Kirche und Administration höchste Ämter innegehabt hätten, dazu auch die Herkunft seiner Frau aus der Familie des bisherigen Bischofs und die gute Erziehung seiner beiden Söhne. Sieht man bei dieser Wahlempfehlung genau hin, so zeigt sich, daß Sidonius den Akzent von der ethischen und religiösen Qualifikation verschiebt zur Nobilität: »Ganz verzichtete er darauf, etwa Askese nachzurühmen. Statt dessen lobt er in traditionell senatorischer Manier den Werdegang, die Ahnen und die angeheiratete

79 Ernst DASSMANN, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung (Münsterische Beiträge zur Theologie 29), Münster 1965. – DERS., Art. Ambrosius von Mailand (339–397), in: TRE 2, 1978, 362–386.

80 DERS., Ämter und Dienst in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn 1994.

81 Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. v. Friedrich PRINZ (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33), Stuttgart 1988.

82 Rudolf SCHIEFFER, Der Bischof zwischen Civitas und Königshof, in: Peter BERGLAR/Odilo ENGELS, Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 17–39, 21.

83 Martin HEINZELMANN, Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Herrschaft und Kirche (wie Anm. 81), 23–82, 25.

84 Ebd., 33.

85 Sidonius Apollinaris, Epistula 7.9.10.12.16.24.25; ed. André LOYEN, Sidoine Apollinaire, Bd. III (Lettres), Paris 1970, 52–61.

Verwandtschaft«⁸⁶. Und genau diese angeborenen Standesvorzüge sollten mehr und mehr den Ausschlag geben. Dabei mußte sich natürlich die Frage stellen, ob die Aristokratisierung christlich tolerabel sei und sich mit dem geforderten Dienstcharakter vereinbaren lasse. Wir werden sehen, daß die Stoßrichtung der Martinsvita sich unter anderem genau hiergegen richtete.

6. Die religiöse Revolution der Spätantike

In der Spätantike hat sich das Gottes- und Weltverständnis so radikal verändert, daß Peter Brown von einer »religiösen Revolution« gesprochen hat⁸⁷. Eric R. Dodds zufolge ist sogar eine Veränderung des Gesamtrahmens festzustellen: »Die gesamte Kultur der Heiden wie der Christen näherte sich einem Zustand, in dem Religion und Leben umfangsgleich werden sollten und in dem die Gottessuche ihre Schatten über alle anderen menschlichen Tätigkeiten werfen sollte«⁸⁸. Oder um mit Jochen Martin zu sprechen: »Das religiöse Sprechen, die religiöse Interpretation von Phänomenen drängte andere Interpretationen in den Hintergrund«⁸⁹. Schon früher hatte Henri-I. Marrou sogar Augustinus einen »Gebildeten der Verfallszeit« genannt, denn seine Bildung sei »durch ihren religiösen Charakter und durch ihr Anliegen, alle Äußerungen des geistigen Lebens vom Glauben bestimmt sein zu lassen« geprägt; bezeichnend sei »das Vergessen des Griechischen, das Schwinden der Mathematik und des naturwissenschaftlichen Geistes, die Vorliebe für abenteuerliche Spekulation und *mirabilia* [...]«⁹⁰. Das eigentliche »Leitmotiv« dieser »religiösen Revolution« aber möchte Peter Brown im »Aufstieg des Heiligen«⁹¹ wiederfinden, im *virtus*-begabten Gottesmenschen; an ihm hätten sich die alles überdeckenden religiösen Hoffnungen festgemacht.

Folglich ist es wörtlich zu nehmen, wenn Sulpicius Severus über Martins »inneres Leben und den täglichen Lebenswandel« schreibt, daß dessen »Seele immer gen Himmel gerichtet« gewesen sei⁹²; denn vom Himmel kam die *Virtus* und darum der Aufblick und das Gebet. Die mittels Gebet und Askese erlangte *Virtus* vermochte dann schlechthin alles zu bewirken, weckte jedoch auch die Frage, was dann noch Bildung und Amtsqualifikation sollten. Nur insofern zählte eigenes Bemühen, als es diese Gnade zu verdienen galt, und darum das ununterbrochene Gebet und die harte Askese. Sobald aber die *Virtus* erlangt war, ermöglichte sie schier alles und erübrigte weiteres Eigenbemühen. Als Martin einmal, auf einem Strohlager in einer Sakristei ruhend, merkte, daß seine Unterlage Feuer gefangen hatte und spontan einen Versuch zur Selbstrettung unternahm, mußte er einsehen, daß er damit nur einer Teufelslist erlegen war; wirkliche Hilfe bot allein das Gebet:

86 JUSSEN, Liturgie und Legitimation (wie Anm. 74). – NÄF, Senatorisches Standesbewußtsein (wie Anm. 66), 132–165.

87 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 37.

88 Eric Robertson DODDS, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin, Frankfurt 1985, 91.

89 Jochen MARTIN, Die Macht der Heiligen, in: Christentum und antike Gesellschaft, hg. v. DERS. u. Barbara QUINT (WdF 649), Darmstadt 1990, 440–474, 459f.

90 Henri-Irénée MARROU, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn u.a., 2. erg. Aufl. 1995, 75, 451f.

91 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 45.

92 Sulpicius Severus, Vita Martini 26,2 (wie Anm. 49), 312.

»Endlich kehrte ihm die ruhige Überlegung wieder; er erkannte, daß er sein Heil nicht in der Flucht, sondern nur bei Gott finden könne; er ergriff den Schild des gläubigen Gebets, überließ sich ganz dem Herrn und warf sich inmitten der Flammen zu Boden. Wunderbarerweise wichen die Flammen zurück, und Martinus oblag dem Gebet mitten im Flammenkreis unversehrt«⁹³.

Die Wunder in den Dialogen sind durchgehend von solcher Art. Zitiert sei nur noch ein zweites Feuerwunder: Weil es »als wichtigste Regel gilt [...], nach dem Willen des Abtes zu leben, nicht nach eigenem Gutdünken zu handeln«⁹⁴, ist ein junger Mönch bereit, auf Geheiß seines Abtes ins Feuer zu springen: »Ohne Zögern warf er sich mitten in die Flammen. Sofort wichen diese, besiegt durch solch kühnen Glauben, vor ihm zurück«⁹⁵.

Dem Leser will Sulpicius Severus die Einsicht vermitteln, daß jeder wahre Gottesdiener sich gen Himmel richten und sein Äußerstes tun muß, um Gott zu gefallen, damit dieser seine Virtus verleiht, die dann alles weitere zu bewerkstelligen vermag. Martin braucht darum weder Vorsorge zur Feuerverhütung noch besondere Geistesgegenwart, um dem Feuer zu entkommen; notwendig ist allein das Erbitten der Gottesmacht, die, wenn sie erlangt ist, alles bewirkt, eben auch das Feuerlöschen. Wir sehen hier, um nochmals Henri-I. Marrou zu zitieren, »das Ende der klassischen Bildung«⁹⁶ und deren Ersetzung durch Religiosität.

7. Bischofsamt und religiöse Virtus

Den revolutionären Umbruch im Menschen- und Tugendverständnis möchte Sulpicius Severus nicht nur an den Wundern Martins, sondern gerade auch an dessen Bischofsamt verdeutlichen. Im Ergebnis hat er freilich ein kaum lösbares Problem zutage gefördert; denn die Figur des Gottesmenschen in das Bischofsamt hineinzutragen, mußte sich als unmöglich erweisen. Was nämlich Martins virtuelle Überlegenheit ausmachte, resultierte ganz aus seiner Askese, nicht aber seiner Amtsweihe oder einer besonderen Amtsgnade. Ja, schlimmer noch! Sulpicius weiß zu berichten, daß dem Heiligen »während seiner bischöflichen Amtsverwaltung keineswegs die gleiche Wunderkraft zu Gebot gestanden sei, über die er früher seiner Erinnerung nach verfügen konnte«⁹⁷. Die Amtsgeschäfte behinderten ihn sogar beim Gnadenerwerb, und so stellte sich die Frage, ob das Amt nicht eigentlich aus religiösem Interesse zu meiden sei.

Schauen wir uns daraufhin des Sulpicius' Einzelargumentation an. Die immer wieder zitierte Passage aus dem zweiten Dialog liest sich unter dieser Prämisse geradezu programmatisch: »Dort [im Anbau der Kirche] verweilte er [Martin] allein, wie er es gewohnt war. Auf diese Weise machte er es sich möglich, auch im Gotteshaus allein zu sein, während er den Klerikern Freiheit ließ. Diese saßen in einem anderen Raume beisammen, empfingen dort Besuche oder schlichteten Streitsachen; Martinus indes blieb in seiner Einsamkeit bis zur Stunde, da der übliche Gottesdienst für das Volk gehalten werden mußte. Ich möchte hierbei nicht übergehen, daß er in der Sakristei sich niemals des Bischofsstuhles zum Sitzen bediente«⁹⁸. Gewiß, man kann und muß – jedenfalls nach neutestamentlichen Maßstäben – den Verzicht auf den Thron loben. Aber dieser

93 Ders., *Epistula* 1,13 (SC 133), 322; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 57.

94 Ders., *Dialogi* I,10,1 (wie Anm. 53), 161²³; Üb. ebd., 81.

95 Ebd., 18,4, 171⁴; Üb. ebd., 91.

96 Vgl. Anm. 90.

97 Sulpicius Severus, *Dialogi* II,4,1 (wie Anm. 53), 184⁷; Üb. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 108.

98 Ebd., 1,2, 180¹⁸; Üb. ebd., 103.

Verzicht bedeutete doch auch: Martin überließ dem Klerus die anfallenden Geschäfte, um selber zurückgezogen beten zu können und auf diese Weise – wie wir es nun schon oft genug gehört haben – die alles bewirkende Virtus zu erlangen. Infolgedessen brauchte Martin keine Rechtskenntnis, um den Anforderungen der bischöflichen Schiedsgerichtsbarkeit, der *audientia episcopalis*, gewachsen zu sein, kein Theologiestudium, um predigen zu können, kein tägliches Trainingspensum, um ethisch vollkommen zu sein. Seine Virtus verhiess ihm Überlegenheit⁹⁹. Mit ihr erweckte Martin Tote¹⁰⁰, entlarvte ein Märtyrergrab als das eines Verbrechers¹⁰¹, zerstörte heidnische Tempel¹⁰², ließ auf ihn eindringende Bauern erstarren¹⁰³, heilte Kranke¹⁰⁴, trieb Dämonen aus¹⁰⁵, reinigte mittels Kuß einen Aussätzigen¹⁰⁶, erlangte vor dem Kaiser sein Recht¹⁰⁷. Für all das erfloß die Kraft immer wieder aus der gottverliehenen Virtus, die Martin sich erbetet hatte und auf die er fest vertraute.

Kein Wunder, daß Martin gerade bei seinen Amtskollegen Anstoß erregte, weil er bewußt ein Gegenbild abgeben wollte, jedenfalls ist seine Vita ganz daraufhin konzipiert, daß sie »wie ein Gegenentwurf zu diesem Bischofstyp des *cursus honorum*« erscheint¹⁰⁸. Es mußte trotz aller Bescheidenheit provozieren, daß Martin niemals den Bischofsthron benutzte, sondern »auf einem ganz gewöhnlichen Stuhle [saß], so wie ihn das Gesinde benützt«¹⁰⁹. Denn bei aller Demut verweigerte er sich der so lästigen »Beamtentätigkeit«. Lieber übte er Mönchsaskese, die alle Ehre verschmähte, aber auch auf Bildung verzichtete und sogar eine Leib- und Hygieneverachtung einschloß. Eben deswegen meldete sich schon bei der Bischofsberufung Befremden, bezeichnenderweise von Vertretern der »gebildeten« Lebensweise: »Doch einige Laien und besonders mehrere Bischöfe [...] widersetzten sich gewissenlos. Sie sagten, Martinus sei eine verächtliche Persönlichkeit, der bischöflichen Würde sei nicht wert ein Mann von so unansehnlichem Äußern, mit so armseligen Kleidern und ungepflegtem Haar«¹¹⁰. Diese Kritik rührte evident daher, daß die Mitbischöfe für einen neuen Amtskollegen auf Bildung, Studium und Selbstdisziplin achteten und auch politisches Handeln miteingeschlossen sahen.

Im Schlußkapitel erhebt Sulpicius Severus diesen Zusammenstoß ins Paradigmatische: Martins Seelenverfassung war »immer auf Himmlisches gerichtet [...] Seine kluge Beharrlichkeit in Abbruch und Fasten zu beschreiben, seine Meisterschaft im Wachen und Beten, den Eifer, womit er die Nächte wie den Tag verbrachte, dem Dienste Gottes auch nicht einen Augenblick entzog, den er dem Müßiggang oder der Schlichtung von Streitsachen geweiht hätte, den Eifer, womit er sich nur soviel Speise und Trank vergönnte, als die Natur unbedingt erforderte – [...] so groß ist alles an Martinus, daß es sich nicht in Worte fassen läßt. Keine Stunde, kein Augenblick verstrich, wo er nicht dem Gebete obgelegen oder mit Lesung sich beschäftigt hätte. Doch wenn er auch las

99 Näf, Senatorisches Standesbewußtsein (wie Anm. 66), 87f.

100 Sulpicius Severus, Vita Martini 7f. (wie Anm. 49), 266–271.

101 Ebd., 11, 276f.

102 Ebd., 13, 280–283.

103 Ebd., 15, 284–287.

104 Ebd., 16, 286–289.

105 Ebd., 17, 288–291.

106 Ebd., 18, 290–293.

107 BROWN, Aufstieg und Funktion des Heiligen (wie Anm. 20), 21–47.

108 JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« (wie Anm. 64), 701.

109 Sulpicius Severus, Dialogi II,1,3 (wie Anm. 53), 180²⁴; ÜB. BIHLMAYER (wie Anm. 50), 103.

110 Ders., Vita Martini 9,3 (wie Anm. 49), 270–272; ÜB. ebd., 30f.

oder sonst mit einer Arbeit beschäftigt war, ließ sein Geist nie vom Gebete ab [...]»¹¹¹. Und direkt gegen seine Opposition gerichtet: »Häufig weinte er auch über die Sünden seiner offenkundigen Widersacher, die ihn, den weltentrückten, stillen Mann, mit giftiger Schlangenzunge verwundeten. Wir haben in der Tat manche kennengelernt, die mit scheelem Auge sein Tugendleben betrachteten, die an ihm haßten, was sie an sich vermißten und nicht nachzuahmen vermochten. Ja, es ist traurig und beklagenswert: man nannte als seine Gegner – es waren deren freilich nur wenige – allgemein fast nur Bischöfe«¹¹². Martin lebte eben, wie es im ersten Dialog beklagt wird, »mitten im Weltgedränge und im Umgange mit den Menschen, unter zwiespältigen Klerikern und fanatischen Bischöfen«¹¹³. Deswegen aber schuf er sich seine eigene »Inselwelt« in Sakristei und Kloster.

8. Ausblick

Im Ausblick auf die weitere Geschichte ist festzustellen, daß »das Bischofsmodell des Sulpicius Severus historisch verloren« hat¹¹⁴. Verloren hat es zunächst schon wegen des dogmatischen Einspruchs von Augustinus. Er argumentierte mit dem durchgreifenden Heilswillen Gottes, der den kirchlichen Amtsträger nur als Werkzeug benutze, nur als Kanal für die den Gläubigen zufließende Gnade; nicht aber müsse sich die Gnade erst im Sakramentspender wie in einem Gefäß ansammeln, um dann zu den Gläubigen zu gelangen. Das augustininische Modell errang verbindlichen Charakter, und wo immer dogmatisch argumentiert wurde, wurde es als Kirchenlehre proklamiert¹¹⁵. Gleichwohl behielt die Vorstellung vom verdienstvollen Priester durchs ganze Mittelalter Plausibilität¹¹⁶, mußte es doch zu widersinnig erscheinen, daß ein evident sündiger Amtsträger dennoch die Gnade zu vermitteln vermochte. Und weiter noch: Verloren hat das martinische Bischofsmodell eigentlich und vor allem dadurch, daß die in Gallien mit dem Bischofsamt verbundene Stadtherrschaft sich als »besonders stabile politisch-soziale Ordnungsform« durchhielt¹¹⁷ und – so in der Forschung allgemein – den merowingisch-karolingischen wie noch den ottonisch-salischen Reichsbischof präjudizierte¹¹⁸. Insofern hat das martinische Modell tatsächlich historisch verloren. Und dennoch ist es nicht ohne Nachwirkungen geblieben, ja, hat in historischen Schlüsselsituationen sogar bestimmend nachgewirkt. Zu nennen sind vor allem die Bischöfe der von Rom aus bekehrten Angelsachsen; diese lebten für gewöhnlich klösterlich und gewährleisteten dennoch eine regelgerechte Amtsführung. Der Angelsachse Bonifatius, selbst Mönch und mit seinem Klerus quasi-monastisch lebend, hat in der fränkischen Kirche das kanonische Bischofs-

111 Ebd., 26,2f, 312–314; Üb. ebd., 51f.

112 Ebd., 27,2f, 314; Üb. ebd., 52f.

113 Ders., *Dialogi* I,24,3 (wie Anm. 53), 177²; Üb. ebd., 98.

114 JUSSEN, *Liturgie und Legitimation* (wie Anm. 74), 98.

115 Josef FINKENZELLER, *Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik* (HDG IV,1), Freiburg i.Br. u.a. 1980, 55–58.

116 Jean LECLERCQ, *On Monastic Priesthood According to the Ancient Medieval Tradition*, in: *Studia monastica* 3, 1961, 137–155. – Arnold ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 451–453.

117 JUSSEN, *Liturgie und Legitimation* (wie Anm. 74), 78.

118 Reinhold KAISER, *Das römische Erbe und das Merowingerreich* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 26), München 1997, 102f.

amt wiederhergestellt und damit die Grundlage für die mittelalterliche Episkopalverfassung geschaffen¹¹⁹.

FRIEDRICH PRINZ

Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer

Die *Vita* *s. Martini* des Martin-Schülers Sulpicius Severus († nach 400) ist bekanntlich ein hagiographischer Text von paradigmatischer Bedeutung, der noch literarische postliche Bearbeitungen fand, so die metrischen Martinarien des Paulinus von Périgueux und des Venantius Fortunatus (ca. 540–ca. 600). Noch häufiger ist aber der Text der *Vita* *s. Martini* seitens als eine Art „literarischer Steinbruch“ von zahlreichen späteren Hagiographen benutzt worden, so daß Wandlungen aus diesem alten Text zu Topoi des literarischen Epikos wurden. Die *Vita* *Martini* ist die kunterbunteste Schrift der lateinischen Väterzeit schlechthin, auf der das westliche Mönchtum sich gegen den schiefen Übermaßigen Einfluß der älteren oratorischen Mönchtums und dessen Katholik, die *Vita* der Erzbischofen Ambrasio aus der Feder des umstrittenen Kirchenmanns Ambrosius von Mailand, Sulpicius Severus hat er ausdrücklich, daß sein Werk auch überall in Osten gelesen wurde, also ein „Bestandteil“ sei. Ob dem so gewesen ist, läßt sich dahingestellt sein, es gab schon zu Lebzeiten des Autors Kritik an seinem Werk. So auch auf dessen angedeuteter Nähe zur Pläne der Priscillianismus bezogen, dessen gegen sich der Kirchenrat von Agde, kritisch wie er war, abschätzte über die angeblichen Wandlungen Martins aus.

Wie dem auch sei, die *Vita* *Martini* ist und bleibt ein paradigmatischer Text, wie die nachfolgenden Zitate aus ihm in späterer, mittelalterlicher Hagiographie zeigen. Ein Blick in die *Vita* *Martini* der 1888 neuen Edition von Bruno Krusch und Wilhelm Levison beweist dies am besten. Andererseits aber ist die *Vita* *Martini* durchaus wichtig und deshalb ein Thema, weil sie eine Art Verteidigungsschrift des Sulpicius Severus gegen die schon erwähnten Vorwürfe galischer Bischöfe wegen Martins mangelnder und konfessionsloser Haltung in einer für ihn gefährlichen Situation war. Es war aber das grundsätzliche, für die abendländische Kirche wichtige Auseinandersetzung, die der hagiographische Topos nicht darstellbar war, aber deutlich dargestellt werden mußte. Daran soll nachfolgend die Rede sein, beginnen wir mit der Entstehungsgeschichte. Als im Jahre 1912 E. Ch. Baur nach zwei zunächstigen Vorlesungen sein Buch *Die St. Martin von Tours* publiziert, koste er damit eine wichtige, teilweise die bisherige Diskussion über die Bedeutung dieses Heiligen, seine Bekehrungsgeschichte und

¹¹⁹ Eine gründliche Fassung dieses Beitrags ist in Hagiographica 3, 1994, 1–12, erschienen. E. Ch. Baur, *Saint Martin de Tours*, Paris 1912. – Von den älteren Studien dürfte es besonders der *Compte de l'Académie des Inscriptions et des Beaux-Arts* (Paris 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1911, 1912, 1913, 1914, 1915, 1916, 1917, 1918, 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1925, 1926, 1927, 1928, 1929, 1930, 1931, 1932, 1933, 1934, 1935, 1936, 1937, 1938, 1939, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1947, 1948, 1949, 1950, 1951, 1952, 1953, 1954, 1955, 1956, 1957, 1958, 1959, 1960, 1961, 1962, 1963, 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 2681, 2682, 2683, 2684, 2685, 2686, 2687, 2688, 2689, 2690, 2691, 2692, 2693, 2694, 2695, 2696, 2697, 2698, 2699, 2700, 2701, 2702, 2703, 2704, 2705, 2706, 2707, 2708, 2709, 2710, 2711, 2712, 2713, 2714, 2715, 2716, 2717, 2718, 2719, 2720, 2721, 2722, 2723, 2724, 2725, 2726, 2727, 2728, 2729, 2730, 2731, 2732, 2733, 2734, 2735, 2736, 2737, 2738, 2739, 2740, 2741, 2742, 2743, 2744, 2745, 2746, 2747, 2748, 2749, 2750, 2751, 2752, 2753, 2754, 2755, 2756, 2757, 2758, 2759, 2760, 2761, 2762, 2763, 2764, 2765, 2766, 2767, 2768, 2769, 2770, 2771, 2772, 2773, 2774, 2775, 2776, 2777, 2778, 2779, 2780, 2781, 2782, 2783, 2784, 2785, 2786, 2787, 2788, 2789, 2790, 2791, 2792, 2793, 2794, 2795, 2796, 2797, 2798, 2799, 2800, 2801, 2802, 2803, 2804, 2805, 2806, 2807, 2808, 2809, 2810, 2811, 2812, 2813, 2814, 2815, 2816, 2817, 2818, 2819, 2820, 2821, 2822, 2823, 2824, 2825, 2826, 2827, 2828, 2829, 2830, 2831, 2832, 2833, 2834, 2835, 2836, 2837, 2838, 2839, 2840, 2841, 2842, 2843, 2844, 2845, 2846, 2847, 2848, 2849, 2850, 2851, 2852, 2853, 2854, 2855, 2856, 2857, 2858, 2859, 2860, 2861, 2862, 2863, 2864, 2865, 2866, 2867, 2868, 2869, 2870, 2871, 2872, 2873, 2874, 2875, 2876, 2877, 2878, 2879, 2880, 2881, 2882, 2883, 2884, 2885, 2886, 2887, 2888, 2889, 2890, 2891, 2892, 2893, 2894, 2895, 2896, 2897, 2898, 2899, 2900, 2901, 2902, 2903, 2904, 2905, 2906, 2907, 2908, 2909, 2910, 2911, 2912, 2913, 2914, 2915, 2916, 2917, 2918, 2919, 2920, 2921, 2922, 2923, 2924, 2925, 2926, 2927, 2928, 2929, 2930, 2931, 2932, 2933, 2934, 2935, 2936, 2937, 2938, 2939, 2940, 2941, 2942, 2943, 2944, 2945, 2946, 2947, 2948, 2949, 2950, 2951, 2952, 2953, 2954, 2955, 2956, 2957, 2958, 2959, 2960, 2961, 2962, 2963, 2964, 2965, 2966, 2967, 2968, 2969, 2970, 2971, 2972, 2973, 2974, 2975, 2976, 2977, 2978, 2979, 2980, 2981, 2982, 2983, 2984, 2985, 2986, 2987, 2988, 2989, 2990, 2991, 2992, 2993, 2994, 2995, 2996, 2997, 2998, 2999, 3000, 3001, 3002, 3003, 3004, 3005, 3006, 3007, 3008, 3009, 3010, 3011, 3012, 3013, 3014, 3015, 3016, 3017, 3018, 3019, 3020, 3021, 3022, 3023, 3024, 3025, 3026, 3027, 3028, 3029, 3030, 3031, 3032, 3033, 3034, 3035, 3036, 3037, 3038, 3039, 3040, 3041, 3042, 3043, 3044, 3045, 3046, 3047, 3048, 3049, 3050, 3051, 3052, 3053, 3054, 3055, 3056, 3057, 3058, 3059, 3060, 3061, 3062, 3063, 3064, 3065, 3066, 3067, 3068, 3069, 3070, 3071, 3072, 3073, 3074, 3075, 3076, 3077, 3078, 3079, 3080, 3081, 3082, 3083, 3084, 3085, 3086, 3087, 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3093, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099, 3100, 3101, 3102, 3103, 3104, 3105, 3106, 3107, 3108, 3109, 3110, 3111, 3112, 3113, 3114, 3115, 3116, 3117, 3118, 3119, 3120, 3121, 3122, 3123, 3124, 3125, 3126, 3127, 3128, 3129, 3130, 3131, 3132, 3133, 3134, 3135, 3136, 3137, 3138, 3139, 3140, 3141, 3142, 3143, 3144, 3145, 3146, 3147, 3148, 3149, 3150, 3151, 3152, 3153, 3154, 3155, 3156, 3157, 3158, 3159, 3160, 3161, 3162, 3163, 3164, 3165, 3166, 3167, 3168, 3169, 3170, 3171, 3172, 3173, 3174, 3175, 3176, 3177, 3178, 3179, 3180, 3181, 3182, 3183, 3184, 3185, 3186, 3187, 3188, 3189, 3190, 3191, 3192, 3193, 3194, 3195, 3196, 3197, 3198, 3199, 3200, 3201, 3202, 3203, 3204, 3205, 3206, 3207, 3208, 3209, 3210, 3211, 3212, 3213, 3214, 3215, 3216, 3217, 3218, 3219, 3220, 3221, 3222, 3223, 3224, 3225, 3226, 3227, 3228, 3229, 3230, 3231, 3232, 3233, 3234, 3235, 3236, 3237, 3238, 3239, 3240, 3241, 3242, 3243, 3244, 3245, 3246, 3247, 3248, 3249, 3250, 3251, 3252, 3253, 3254, 3255, 3256, 3257, 3258, 3259, 3260, 3261, 3262, 3263, 3264, 3265, 3266, 3267, 3268, 3269, 3270, 3271, 3272, 3273, 3274, 3275, 3276, 3277, 3278, 3279, 3280, 3281, 3282, 3283, 3284, 3285, 3286, 3287, 3288, 3289, 3290, 3291, 3292, 3293, 3294, 3295, 3296, 3297, 3298, 3299, 3300, 3301, 3302, 3303, 3304, 3305, 3306, 3307, 3308, 3309, 3310, 3311, 3312, 3313, 3314, 3315, 3316, 3317, 3318, 3319, 3320, 3321, 3322, 3323, 3324, 3325, 3326, 3327, 3328, 3329, 3330, 3331, 3332, 3333, 3334, 3335, 3336, 3337, 3338, 3339, 3340, 3341, 3342, 3343, 3344, 3345, 3346, 3347, 3348, 3349, 3350, 3351, 3352, 3353, 3354, 3355, 3356, 3357, 3358, 3359, 3360, 3361, 3362, 3363, 3364, 3365, 3366, 3367, 3368, 3369, 3370, 3371, 3372, 3373, 3374, 3375, 3376, 3377, 3378, 3379, 3380, 3381, 3382, 3383, 3384, 3385, 3386, 3387, 3388, 3389, 3390, 3391, 3392, 3393, 3394, 3395, 3396, 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3403, 3404, 3405, 3406, 3407, 3408, 3409, 3410, 3411, 3412, 3413, 3414, 3415, 3416, 3417, 3418, 3419, 3420, 3421, 3422, 3423, 3424, 3425, 3426, 3427, 3428, 3429, 3430, 3431, 3432, 3433, 3434, 3435, 3436, 3437, 3438, 3439, 3440, 3441, 3442, 3443, 3444, 3445, 3446, 3447, 3448, 3449, 3450, 3451, 3452, 3453, 3454, 3455, 3456, 3457, 3458, 3459, 3460, 3461, 3462, 3463, 3464, 3465, 3466, 3467, 3468, 3469, 3470, 3471, 3472, 3473, 3474, 3475, 3476, 3477, 3478, 3479, 3480, 3481, 3482, 3483, 3484, 3485, 3486, 3487, 3488, 3489, 3490, 3491, 3492, 3493, 3494, 3495, 3496, 3497, 3498, 3499, 3500, 3501, 3502, 3503, 3504, 3505, 3506, 3507, 3508, 3509, 3510, 3511, 3512, 3513, 3514, 3515, 3516, 3517, 3518, 3519, 3520, 3521, 3522, 3523, 3524, 3525, 3526, 3527, 3528, 3529, 3530, 3531, 3532, 3533, 3534, 3535, 3536, 3537, 3538, 3539, 3540, 3541, 3542, 3543, 3544, 3545, 3546, 3547, 3548, 3549, 3550, 3551, 3552, 3553, 3554, 3555, 3556, 3557, 3558, 3559, 3560, 3561, 3562, 3563, 3564, 3565, 3566, 3567, 3568, 3569, 3570, 3571, 3572, 3573, 3574, 3575, 3576, 3577, 3578, 3579, 3580, 3581, 3582, 3583, 3584, 3585, 3586, 3587, 3588, 3589, 3590, 3591, 3592, 3593, 3594, 3595, 3596, 3597, 3598, 3599, 3600, 3601, 3602, 3603, 3604, 3605, 3606, 3607, 3608, 3609, 3610, 3611, 3612, 3613, 3614, 3615, 3616, 3617, 3618, 3619, 3620, 3621, 3622, 3623, 3624, 3625, 3626, 3627, 3628, 3629, 3630, 3631, 3632, 3633, 3634, 3635, 3636, 3637, 3638, 3639, 3640, 3641, 3642, 3643, 3644, 3645, 3646, 3647, 3648, 3649, 3650, 3651, 3652, 3653, 3654, 3655, 3656, 3657, 3658, 3659, 3660, 3661, 3662, 3663, 3664, 3665, 3666, 3667, 3668, 3669, 3670, 3671, 3672, 3673, 3674, 3675, 3676, 3677, 3678, 3679, 3680, 3681, 3682, 3683, 3684, 3685, 3686, 3687, 3688, 3689, 3690, 3691, 3692, 3693, 3694, 3695, 3696, 3697, 3698, 3699, 3700, 3701, 3702, 3703, 3704, 3705, 3706, 3707, 3708, 3709, 3710, 3711, 3712, 3713, 3714, 3715, 3716, 3717, 3718, 3719, 3720, 3721, 3722, 3723, 3724, 3725, 3726, 3727, 3728, 3729, 3730, 3731, 3732, 3733, 3734, 3735, 3736, 3737, 3738, 3739, 3740, 3741, 3742, 3743, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3751, 3752, 3753, 3754, 3755, 3756, 3757, 3758, 3759, 3760, 3761, 3762, 3763, 3764, 3765, 3766, 3767, 3768, 3769, 3770, 3771, 3772, 3773, 3774, 3775, 3776, 3777, 3778, 3779, 3780, 3781, 378

FRIEDRICH PRINZ

Das Kirchenverständnis Bischof Martins von Tours und die Verfolgung der Priscillianer^{*}

Die Vita s. Martini des Martin-Schülers Sulpicius Severus († nach 406) ist bekanntlich ein hagiographischer Text von paradigmatischer Bedeutung, der auch literarische poetische Bearbeitungen fand; so die metrischen Martinsviten des Paulinus von Périgeux und des Venantius Fortunatus (ca. 540–ca. 600). Noch häufiger ist aber der Text des Sulpicius Severus als eine Art »literarischer Steinbruch« von zahlreichen späteren Hagiographen benützt worden, so daß Wendungen aus diesem alten Text zu Topoi dieses literarischen Genus wurden. Die Vita Martini ist die *kultpropagandistische Schrift* des lateinischen Westens schlechthin, mit der das westliche Mönchtum sich gegen den scheinbar übermächtigen Einfluß des älteren orientalischen Mönchtums und dessen Kultschrift, die Vita des Eremiten Antonius aus der Feder des streitbaren Kirchenvaters Athanasius, stellte. Sulpicius Severus betont ausdrücklich, daß sein Werk auch überall im Osten gelesen würde, also ein »Bestseller« sei. Ob dem so gewesen ist, bleibe dahingestellt; denn es gab schon zu Lebzeiten des Autors Kritik an seinem Opus, die sich auf dessen angeblich geistige Nähe zur Häresie des Priscillianismus bezog; ebenso sprach sich der Kirchenvater Hieronymus, kritisch wie er war, abschätzig über die angeblichen Wundertaten Martins aus.

Wie dem auch sei: Die *Vita Martini* ist und bleibt ein *paradigmatischer* Text, wie die ungezählten Zitate aus ihm in späterer, mittelalterlicher Hagiographie zeigen. Ein Blick in die Viten-Edition der »SS rerum Merovingicarum« von Bruno Krusch und Wilhelm Levison beweist dies zur Genüge. Andererseits aber ist die *Vita Martini* durchaus *atypisch* und deshalb ein Unikat, weil sie eine Art Verteidigungsschrift des Sulpicius Severus gegen die schon erwähnten Vorwürfe gallischer Bischöfe wegen Martins mutiger und nonkonformistischer Haltung in einer für ihn gefährlichen Situation ist. Es war dies eine grundsätzliche, für die abendländische Kirche wichtige Auseinandersetzung, die mit hagiographischen Topoi nicht darstellbar war, aber deutlich dargestellt werden mußte. Davon soll nachfolgend die Rede sein. Beginnen wir mit der Forschungsgeschichte. Als im Jahre 1912 E. Ch. Babut nach zwei einschlägigen Vorarbeiten sein Buch über St. Martin von Tours publizierte¹, löste er damit eine heftige, teilweise bis heute reichende Diskussion über die Bedeutung dieses Heiligen, seine Rechtgläubigkeit und

^{*} Eine abgeänderte Fassung dieses Beitrags ist in Hagiographica 3, 1996, 1–13, erschienen.

1 E. Ch. BABUT, Saint Martin de Tours, Paris 1912. – Von den älteren Studien Babuts sei erwähnt: Le Concile de Turin (Bibliothèque de la Fondation Thiers 6), Paris 1904, und: Priscillien et le Priscillianisme (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Historiques et Philologiques 169), Paris 1909. – Die Auseinandersetzung mit Babut zusammengefaßt bei J. FONTAINE, Vie de Saint Martin I (SC 133), Paris 1967, 171–210, der allerdings dessen Ansatz nicht gerecht wird, so wie bei C. STANCLIFFE, St. Martin and his Biographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983, passim.

über die Zuverlässigkeit und hagiographischen Absichten seines Biographen Sulpicius Severus aus². Vor allem Babuts These, Martin beziehungsweise Sulpicius Severus seien der christlich-asketischen Sekte der Priscillianer nahestanden, eine These, die Sulpicius Severus' ausdrückliches Zeugnis, er sei *kein* Anhänger des Spaniers Priscillian gewesen³, gleichsam gegen den Strich interpretierte, ist in der Forschung seither sehr kontrovers kommentiert, bekräftigt oder heftig abgelehnt worden, wobei die Kontroverse teilweise auch einen konfessionellen Hintergrund hatte⁴. Inzwischen ist das Problem, ob Martin Priscillianer gewesen ist, etwas in den Hintergrund getreten, unter anderem auch deshalb, weil man mit guten Gründen der Meinung sein kann, daß Priscillian kein Häretiker war, sondern sich durchaus noch innerhalb der damals noch größeren Bandbreite dogmatischer Festlegungen bewegte und sein Asketismus und der seiner offenbar zahlreichen Anhänger sich kaum von der machtvollen radikal-christlichen Strömung unterschied, aus der im Osten wie im Westen des Imperium Romanum sich das Mönchtum entwickelte⁵. Es ist dabei zu bedenken, daß in dieser Epoche, wie die heftigen zeitgenössischen Kontroversen zeigen, manche wichtigen dogmatischen Fragen noch im Fluß waren, so daß es m.E. anachronistisch ist, von späteren und genaueren Distinktionen her für das ambivalente 4. Jahrhundert präzise zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie zu unterscheiden; der Kampf um die Rezeption des Augustinismus bzw. um die Ablehnung des Pelagianismus sowie um die Kompromißformeln des Lériner Semipelagianismus zeigt dies zur Genüge und bekanntlich schwankte auch Rom in seinen dogmatischen Positionen⁶, ganz zu schweigen vom Kaiser in Konstantinopel und dessen wechselnden Positionen im Kampf um den Arianismus.

Wie immer man zu Babuts Thesen stehen mag, in einem Punkte hat er unzweifelhaft etwas Richtiges und Wesentliches erkannt, nämlich die Tatsache, daß Martin und sein Verhalten als Bischof doch irgendwie aus dem Rahmen des Üblichen fallen, und dieser m.E. grundlegenden Einsicht soll im folgenden kritisch nachgegangen werden. Halten wir uns zunächst an gesicherte Fakten, die vom hagiographischen Rankenwerk der To-

2 Die ältere Literatur zu Martin bei R. LORENZ, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, in: ZKG 77, 1966, 1–61. – DERS., Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. I, Lieferung C 1, Kap. 5; § 3, 4, S. 49–54.

3 Die entscheidenden Texte: Sulpicius Severus, Chronica II, 49–51 (CSEL 1), 101–105, und Dialogus II (III), cc. 11–13 (ebd.), 208–211.

4 Zur neueren Literatur: F. PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich, München/Wien 1965, 1988, 19–22, 653. – Zwei wichtige Studien von K. GIRARDET, Trier 385. Der Prozeß gegen die Priscillianer, in: Chiron 4, 1974, 577–608. – DERS., Kaiser, Ketzer und das Recht von Staat und Kirche im spätantiken Trier, in: Kurtrierisches Jahrbuch 24, 1984, 35–52. – STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), die beste und gründlichste Gesamtdarstellung. – S. auch D. VON DER NAHMER, Martin von Tours: Sein Mönchtum – seine Wirkung, in: Francia 15, 1987, 1–41.

5 Zur Kontroverse um Priscillians Stellung in der Kirche seiner Zeit: B. VOLLMANN, Studien zum Priscillianismus, St. Ottilien 1965, 27ff., 40f. – DERS., Art. Priscillianus (5), in: RE Suppl. 14, 1974, 485–559. – LORENZ, Das vierte bis sechste Jahrhundert (wie Anm. 2), 50f. – STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), 265–312, und GIRARDET, Trier 385 (wie Anm. 4). – Ferner H. REIMER/V.C. REIMER, Priscillian und der Priscillianismus in den Akten spanischer Konzilien des 4.–6. Jahrhunderts, in: Klio 71, 1989, 508–515.

6 K. BAUS/E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin d. Gr. (HKG II,1), Freiburg 1973, bes. 97–185. – Vgl. LORENZ, Anfänge (wie Anm. 2), Kap. 6, 54–71. – Zur theologischen Rolle des von beiden Extrempositionen (Augustins radikaler Gnadenlehre einerseits, dem Pelagianismus andererseits) gleichermaßen sich distanzierende theologisch-monastische Zentrum Lérins jetzt ausführlich C. M. KASPER, Theologie und Askese. Die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins, Münster 1991, bes. § 3, 224–290, und STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), 265–277.

poi und von Sulpicius Severus' biographischem Bemühen unabhängig sind, Martin gegen das übermächtige Prestige der orientalischen Mönchsväter und Thaumaturgen gleichsam systematisch aufzubauen. Da ist zum einen die Tatsache, daß ein intensiver, kirchlich geregelter, organisierter Martinskult in Tours erst relativ spät einsetzt, im Grunde erst mit Bischof Perpetuus. Erst unter dessen Episkopat (458/59–488/89) entstand ein organisierter Kult am Martinsgrab, nämlich im Zusammenhang mit jener neuen, großen Basilika, die der Bischof anstelle des kleinen Oratoriums errichten ließ, das Martins Nachfolger, Bischof Brictius, immerhin ein erklärter Gegner Martins, erbaut hatte. Wie entscheidend für das Aufblühen der Martinsverehrung die Initiative des Bischof Perpetuus gewesen ist, geht schon aus der Tatsache hervor, daß Brictius wegen seiner massiven Animosität gegenüber Martin während seines langen Episkopats kaum etwas für dessen Verehrung getan hat; das kleine hölzerne Oratorium für den Heiligen – seinen ehemaligen Abt – war wohl eher eine Art Pflichtübung gegenüber seinem Amtsvorgänger, dessen Ruhm aufgrund der Werbeschriften des Sulpicius Severus offenbar nicht völlig zu ignorieren war. Hinzu kommt, daß nach Martins Tod sein Kloster Marmoutier bei Tours verödete, weil ein Teil der Mönche in die neue Klostergründung des Sulpicius Severus nach Primuliacum abwanderte. Dort entstand eine Kultstätte für die *memoria* des Heiligen. Es ist anzunehmen, daß Brictius' kleines Martins-Oratorium in Tours nichts anderes als eine (widerwillige?) Reaktion auf diese Abwanderung der Martinsverehrung nach Primuliacum gewesen ist; der Bischof wollte Martins Prestige nicht völlig verlieren⁷. Die scharfen Angriffe, die Sulpicius Severus in seinen *Dialogi* gegen Brictius richtet und die während des Episkopats des Attackierten erschienen, lassen jedenfalls deutlich erkennen, daß der hl. Martin zu Lebzeiten eine umstrittene Persönlichkeit gewesen sein muß⁸. Man hat die Schwierigkeiten Martins mit dessen relativ einfacher Herkunft aus einer Soldatenfamilie in Verbindung gebracht, und ganz von der Hand zu weisen ist dies nicht, wenn auch – wie noch zu zeigen sein wird – die soziale Herkunft von Bischöfen in einem allgemeineren Kontext zu sehen sein dürfte⁹. Festgehalten sei aber schon an dieser Stelle, daß mit dem 4. Jahrhundert bereits der Einstieg zahlreicher Personen aus dem senatorischen Adel und der Aristokratie in die hohen kirchlichen Laufbahnen erfolgte, ein sozialgeschichtlicher Vorgang, der nicht ohne Folgen für Stellung und Selbstverständnis der Kirche seit der «konstantinischen Wende» bleiben konnte: Der Trend zur »Herrschaftskirche«, wie sie dann das Mittelalter weiter ausbil-

7 L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Rom 1983, 525ff. und passim. – Zum Zusammenhang zwischen der Martins-Memoria in Primuliacum und dem Martins-Oratorium des Bischofs Brictius vgl. ebd., 107ff. – F. PRINZ, *Hagiographische Texte über Kult- und Wallfahrtsorte: Auftragsarbeit für Kultpropaganda, persönliche Motivation, Rolle der Mönche*, in: *Hagiographica* 1, 1994, 17–42, hier 21f. – Zur Martinsbasilika des Perpetuus: Sidonius Apollinaris, *Epist.* IV, 18 (MGH.AA 8), 69.

8 Sulpicius Severus, *Dialogus* II (III), c. 15 (CSEL 1), 213f. wirft Brictius nicht nur schwere moralische Mängel vor, sondern berichtet auch ein Wort des Heiligen, das Brictius dem Judas gleichstellt. PIETRI, *Tours* (wie Anm. 7), 103f., verharmlost die schweren Differenzen zwischen Martin und Brictius, wenn sie als Gegenbeweis die Nachricht Gregors von Tours, *Historia Francorum* II, 1 (MGH.SRM 1), 37, anführt, Martin selbst habe bei Gott die Nachfolge des Brictius als Bischof erwirkt. Diese Nachricht hat aber kaum Beweiskraft, weil sie erst fast 200 Jahre nach Martin entstand und Gregor – bei aller Kritik an demselben – sicher kein Interesse hatte, die problemlose Nachfolge des Brictius in Frage zu stellen. – Zur Kultpropaganda und «Werbewirkung» der Schriften des Sulpicius Severus vgl. W. BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1, Stuttgart 1986, 206ff.

9 Siehe unten, S. 52 mit Anm. 10ff.

dete, ist unverkennbar¹⁰. Die Tatsache, daß manche Bischöfe (*nonnulli ex episcopis*) aristokratischer Herkunft Martin feindlich gesinnt waren und daß sein Nachfolger Briccius zu diesen gehörte, geht schon aus dem Bericht des Sulpicius Severus hervor, wonach dieser schon als Mönch sich in Kloster Marmoutier, d.h. unter den Augen des Heiligen, Pferde und Diener hielt, also offensichtlich der Oberschicht entstammte¹¹. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Oberschichtenaspekt der Kritik an Martin: Er sei des Bischofsamtes unwürdig, weil er häßlich sei, schmutzige Kleidung trage und ungepflegtes Haar habe. Auch wenn es für solche Ablehnung klassische und christliche Vorbilder gibt, wird man diese Haltung schon im Hinblick auf die negative Charakterisierung des Briccius durch Sulpicius Severus nicht als nur topisch abtun können¹².

Bislang war eher pauschal oder – gemäß der Quellenlage – nur allgemein von Martins Differenzen mit seiner kirchlichen Umwelt die Rede, ein Befund, der sich vor allem aus den allgemeinen polemischen Bemerkungen speist, die sein Biograph Sulpicius Severus bewußt in seine Vita des Heiligen eingeführt, ja geradezu »montiert« hat. Wesentlich konkreter sehen die Dinge aus, wenn man sich dem Autor Sulpicius Severus in seiner Chronik, den Briefen und den *Dialogi* zuwendet. Hier läßt sich m.E. für das kirchliche Selbstverständnis des Heiligen aus dem Volke Grundsätzliches herausarbeiten. Den Anlaß hierfür gibt vor allem der Testfall seines Verhaltens beim Prozeß gegen Priscillian und seine Anhänger, ein Fall, der die Kirche des Westens – Rom eingeschlossen – in Turbulenzen brachte, die weit über das Maß dessen hinausgehen, das man bei einer Auseinandersetzung mit einer christlichen Sekte erwarten kann. Es waren vor allem die grundsätzlichen kirchenpolitischen Fragen, die der Priscillianismus aufwarf, Fragen, die den Turoner Heiligen aufs tiefste erregt haben müssen, wenn er es sogar auf einen radikalen Bruch mit den anderen Bischöfen ankommen ließ.

Worum ging es in dieser Auseinandersetzung innerhalb der Kirche, die den traurigen Ruhm beanspruchen darf, die erste Verfolgung von Christen durch Christen zu sein?

Ohne näher auf die theologischen Streitfragen um die extrem asketische, paulinisch beeinflusste Glaubensgemeinschaft der Priscillianer eingehen zu können, sei hier der konkrete Verlauf des Schismas skizziert¹³. Auf einer Synode spanischer und aquitanischer Bischöfe, die im Oktober 380 in Saragossa stattfand, werden acht Beschlüsse gefaßt, die sich unter anderem dagegen wenden, daß sich jemand ohne Zustimmung der

10 A. ROUSSELLE, Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle, in: *Melanges de l'École française de Rome*, in: *Antiquité* 89, 1977, 333–370. – Für Gallien vgl. M. HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert, München 1967. – Zu Methodenfragen L. NOETHLICH, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, in: *JAC* 16, 1973, 28–59. – STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), bes. 265ff.

11 Sulpicius Severus, *Dialogus* II (III), c. 15 (CSEL 1), 213.

12 Sulpicius Severus, *Vita Martini* (I), c. 9 (SC 133), 270–273 und Ders., *Dialogus* II (III), c. 15 (CSEL 1), 213f. – *Vita Martini* II (Kommentar von J. FONTAINE) (SC 134), Paris 1968, 649f. – Bezeugt wird die Feindschaft zwischen Briccius und den Martins-Anhängern auch durch die Tatsache, daß Bischof Lazarus von Aix und Bischof Proculus von Marseille auf dem Konzil von Turin (398/401) Briccius anklagten. C. JULLIAN, *Remarques critiques sur la vie et l'oeuvre de saint Martin*, in: *REA* 25, 1923, 234–250, hier 248.

13 Für die Einzelheiten sei verwiesen auf: BABUT, *Saint Martin* (wie Anm. 1). – LORENZ, *Anfänge* (wie Anm. 2). – BAUS/EWIG, *Reichskirche* (wie Anm. 6). – Ferner W. SCHATZ, *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, phil. Diss. Freiburg masch. 1957, der den Priscillianismus in eine Entwicklung stellt, die von der alexandrinischen kirchlichen Gnosis zum Mönchtum führt (S. 192), und besonders auf die letzte ausführliche Darstellung bei STANCLIFFE, *St. Martin* (wie Anm. 1), und GIRARDET, *Trier* 385 (wie Anm. 4).

kirchlichen Autoritäten »Lehrer« nennt; daß bei Zusammenkünften von Frauen und Männern gewisse Schriften gelesen und Vorträge religiöser Art ohne kirchliche Genehmigung gehalten werden und daß die Eucharistie aus der Kirche mit nach Hause genommen werde¹⁴. Ohne daß Namen genannt werden, richten sich diese Beschlüsse eindeutig gegen den reichen, hochgebildeten, aristokratischen Laien Priscillian und dessen Anhänger, die sich schon mit der Taufe zur radikalen Absage an die Welt und zur Hingabe an Christus in Armut und Keuschheit verpflichteten. Die Nähe zum mönchischen Lebensideal liegt auf der Hand. In Priscillians Glaubenswelt spielten auch die von der Kirche ausgeschiedenen apokryphen Evangelien eine nicht unwichtige Rolle. Er muß nach der gleichermaßen positiven wie kritisch-distanzierten Schilderung des Sulpicius Severus eine asketische, charismatische Persönlichkeit gewesen sein. Er verstand sowohl Aristokraten als auch das Volk zu gewinnen und zog sogar einige spanische Bischöfe auf seine Seite¹⁵. Damit hatte aber Priscillian, der immer wieder auf seiner Katholizität beharrte, die Grenze des Möglichen überschritten und die Autorität der Kirche und ihre Einheit in Frage gestellt; womit die Auseinandersetzung eskalierte. Der alte Gegensatz zwischen Kirchenamt und Charisma, der seit der »konstantinischen Wende« zwangsläufig in fast allen innerkirchlichen Auseinandersetzungen ein immer stärkeres Gewicht bekam, erhielt durch das Einschwenken der spanischen Bischöfe Instantius und Salvian auf die Lehre Priscillians denn auch eine neue Qualität: Es drohte ein Schisma, womit Rom zur Stellungnahme aufgefordert war. Wegen der raschen Ausbreitung der Glaubensgemeinschaft Priscillians wandte sich der spanische Metropolit Hydacius von Merida an Papst Damasus (366–384), der dann offenbar die Synode von Saragossa anregte, aber in seinem Antwortschreiben an Hydacius darauf hinwies, daß niemand verurteilt werden dürfe, ohne gehört zu werden¹⁶. Dies geschah noch zur Zeit des Kaisers Gratian (383), denn Hydacius von Merida schaltete nun von sich aus die staatliche Autorität, nämlich den Usurpator und Trierer Kaiser Magnus Maximus (seit 383) ein, wobei er eine maßlose Kampagne gegen die Priscillianer vom Stapel ließ, die selbst schwerste persönliche Verleumdungen nicht scheute, wodurch er – wie Sulpicius Severus treffend formuliert – »unter das eben entstehende Feuer noch eine Fackel legte¹⁷«. Nach einer neuerlichen Synode in Bordeaux appellierte Priscillian nun seinerseits an den neuen Trierer Kaiser Magnus Maximus, was sich als schwerer Fehler erwies, denn damit hatte

14 Texte bei J. VIVES, *Concilios Visigoticos y Hispano-Romanos*, Barcelona/Madrid 1963, 16–18.

15 Die distanzierte Schilderung Priscillians bei Sulpicius Severus, Chron. II, 46 (CSEL 1), 99f.: [...] *Priscillianus est institutus, familia nobilis, praedives opibus, acer, iniquus, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non pravo studio corripisset optimum ingenium: prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret. uigilare multum, famem ac sitim ferre poterat, habendi minime cupidus, utendi parcissimus. sed idem uanissimus et plus iusto inflator profanarum rerum scientia: quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est. is ubi doctrinam exitiabilem aggressus est, multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem. ad hoc mulieres nouarum rerum cupidae, fluxa fide et ad omnia curioso ingenio, cateruatim ad eum confluebant: quippe humilitatis speciem ore et habitu praetendens honorem sui et reuerentiam cunctis iniecerat [...]*. – Mit Recht ist darauf verwiesen worden, daß asketisches Leben, welches sich auch als »Lebensstil« bei Priestern und Bischöfen findet, nicht schon auf institutionalisiertes, d.h. geregeltes Mönchtum schließen läßt, vgl. D. KÖNIG, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit*, St. Ottilien 1985.

16 Priscillian, Liber ad Damasum episcopum (CSEL 18), 35.

17 Sulpicius Severus, Chron. II, 46 (CSEL 1), 100: *is [sc. Hydacius] uero sine modo et ultra quam oportuit Instantium sociosque eius lacessens, facem quandam nascenti incendio subdidit, ut exasperauerit malos potius quam compresserit.*

nun auch er selbst, entgegen kirchlicher Tradition und päpstlicher Weisung, die weltliche Gewalt ins Spiel gebracht. Beim folgenden Prozeß in Trier klagten ihn die feindlichen Bischöfe wegen Manichäismus, Magie und angeblicher Teilnahme an gewerblicher Unzucht sowie wegen persönlicher sittlicher Verfehlungen – sicher zu Unrecht – an. Man fällte ein Bluturteil: Priscillian und sechs seiner Anhänger wurden 385 hingerichtet¹⁸. Daß nach dieser Katastrophe Priscillian, in seine Heimat überführt, als christlicher Märtyrer gefeiert wurde und dies einen neuen Aufschwung seiner Glaubensgemeinschaft brachte, die erst im 6. Jahrhundert erlosch, beweist die Stärke und weite Verbreitung der Sekte, die sich selbst als asketischer Teil der Gesamtkirche verstand.

Aufschlußreich und für das kontroverse Kirchenverständnis der Zeit charakteristisch war die Reaktion auf das Trierer Bluturteil und die anschließenden Verfolgungsmaßnahmen. Es wurde überwiegend abgelehnt. Noch vor der Hinrichtung hatte der große Metropolit des Westens, Ambrosius von Mailand, bei einem Besuch der Kaiserresidenz Trier es ostentativ abgelehnt, Verkehr mit jenen kaiserlichen Bischöfen am Hofe zu pflegen, die den Tod der Priscillianer gefordert hatten; dies zog ihm die Ungnade des Kaisers zu, paßt aber zu der Linie des Kirchenfürsten in der Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, die er auch im Falle der Kirchenbuße Kaiser Theodosius' I. durchhielt. Man hat jedoch auch die Möglichkeit erwogen, ob nicht Ambrosius' strikte Ablehnung des Trierer Prozesses auch eine sehr politische Seite besaß, insofern der Kirchenvater, ein »homo politicus« ersten Ranges, hier die Partei Kaiser Valentinians II. zu vertreten hatte, des erbitterten Gegners des Trierer Usurpators Magnus Maximus¹⁹. Wahrscheinlich hat Papst Siricius (384–399) beim Kaiser einen Bericht über den Trierer Prozeß angefordert, denn dieser sandte ihm die Unterlagen und versicherte dem römischen Oberhirten, daß das Urteil nach einem einwandfreien Verfahren und gemäß dem Geständnis der Angeklagten gefällt worden sei²⁰. Dies half aber wenig, denn aufgrund der allgemeinen Empörung wohl der Mehrheit der Bischöfe verlor Hydacius sein spanisches Bistum, da er als Anstifter der Verfolgung galt²¹. Selbst dem Bischof Felix von Trier, obwohl er kein Mittäter gegen Priscillian war, verweigerten zahlreiche Bischöfe Galliens die Gemeinschaft, weil er von Mitschuldigen des Hydacius geweiht worden war, ein Verhalten, das sowohl von Papst Siricius als auch von Ambrosius von Mailand gebilligt wurde²². Allerdings währte die allgemeine Sympathiewelle für die Priscillianer und ihre Märtyrer nicht allzu lange, denn auf der Synode von Toledo (zwischen 397 und 400), die sich erneut intensiv mit dieser Glaubensgemeinschaft befaßte, kam es zu Amtsenthebungen von mehreren spanischen Bischöfen, die dem Priscillianismus nahestanden. Unter Papst Leo dem Großen (440–461) scheint die Sekte nur noch in abgelegenen Regionen Galiciens weitergelebt zu haben. Das war sicher kein Zufall, denn Leo der Große, ein energischer Verfechter des römischen Primatsanspruchs, hatte in Rom unter Anwendung der Folter scharf gegen die Manichäer durchgegriffen, wobei er wohl die Trierer Vorgänge des Jahres 385 mit im Auge hatte. Jedenfalls blickte er 447 mit Ge-

18 P. STOCKMEIER, Das Schwert im Dienste der Kirche, in: Festschrift für Alois Thomas. Archäologische, kirchen- und kunsthistorische Beiträge zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 18. Januar 1966, dargeboten von Freunden und Bekannten, Trier 1967, 415–428.

19 Ambrosius, Epist. 30,12 (Maur. 24) (CSEL 82), 214f. – Zur politischen Seite von Ambrosius' Verhalten vgl. STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), 278.

20 Maximus Augustus, Ad Siricium ep. 40 (CSEL 35), 91.

21 Sulpicius Severus, Chron. II,51 (CSEL 1), 104.

22 E. GRIFFE, La Gaule chrétienne I, Paris 1964, 328f.

nugtuung auf den Priscillianerprozeß zurück und pries die »segensreiche Strenge« der dort gefällten Bluturteile²³.

Doch zurück in die Jahre 383/85 ins kaiserliche Trier des Magnus Maximus. Wie hat sich in dieser Situation Bischof Martin von Tours verhalten, einer Situation, die dogmatisch und kirchenpolitisch gleichermaßen brisant war und obendrein sich als Prüfstein erweisen sollte, ob und in welcher Weise die »konstantinische Wende« und ihre schrittweise zutage tretenden, unausweichlichen Folgen die Kirche selbst und das Kirchenverständnis ihrer Repräsentanten beeinflussen oder gar schwerwiegend verändern würden.

Es ist – wie schon erwähnt – viel darüber diskutiert worden, ob Martin bzw. sein Biograph Sulpicius Severus dem Priscillianismus zumindest nahegestanden haben. Die distanzierten Textstellen des letzteren über Priscillian und das Verfahren gegen ihn sprechen aber m.E. gegen eine solche Annahme, besonders sein kritisch abwägendes Urteil über die Ereignisse: Sulpicius Severus mißfielen sowohl die Beschuldigungen als auch die Ankläger; den letzteren ging es nach seiner Meinung weniger um den gerechten Kampf gegen Häresie als um die Vernichtung des Gegners. Hinsichtlich der fragwürdigen moralischen Qualität des Hauptanklägers unter den Bischöfen, Hydacius, läßt der Autor allerdings keinen Zweifel offen²⁴.

Was nun Martin selbst anbelangt, der bei der generellen Auseinandersetzung zwischen bischöflicher Amtskirche und asketisch-charismatischem Mönchtum als Mönchs-bischof gleichsam »zwischen zwei Stühlen« geriet²⁵, so wurde seine Haltung gegenüber Priscillian und seiner Glaubensgemeinschaft einerseits dadurch bestimmt, daß er deren Asketismus von seiner eigenen Lebenspraxis her bejahte. Andererseits waren bis zum Prozeß seine Beziehungen zum Kaiser Magnus Maximus und dessen frommer Gattin in Trier offensichtlich positiv. Jedoch gegen die am Kaiserhof agierenden und gegen die Priscillianer hetzenden Bischöfe war er offenbar machtlos. Mehr noch, Martin selbst geriet in den Verdacht, Häretiker zu sein. Obwohl Martin nach dem dramatischen Bericht des Sulpicius Severus sein ganzes charismatisches Gewicht beim Kaiser in die Waagschale warf, konnte er das Bluturteil gegen die Priscillianer nicht verhindern, aber offensichtlich etwas gegen die weiter ausgreifenden Verfolgungen tun²⁶. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß es bei der staatlich angeordneten Verfol-

23 Leo der Große, Epist. 15 ad Turribium Asturicensem episcopum (MPL 54), Sp. 679 B (Ball. 696): *Merito patres nostri, sub quorum temporibus haeresis nefanda prorupit, per totum mundum instanter egere ut impius furor ab universa Ecclesia pelleretur: quando etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem ejus cum plerisque discipulis legem [sic! – sc. legum] publicarum ense prosternerent.* – GIRARDET, Kaiser (wie Anm. 4), 50.

24 Sulpicius Severus, Chron. II,50 (CSEL 1), 103: *Ita omnes, quos causa inuoluerat, ad regem [sc. Maximum] deducti. secuti etiam accusatores Ydacius et Ithacius episcopi, quorum studium super expugnandis haereticis non reprehenderem, si non studio uincendi plus quam oportuit certassent. ac mea quidem sententia est, mihi tam reos quam accusatores displicere, certe Ithacium nihil pensi, nihil sancti habuisse definitio: fuit enim audax, loquax, impudens, sumstuosus, uentri et gulae plurimum impertiens.* – Zur Charakteristik Priscillians vgl. oben (Anm. 15).

25 STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), 289ff. und besonders das Kap. »Jerome, Vigilantius, and the Dialogues«, 296–312 (Kritik des Hieronymus an Martins Mönchtum etc.!); Vita Martini (I), c. 20, 1–8 (SC 133), 295–299, und besonders Dialogus I (II), c. 6 (CSEL 1), 187: *hic [sc. Maximus] Martinum saepius euocatum receptumque intra palatium uenerabiliter honorabat: totus illi cum eo sermo de praesentibus, de futuris, de fidelium gloria, de aeternitate sanctorum, cum interim diebus ac noctibus de ore Martini regina pendeat [...].* – Über Martins Verhältnis zum Kaiser vgl. J. MATTHEWS, Western Aristocracies and Imperial Court A. D. 364–425, Oxford 1975, 155–160. – PIETRI, Tours (wie Anm. 7), 77.

26 Sulpicius Severus, Dialogus II (III), cc. 11–13 (CSEL 1), 208–211.

gungswelle gegen die Anhänger Priscillians in Spanien und Aquitanien auch um deren Vermögen ging, das nach ihrer Hinrichtung eingezogen wurde, also auch, wie deutlich gesagt wird, ein dubioses Staatsinteresse mit im Spiele war. Sulpicius Severus spricht klar von *avaritia* der an der Verfolgung Beteiligten. Offenbar betraf die Verfolgung eine große Anzahl, Sulpicius Severus, der in seinem aquitanischen Kloster Primuliacum den schrecklichen Ereignissen auch räumlich nahe war, weiß sogar von Entvölkerung zu berichten²⁷. Für Martin selbst war der Trierer Prozeß gegen Priscillian und seine Gefährten vor allem deshalb ein Skandal, weil eine innerkirchliche, im Grunde theologisch-dogmatische Frage von einem weltlichen Gericht des Kaisers blutig entschieden wurde, wo es nach Auffassung des Heiligen genügt hätte, die wirklichen Häretiker – aber nur diese – aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen. Dies war, wie erwähnt, auch die Auffassung des Kirchenvaters Ambrosius und vieler anderer Bischöfe, vom Kirchenvolk ganz zu schweigen.

Der Fall erwies sich aber auch als eine Grundsatzfrage für die gesamte Kirche. Sicher ist es kein Zufall oder nur literarische Ausschmückung, wenn Sulpicius Severus berichtet, daß sich wegen der blutigen Verfolgung der Priscillianer Martin bis zu seinem Tode von jeder Gemeinschaft mit den Bischöfen lossagte und ihm auf der Rückreise vom Trierer Kaiserhof sogar eine tröstliche Engelsvision zuteil wurde²⁸. Martins Rolle in der Trierer Tragödie Priscillians und seiner Gefährten, die schließliche Erfolglosigkeit des Heiligen, die ihn – wie seine Vision beim Ort Andethanna, dem heutigen Niederanven in Luxemburg, zeigt – tief erschüttert haben muß, führte den Heiligen nun seinerseits in eine selbstgewollte Isolierung. Was sich ansonsten Kirche und Hierarchie als äußerstes Mittel vorbehielt, nämlich den Ausschluß von Häretikern und Übeltätern aus ihrer Gemeinschaft, vollzog Martin jetzt gewissermaßen seinerseits, wenn er von da an jede Gemeinschaft mit jenen Bischöfen aufkündigte, die das Trierer Bluturteil auf dem Gewissen hatten. Martin stand mit seiner Haltung nicht allein. Ambrosius von Mailand berichtet »über heftige und durchaus kontroverse Diskussionen über das Problem, ob Bischöfe bei Kapitalprozessen als Ankläger fungieren dürfen.« Der große Mailänder Kirchenvater zog aus diesem tiefgehenden Streit um das Selbstverständnis der Kirche im kirchlich gestützten spätantiken Staatssystem Konstantins des Großen dieselben Konsequenzen wie der Turoner Bischof und Mönchsvater: Er verweigerte dem bischöflichen Ankläger und Scharfmacher Hydacius und den Befürwortern seines Vorgehens die kirchliche Gemeinschaft²⁹. Für Martin verschärfte allerdings die ostentative Verweigerung der kirchlichen *communio* gegenüber den Anhängern Priscillians als radikal-symbolischer Akt jene Isolierung, in die er, schon seiner einfachen Herkunft wegen, seit seiner spontanen Wahl zum Bischof durch den Turoner *populus* geraten war und die sich nach seinem Tode bei der Wahl seines aristokratischen Nachfolgers Brictius offensichtlich fortsetzte. Wenn man nicht zu Unrecht die Martinsvita des Sulpicius Severus als ein propagandistisches Gegenbild gegen den Ruhm der orientalischen Heiligen, Mönchsväter und Thaumaturgen gedeutet hat, dann sollte aber nicht übersehen werden, daß dieses Werk und die anderen, auf Martin bezogenen Schriften desselben Autors

27 Sulpicius Severus, *Dialogus* II (III), c. 11 (CSEL 1), 208f.: *et iam pridie imperator ex eorum [d.h. der feindlichen Bischöfe am Hofe] sententia decreuerat, tribunos summa potestate armatos ad Hispanias mittere, qui haereticos inquirerent, deprehensis uitam et bona adimerent. nec dubium erat, quin sanctorum etiam magnam turbam tempestas ista depopulatura esset, paruo discrimine inter hominum genera [...]*.

28 Sulpicius Severus, *Dialogus* II (III), c. 13 (CSEL 1), 211.

29 GIRARDET, *Trier* 385 (wie Anm. 4), 608, unter Verweis auf Ambrosius, *Epist.* 68,3 (Maur. 26) (CSEL 82/2), 169f.

auch den Zweck hatten, die Isolierung des Heiligen für die Nachwelt zu durchbrechen und ihn als Mönchsbischof und Wundertäter in einer Weise zu glorifizieren, die schon bei Zeitgenossen – angefangen mit Hieronymus – auf Kritik und Skepsis stieß³⁰.

Fragen wir uns abschließend, was sich aus den geschilderten Ereignissen und dem Verhalten Martins im Katarakt der Priscillianischen Verfolgungswelle für sein Kirchenverständnis entnehmen läßt. Er war zweifellos nicht grundsätzlich »staatsfeindlich«, wie die anfangs fast freundschaftliche Beziehung zum Imperator Maximus beweist. Aber der asketische Heilige war einfach nicht bereit, kirchliche bzw. theologische Fragen dem Urteil der weltlichen Gewalt zu überlassen oder dieselbe gar aufzufordern, in innerkirchliche Auseinandersetzungen, wie geschehen, einzugreifen. Damit stand er aber nicht allein, wie die Haltung des Papstes Damasus und des Kirchenvaters Ambrosius beweist, doch hebt Martin von diesem generellen Konsens bedeutender Kirchenmänner die rigorose »biographische« Konsequenz seines Handelns ab.

Die Priscillianische Glaubensgemeinschaft hatte also zweierlei bewirkt: Erstens eine theologisch-dogmatische Auseinandersetzung, die erkennen läßt, daß am Ende des 4. Jahrhunderts das Lehrgebäude der Kirche noch bei weitem nicht so klar und verbindlich gewesen ist, wie dies im Rückblick erscheinen mag; dies belegt schon die Tatsache, daß auch mehrere Bischöfe sich zum Priscillianismus bekannten und Priscillian selbst zum Bischof von Avila gewählt werden konnte. Zweitens jedoch forderte der Prozeßverlauf und sein brutales, blutiges Ende die Kirche und vor allem ihre Repräsentanten, die Bischöfe, auf, darüber nachzudenken und zu entscheiden, bis zu welchem Grade es möglich und ratsam war, der weltlichen Gewalt Einfluß oder gar Initiative in innerkirchlichen Auseinandersetzungen einzuräumen. Im byzantinischen Bereich waren wegen der unerschütterten Stellung des Kaisertums die Dinge schon seit Kaiser Konstantin dem Großen wesentlich weiter in Richtung einer engen Verbindung von Staat und Kirche gediehen. Im lateinischen Westen jedoch blieb wegen der immer schütterter werdenden Herrschaftsverhältnisse die Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der staatlichen Gewalt in höherem Maße gewahrt als im Osten. Auch der Machtanstieg des Bischofs von Rom hing bekanntlich mit dem wachsenden Machtvakuum im lateinischen Westen zusammen. Nicht einmal die Völkerwanderungsepoche hat diesen Trend grundsätzlich unterbrochen, sondern eher die Ausbildung von Regionalherrschaften mit politisch-militärischer und sogar jurisdiktioneller Gewalt gefördert, eine Entwicklung, die dann im Frankenreich eine besondere Rolle spielen sollte³¹.

Für Martins Kirchenverständnis ergibt sich insgesamt folgendes: Erstens läßt sich bei ihm ein älterer, nämlich noch staatsferner, christlicher Gemeindebegriff erkennen, der besonders in asketischen Kreisen lebendig war, wobei man oft Gefahr lief, sich als die eigentliche, die wahre Kirche zu verstehen. Dieses teils altchristlich-gemeindliche, teils asketisch-elitäre Kirchenverständnis, wie es nach dem Ende der Christenverfolgungen unter anderem in der donatistischen Gegenkirche weiterlebte³², steht aber auch am Beginn des charismatischen Asketismus, aus dem sich unter schwieriger Auseinanderset-

30 Darüber zuletzt: STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 1), 297–312, mit Überlegungen zu den Motiven der Ablehnung Martins durch Hieronymus.

31 Zu dieser Entwicklung bis zur Merowingerzeit vgl. F. PRINZ, Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit, sowie DERS., Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, beides in dessen Aufsatzsammlung: Mönchtum, Kultur und Gesellschaft (Festschrift Friedrich Prinz zum 60. Geburtstag), München 1989, 111–136, 199–244, sowie Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen, hg. v. Friedrich PRINZ, Stuttgart 1988.

32 L. HÖDL, Art. »Donatisten, Donatismus«, in: LexMA 3, 1986, Sp. 1235f.

zung mit dem Selbstverständnis und den seelsorgerischen Bedürfnissen der Gesamtkirche in einem krisenreichen Ablösungsprozeß das vorbenediktinische Mönchtum entwickelte: nun aber nicht mehr als charismatisch-asketischer Kern der christlichen Gesamtgemeinde, sondern als klar ausgegliederter, aber der episkopalen Gesamtkirche institutionell dennoch eng verbundene Sonderform christlichen Lebens, die mit der Weltmission auch besondere Aufgaben zugewiesen erhielt oder für sich selbst beanspruchte. Wollte der altchristliche Asketismus innerhalb der Gemeinde deren charismatischer Kern und die wahre »bessere« Kirche sein – ein unmögliches Verlangen, an dem nicht nur der Priscillianismus scheiterte – so brachte die organisatorische und kirchenrechtlich geklärte Einfügung der asketischen Kreise in die Kirchenorganisation ein In- und Miteinander von Gesamtkirche und nunmehr regularisiertem Mönchtum. Wie die Kirchengeschichte zeigt, war auch dieses rechtlich fixierte Nebeneinander von Gesamtkirche und Mönchtum nicht ohne Probleme, doch kann die monastische Welt in all ihrer Vielfalt bis heute beanspruchen, so etwas wie die Unruh in der kirchlichen Weltenuhr zu sein. Schon die nächste Generation nach Martin von Tours im lateinischen Westen, das regularisierte Mönchtum des Inselklosters Lérins und seine enge personelle Verknüpfung mit dem Episkopat der Epoche bewies, daß die Integration der asketischen Bewegung in die Gesamtkirche zwar gelungen war, aber die Eigenständigkeit der monastischen Sphäre, etwa in der semipelagianischen Kontroversposition gegen Augustins radikale Prädestinationslehre, durchaus noch vorhanden war³³. Die Entwicklung von der Gemeindekirche zur hierarchischen Kirche sollte im Rückblick aber nicht harmonisiert werden, es war ein schwieriger Prozeß. Mit der Aristokratisierung der Kirche und besonders der Hierarchie war die alte Christengemeinde, die es sicher gegeben hat, zum Untergang verurteilt. Bis zu einem gewissen Grade trat das Mönchtum, beziehungsweise seine Vorformen, zu denen auch der Priscillianismus gehörte, an deren Stelle. Charismatische und Amtskirche – um mit Max Weber zu sprechen – traten nunmehr in eine wechselhafte und oft schwierige, ja gefährliche Beziehung – bis zum heutigen Tag.

Bei der sich damals vollziehenden Stabilisierung der Kirchenorganisation spielte zweifellos – worauf hier nicht näher eingegangen werden kann – eine wichtige Rolle, daß seit der »konstantinischen Wende«, aber auch schon zuvor, die Kirche ein machtvoller Faktor des öffentlichen Lebens geworden war und daher nicht zufällig die alte senatorische Aristokratie in wachsendem Maße in die kirchlichen Karrieren einstieg. Die alte Aristokratie mit ihrem ererbten politischen Sinn konnte ganz anders kirchenpolitisch zu Werke gehen als die ältere und eher »egalitäre Gemeindekirche«³⁴. Die Laufbahn des Kirchenvaters Ambrosius ist nur eines von ungezählten Beispielen für den sozialen Wandel innerhalb der kirchlichen Hierarchie. Oder, um es schlagwortartig und sicher schrecklich vereinfachend auszudrücken: Aus der alten »Volkskirche« wurde im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter die neue »Herrschaftskirche«, in der die Bischofsherrschaft in den Civitates sich mehr und mehr mit politischer Macht auf-füllte³⁵.

33 Darüber grundlegend: KASPER, Theologie (wie Anm. 6).

34 Vgl. oben Anm. 10/31.

35 Zu dieser Entwicklung vgl. oben Anm. 31. – Mißtrauen gegen das Bischofsamt als solches glaubt man bereits aus der Bemerkung des Sulpicius Severus herauszuhören, Martin habe vor seiner Erhebung zum Bischof mehr Wunder verrichtet als danach. Sollte dies so zu verstehen sein, daß das Amt das Charisma und damit auch die thaumaturgische Kraft des Heiligen beeinträchtigt habe? Sulpicius Severus, Dialogus I (II), c. 4,1 (CSEL 1), 184.

Gehen wir noch einen Schritt weiter und stellen abschließend pointiert, vielleicht sogar überspitzt, folgendes fest: Vielleicht bedurfte das Christentum, um eine Weltreligion zu werden, doch der vielzitierten »konstantinischen Wende«, d.h. des Bündnisses von Staat und Kirche mit all seinen Belastungen und Problemen, die damit – wie der hl. Martin erfahren mußte – notwendig verbunden waren. Schon die Aufgabe der Universalmission erforderte eine feste Kirchenorganisation, die dem Mönchtum große Aufgaben und einen festen Rückhalt auch am Staat geben konnte. Genau dies war aber jenes Bündnis von Kirche und Staat, das die altkirchliche Christenheit so lange leidenschaftlich ablehnte und die asketische Bewegung über die »konstantinische Wende« hinaus mit Mißtrauen verfolgte. Martins Kirchenverständnis und Handlungsweise – soweit sie uns durch die Schriften seines Biographen zugänglich sind – bleiben hier ein markantes Beispiel von zeitloser Anschaulichkeit, an dem die gravierenden inneren Spannungen und Konflikte der Kirche seiner Zeit abzulesen sind.

Das Beispiel des Prozesses gegen die Priscillianer ist auch in theologisch-dogmatischer Hinsicht aufschlußreich und zugleich tief beunruhigend, wie die in einer Würzburger Handschrift erhaltenen Priscillianischen Texte zeigen; deren theologischer Gehalt bleibt in Trinitätslehre und Christologie durchaus noch im Rahmen der im lateinischen Westen des 4. Jahrhunderts üblichen und vertretbaren Positionen³⁶. Auf den Punkt gebracht heißt dies unter anderem, daß Priscillian und seine Anhänger 385 deshalb in Trier geköpft wurden, weil der Usurpator Magnus Maximus bei seiner ungesicherten politischen Position dringend der politischen Unterstützung des gallischen Episkopats bedurfte; und dieser war generell antipriscillianisch. Blutige Ironie der Kirchengeschichte, die in fragwürdiger Weise zur politischen Geschichte geworden war.

Eine andere Ironie der Geschichte sei hier abschließend als Möglichkeit erwähnt. Wenn es – wie Archäologen vermuten – zuträfe, daß Priscillians Grab – also das Grab eines Häretikers! – identisch ist mit dem topographisch genauen Kultort der Jakobswallfahrt nach Santiago di Compostella, dann wäre dies wahrhaftig ein Grund mehr, um über die Paradoxien des geschichtlichen Lebens sub specie aeternitatis ernsthaft und doch auch ein wenig amüsiert nachzudenken.

36 GIRARDET, Trier 385 (wie Anm. 4), 608, unter Verweis auf Ambrosius, Epist 68,3 (Maur. 26), (CSEL 82/2), 169f.

ANDREAS HEINZ

Bischof Martin von Tours (370/71–397) und die Liturgie seiner Zeit*

Vorbemerkungen

Die Liturgie der Zeit Martins von Tours († 397) gibt es selbstverständlich nicht. Das gottesdienstliche Leben im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts war von einer großen Vielgestaltigkeit. Selbst so etwas wie eine gesamtgallische Liturgie, etwa der Typ der späteren gallikanischen oder altgallischen Liturgie¹, zeichnet sich noch nicht ab. Es ist vieles noch im Fluß. Erst allmählich beginnen sich im Einflußbereich der Metropolen des Römischen Reiches Regionalliturgien und Liturgiefamilien² herauszubilden, etwa im syrisch-palästinensischen Bereich um Antiochien, um das Pietäts- und Wallfahrtszentrum Jerusalem, und um Edessa, die aramäischsprachige Metropole im Norden Mesopotamiens. Im Westen sind Karthago für Nordafrika, Rom für Mittelitalien, Mailand und Aquileia für Norditalien wichtige liturgieprägende Zentren.

In Gallien fehlt ein Zentrum von vergleichbarem Gewicht. Trier, im 4. Jahrhundert zeitweilig Kaiserresidenz und Sitz der Prätorianerpräfektur Galliens, von wo aus der ganze Westen des Imperiums vom Rhein bis nach Britannien und Hispanien, einschließlich des Westteils Nordafrikas, verwaltet wurde³, hat sich trotz hervorragender Bischöfe wie Maximinus (ca. 330–347)⁴ und Paulinus (347–358)⁵, die in den arianischen Wirren fest an der Seite des hl. Athanasius von Alexandrien (328–373) standen⁶, nicht zu einem maßgeblichen kirchlichen Vorort entwickeln können. Von daher haben wir es in Gallien mit einer besonders ausgeprägten liturgischen Vielfalt zu tun. Noch in der

* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um das vom Verfasser im Rahmen der von Akademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstalteten Studientagung am 11. September 1997 in Weingarten gehaltene Referat. Für den Druck wurden lediglich die Belege hinzugefügt.

1 Als Erstinformation vgl. Andreas HEINZ, Art. Abendländische Liturgien, 4. Altgallische Liturgie, in: LThK³ 6, 1997, 984 (Lit.). – Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter, Stuttgart 1990, 86–97. – Hans Bernhard MEYER, Eucharistie (GdK 4), Regensburg 1989, 154–157 (Lit.).

2 Vgl. den in Art. Liturgien des LThK³ 6, 1997, 972–984 (Jürgen FEULNER/Andreas HEINZ) gebotenen Überblick mit weiterführenden Literaturangaben.

3 Vgl. Heinz HEINEN, Trier und das Trevererland in römischer Zeit (2000 Jahre Trier, Bd. 1), Trier 1985, hier 211–365. – DERS., Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung, Trier 1996.

4 Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 119–141.

5 Vgl. ebd., 149–168.

6 Von Kaiser Konstantin dem Großen wurde Athanasius nach Trier verbannt. Der Zwangsaufenthalt in der Bischofsstadt an der Mosel hat wahrscheinlich vom frühen Frühjahr 336 bis zum Sommer 337 (Juni/Juli) gedauert. Athanasius kam noch ein zweites Mal, vor der Synode von Serdica (343), in die Kaiser- und Bischofsresidenz im römischen Gallien; vgl. ebd., 332f., 418.

zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts mußte das Konzil von Vannes darauf drängen, daß wenigstens innerhalb einer Provinz, im Falle Tours also innerhalb der Lugdunensis tertia, Übereinstimmung beim Gottesdienst und im Psalmengesang angestrebt werden sollte⁷.

Was Martins Bistum angeht, waren die Voraussetzungen dafür günstig. Der Diözesanklerus kam wohl mehrheitlich aus Marmoutier, hatte also in der von Martin geleiteten Asketenkolonie vor den Toren Tours seine spirituelle Formung erhalten⁸. Von daher wäre es äußerst aufschlußreich zu wissen, wie denn die Liturgie aussah, zu der sich die Martins-Schüler dort versammelten. Doch die Martins-Schriften des Sulpicius Severus⁹, unsere einzige Quelle, verraten uns darüber so gut wie nichts. Jacques Fontaine, der Kommentator der *Vita Martini* in den »Sources Chrétiennes«, klagt zu recht: »Die Liturgie von Martins Asketen ist äußerst unklar. Man ahnt in etwa, daß es Zeiten für Gemeinschaftsgebet gab, auch Nachtwachen, Begrüßungsrituale für Gäste nach ägyptischem Vorbild«¹⁰. Man ahnt! Hier stoßen wir auf die Hauptschwierigkeit, die jeden Liturgiewissenschaftler zögern läßt, unser Thema anzupacken. Die Quellenlage ist ausgesprochen entmutigend.

Für die Mailänder Kirche kann man es wagen, das gottesdienstliche Leben im ausgehenden 4. Jahrhundert zu rekonstruieren. Die Schriften des Ambrosius bieten dafür eine wenn auch nicht allseits befriedigende Quellenbasis. Auf sie gestützt hat Josef Schmitz mit Erfolg seine Dissertation »Gottesdienst im altchristlichen Mailand« schreiben können¹¹. Die Schriften des Augustinus sind eine sprudelnde Quelle für die Gottesdienstpraxis Nordafrikas und anderer Ortskirchen seiner Zeit¹². Aber in dem bereits erwähnten imponierenden dreibändigen, französischen Kommentarwerk zu den Martinsschriften des Sulpicius sucht man vergeblich nach einem Kapitel oder auch nur nach einem kleinen Abschnitt über Martin von Tours als Liturgen. Dabei ist Gottesdienst und Predigt doch

7 Das fragliche Konzil fand zwischen 461 und 490 statt; es bestimmte hinsichtlich der liturgischen Einheit innerhalb derselben Provinz: *intra provinciam nostram sacrorum ordo et psallendi una sit consuetudo*. Zit. n. Henri LECLERCQ, Art. Tours, in: DACL 15/2, 1953, 2570–2677, hier 2585.

8 Vgl. Karl Suso FRANK, Art. Marmoutier, in: LThK³ 6, 1997, 1408f. – FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) I, 148–170; II, 661–690; III, 1046–1095.

9 Die Schriften des Sulpicius Severus († nach 406) sind praktisch unsere einzige Quelle über den Mönchsbischof und Gottesmann Martin von Tours. Die maßgebliche Edition der Vita s. Martini und der Martin betreffenden drei Briefe mit umfassendem Kommentar besorgte Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère, Vie de saint Martin, 3 Bde (SC 133–135), Paris 1967–1969. – Die Ausgabe von Carl HALM, Sulpicii Severi libri qui supersunt (CSEL 1), Wien 1866, enthält außer der Vita (S. 109–137) und den drei Briefen (Ep. ad Eusebium, S. 138–141; Ep. ad Aurelium diaconum, S. 142–145; Ep. Bussulae parenti, S. 146–151) auch die drei Dialoge (S. 152–216) und die Weltchronik, die in ihren letzten zeitgenössischen Kapiteln einige zusätzliche Informationen über Martin enthält (c. 47–51: S. 100–105). Die Martinsschriften übersetzte ins Deutsche der Beuroner Mönch Pius BIHLMEYER OSB, Die Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martin, Bischof von Tours (BKV 10), Kempten–München 1914.

10 FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) I, 153: »La liturgie des ascètes martinien n'est pas plus claire. C'est à peine si l'on divine des temps de prière commune, des vigiles nocturnes, des rites d'accueil et d'hospitalité imités d'Egypte.«

11 Josef SCHMITZ, Gottesdienst im altchristlichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397), Köln–Bonn 1975.

12 Vgl. Frits VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln 1958. – Werner ROETZER, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiehistorische Quelle, München 1930.

wahrhaftig eine erstrangige Aufgabe eines Bischofs. Am liturgischen Dienst des Bischofs von Tours zeigt sich Sulpicius jedoch gänzlich desinteressiert.

Diese Lücke können zeitgenössische gallische Quellen nicht kompensieren. Die Textzeugen der altgallischen Liturgie sind bekanntlich wesentlich jüngeren Datums. Nur im Vergleich mit der gleichzeitigen Gottesdienstpraxis anderer Regionen und unter vorsichtiger Auswertung der späteren Zeugnisse aus dem gallischen Raum gewinnen die spärlichen Hinweise in den Martins-Schriften dann doch an Farbe. Das Bild, das ich damit zu zeichnen versuche, wird aber notgedrungen viele weiße Flecken aufweisen. Ich konzentriere mich auf zwei Schwerpunkte: Taufe und Eucharistie. Hinzu kommt ein dritter Punkt: der Umgang mit dem Krankenöl. Denn in den Martins-Schriften finden wir die frühesten Belege für die Praxis der Krankensalbung im Abendland überhaupt.

1. Die christliche Initiation

Im Blick auf Martins eigenen Weg zur Taufe gewinnen wir Einblicke in die Taufpraxis seiner Zeit. Er ist nicht als Kind getauft worden. Nicht als ob Kleinkinder im 4. Jahrhundert nicht hätten getauft werden dürfen¹³. Aber die Kindertaufe prägte noch nicht das Bild der christlichen Initiation. In Martins Fall war eine Säuglingstaufe von vorne herein nicht zu erwarten, da er in eine heidnische Familie hineingeboren wurde¹⁴. Sein Vater, römischer Offizier, hielt bis an sein Lebensende den Göttern Roms die Treue. Wohl aber wurde Martin schon als Kind Katechumene. Wenn Sulpicius Severus uns korrekt informiert, geschah das im Alter von zehn Jahren¹⁵. Ob die angeblichen frühen frommen Aspirationen des Knaben ihn der Kirche zugeführt haben, mag dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall lag ein solcher Schritt, sich schon in jungen Jahren der Kirche als Katechumene zu verbinden, auch im Zuge der Zeit.

Wir befinden uns in der konstantinischen Ära¹⁶. Das lange inkriminierte Christentum ist mittlerweile nicht nur legalisiert, sondern auf dem Weg, zur privilegierten Staatsreligion aufzusteigen. Wer mit der Zeit gehen wollte, suchte den Anschluß an die Kirche. Es mußte nicht gleich die Taufe sein. Die bloß oberflächlich Interessierten, und das war wohl die Mehrzahl, begnügten sich mit der Aufnahme in den Katechumenat. Man genoß als Katechumene den gesellschaftlichen Bonus, irgendwie zur Kirche zu gehören, ohne gleichzeitig die Konsequenzen des Christseins tragen zu müssen. Es waren alljährlich nur relativ wenige Katechumenen, die den Entschluß faßten, ihren Namen in die an Epiphanie aufgelegten Taufregister einzutragen (*nomen dare* hieß die Einschreibungszeremonie) und dann als ernsthafte Bewerber, als *competentes*, während der Quadragesima den sechswöchigen Weg der intensiven Taufvorbereitung zu gehen, um schließlich in der Osternacht die Initiationssakramente Taufe, Firmsalbung und Erstkommunion zu empfangen. Getauftsein bedeutete schließlich, zu den Ernstmachern des Christentums zu gehören. Die Erwachseneninitiation hatte in der alten Kirche durchaus etwas von einer Ordensprofeß an sich; für die Kompetenzenzeit ist der Vergleich mit dem Noviziat nicht ganz abwegig.

¹³ Vgl. Joachim JEREMIAS, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958.

¹⁴ Vita s. Martini, c. 2, 1.

¹⁵ Ebd., c. 2, 3; vgl. dazu FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 444–446.

¹⁶ Zur Praxis der christlichen Initiation im Westen in der Zeit vom Konzil von Nizäa (325) bis zum 5. Jahrhundert vgl. den Überblick bei: Bruno KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7,1), Regensburg 1989, 57–77.

Geschah Martins Aufnahme unter die Katechumenen in Pavia, wo der Vater damals zufällig stationiert war, in liturgischer Form?¹⁷ Davon müssen wir ausgehen. Von dem 354 geborenen Augustinus wissen wir, daß es in seiner nordafrikanischen Heimat als Katechumenatseröffnungsritus eine doppelte Zeichenhandlung gab: die Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuz (*signatio*) und die Salzgabe. In den *Confessiones* schreibt Augustinus: »Schon gleich nach meiner Geburt war ich bezeichnet worden mit dem Zeichen seines Kreuzes und ich war gewürzt worden mit seinem Salz« (Conf. 1,11,17). Als Augustinus später für den Diakon Deogratias in Karthago, der sich mit dem Glaubensunterricht für die Taufbewerber schwer tat, das Büchlein *De catechizandis rudibus* verfaßte, es ist so etwas wie »die älteste Handreichung [...] zum Taufgespräch«¹⁸, erklärte er diese Katechumenatsriten: Das Kreuz Christi auf der Stirn ist wie das auf den Türpfosten geschriebene Besitzzeichen des Hausherrn; das Salz, das vor Fäulnis schützt, soll den Katechumenen vor den verderblichen Einflüssen des Bösen bewahren¹⁹. In Mailand begegnet uns zur Zeit des Ambrosius nur die Bezeichnung mit dem Kreuz auf der Stirn als Aufnahmeritus²⁰.

Wenn wir unseren Gewährsmann Sulpicius Severus fragen: Wie hat Bischof Martin Heiden zu Katechumenen gemacht? lautet die Antwort: Indem er ihnen die Hand auflegte!²¹ Schon das Konzil von Arles (314) bezeugt diese Katechumenatseröffnungsgebärde als gängige Praxis der gallischen Kirche²². Im Laufe des 5. Jahrhunderts hat sich – wohl unter römischem Einfluß – die Handauflegung dann aber auch in Gallien weiterentwickelt zur Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuz²³.

Der Ritus *ad catechumenum faciendum* hatte in einer innergallischen Diözese im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts durchaus noch einen »Sitz im Leben«. »Bevor Martin gekommen war«, so Sulpicius Severus, »hatten in diesen Gegenden nur wenige, fast niemand, das Christentum angenommen«²⁴. Der Bischof von Tours brauchte nur die Stadt zu verlassen, um auf Schritt und Tritt heidnischen Kultpraktiken zu begegnen. Dem über Land ziehenden Martin begegnet zum Beispiel ein heidnischer Leichenzug²⁵. Aus der Ferne hält Martin die Prozession spontan für einen jener volksfrommen Flurumgänge, bei denen die Bauern ihre mit weißen Tüchern bekleideten Götterstatuen durch die Felder und Weingärten trugen. Ein Jahrhundert später wird ein gallischer Bischof, Mamertus von Vienne, diese ungemein populären heidnischen Flurprozessionen verchristlichen. Im spätantiken Gallien haben unsere Bittprozessionen vor Christi Himmelfahrt ihre Wurzeln²⁶.

Zu Martins Zeiten hingen die *pagani* noch an ihren Tempeln. Sie widersetzten sich, bisweilen mit Schwert und Winzermesser, wenn der Bischof seinerseits mit brachialer

17 Vgl. wie Anm. 15.

18 Rolf ZERFASS, Die Last des Taufgesprächs. Nach Augustinus Büchlein »De catechizandis rudibus«, in: Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung (FS Balth. Fischer), hg. v. Hansjörg AUF DER MAUR u. Bruno KLEINHEYER, Zürich 1972, 219–232, hier 219.

19 Vgl. KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 16), 67. – Alois STENZEL S.J., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958, 171–175.

20 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 38f.

21 Vita s. Martini, c. 13, 9 und Dialog II,4,8 (CSEL 1,123 und 185). – Vgl. STENZEL, Taufe (wie Anm. 19), 193–197.

22 C. 6 (MANSI 2, 471).

23 Vgl. STENZEL, Taufe (wie Anm. 19), 194f.

24 Vita s. Martini, c. 13, 9.

25 Ebd., c. 12.

26 Vgl. Andreas HEINZ, Art. Bittprozession, in: LThK³ 2, 1994, 512–514.

Gewalt sich anschickte, ihre Götterbilder zu zertrümmern, an ihre Kultstätten Feuer zu legen oder einen heiligen Baum zu fällen²⁷.

Mit der Zerstörung der heidnischen Kultstätten war es nicht getan. Solche spektakulären Aktionen erwiesen sich aber insofern als höchst effizient, als sie die Einsicht bestärkten: Martins Gott ist der größte. Das Argument vom stärkeren Gott machte Eindruck. Und wenn die Kraft dieses Gottes sogar imstande war, seinen Mann so zu erfüllen, daß er einen Toten lebendig machen konnte, wie Martin es inmitten einer zusammengelaufenen Schar von heidnischen Landleuten auf dem Weg nach Chartres getan hatte²⁸, bedurfte es keiner langen Predigt mehr. »Das Freudengeschrei der Menge hallte bis zum Himmel«, lesen wir bei Sulpicius Severus, »und sie bekannte: ›Christus ist Gott!‹«²⁹.

Der Gott des Martinus hieß Jesus Christus. Dieses antiarianisch zugespitzte Christusbekenntnis genügte, um Christ zu werden. Als die Menge stürmisch verlangte, Martin solle sie zu Christen machen, tat er das auch auf der Stelle – nicht, indem er sie taufte, sondern indem er an ihnen den in Gallien charakteristischen Katechumenatseröffnungsritus vollzog: Er legte ihnen einzeln die Hand auf³⁰.

Das geschah auf freiem Feld. An sich ein unpassender Ort. Normalerweise vollzog sich die Aufnahme in den Katechumenat in der zuständigen Bischofskirche. Martin rechtfertigt sich gegenüber möglichen Einwänden. Er verweist auf die Blutstaupe der Märtyrer: Sie geschieht gewöhnlich unter freiem Himmel³¹.

Es wäre verkehrt, aus dieser Parallelisierung von Märtyrertaufe und Aufnahme in den Katechumenat zu schließen, beides sei als mehr oder weniger gleichwertig betrachtet worden. In der Tat stellt sich die Frage, wie denn der weitere Weg der Christwerdung solcher nach einer rudimentären Erstverkündigung spontan aufgenommenen Katechumenen ausgesehen hat. Blieben sie Katechumenen oder wurden sie über kurz oder lang getauft? Wo geschah das? In der Bischofskirche von Tours oder in den Taufkirchen auf dem Land, die Martin an zerstörten heidnischen Kultorten zu errichten pflegte? Nach Gregor von Tours hat Martin sechs solcher Landkirchen errichten lassen, sein Nachfolger Briccius weitere fünf³².

Mit der Aufnahme in den Katechumenat gab man sich jedenfalls nicht zufrieden. Denn man machte sich Sorgen um das Schicksal von Katechumenen, die ungetauft starben. In dieser Hinsicht ist die Erzählung von Martins erster Totenerweckung aufschlußreich. Sie ereignete sich nämlich an einem Katechumenen³³. Es war Martins erster Gefährte in Ligugé bei Poitiers. Ein Fieber hatte ihn befallen, und der Tod war so unerwartet schnell eingetreten, daß keine Zeit mehr geblieben war, den Sterbenden zu taufen. Doch inständiges Gebet gab dem Gottesmann Martin die Kraft, den Toten wieder in das irdische Leben zurückzuholen, und zwar vor allem, damit er getauft werden konnte. Der aus dem Jenseits Zurückgekehrte wußte nämlich nichts Gutes über das Schicksal eines ungetauften Katechumenen vor dem Richterstuhl Gottes zu berichten. Nur Martins Gebet hatte ihn im letzten Moment vor dem ihm schon zugewiesenen »Ort der Finsternis« gerettet.

27 Vita s. Martini, c. 15. – Zu Martins Missionstätigkeit und -methoden vgl. FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 713–817.

28 Dialogus II, 4.

29 Ebd.; BIHLMEYER, Schriften (wie Anm. 9), 109.

30 Vgl. ebd.

31 Vgl. ebd.

32 ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 1), 96f.

33 Vita s. Martini, c. 7.

Damit ist das pastorale Problem des Taufaufschubs angesprochen. In der Zeit des funktionierenden altkirchlichen Katechumenats, im 3. Jahrhundert, begann die nähere Taufvorbereitung nach zwei bis drei Jahren Katechumenat. Im 4. Jahrhundert hatten die meisten es nicht so eilig mit der Taufe. Nicht wenige warteten, bis es ans Sterben ging³⁴.

Martin selbst hatte seine Taufe nicht endlos vor sich hergeschoben. Er war achtzehn³⁵, als er in den Taufbrunnen stieg, wahrscheinlich in Amiens. Bald nach der Mantelteilung ist aus dem *catechumenus* ein *fidelis* (Gläubiger) geworden. Bei anderen prominenten Kirchenmännern seiner Zeit hat es länger gedauert: Ambrosius, von christlichen Eltern in Trier geboren, wird erst nach seiner unverhofften Wahl zum Bischof von Mailand acht Tage vor seiner Bischofsweihe am 7. Dezember 374 getauft³⁶. Augustinus, den Ambrosius in der Osternacht des Jahres 387 in Mailand tauft, ist 33 Jahre alt³⁷. Die Reihe ließe sich leicht fortsetzen.

Gerne wüßten wir, wie in Tours die nähere Taufvorbereitung organisiert war und vor allem wie Martin selbst an Ostern die Initiationsfeier geleitet hat. Doch das einzige, was Sulpicius Severus uns über Martins Osterfeier verrät, ist, daß Martin gewohnt war, an Ostern einen Fisch zu essen³⁸. Nichts von Ostern als dem großen Tauffest! Dabei dürfen wir davon ausgehen, daß in den gallischen Bischofsstädten jener Zeit die Atmosphäre des Festes noch stark vom Ereignis der Erwachsenentaufe geprägt war. Ambrosius nahm Gallien nicht aus, als er in einer seiner Homilien auf »den Pascha-Tag« bemerkte: an diesem Tag werden »auf der ganzen Erde die Geheimnisse der Taufe vollzogen«³⁹.

In diesem Zusammenhang sollten wir den alten Rhetorikprofessor des Sulpicius Severus als Zeugen hören, Decimus Magnus Ausonius⁴⁰. In Bordeaux hat Sulpicius als sein Schüler ihm zu Füßen gesessen. Ausonius gilt als der berühmteste spätantike Dichter Galliens. 365 schlug seine Glücksstunde. Man rief ihn als Erzieher des damals gerade 6jährigen Gratian von seiner burdigalensischen Lehrkanzel nach Trier an den Kaiserhof. Dort machte er eine steile politische Karriere. Aber die hohen Staatsgeschäfte ließen ihm noch Zeit und Muße genug, Gedichte zu schreiben. So entstanden in Trier zwischen 367

34 Vgl. zum Problem des Taufaufschubs: KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 16), 64f.

35 Vgl. Vita s. Martini, c. 2–3; dazu den Kommentar von FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 430–508.

36 Vgl. Carlo PASINI, Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo, Mailand 1996, 17, mit Literaturhinweisen. – Zu dem Problem der raschen Aufeinanderfolge von Taufe (am 30. November 374) und Bischofsweihe (am 7. Dezember) vgl. Balthasar FISCHER, Hat Ambrosius von Mailand in der Woche zwischen seiner Taufe und seiner Bischofskonsekration andere Weihen empfangen?, in: Kyriakon. FS Johannes Quasten II, Münster 1970, 527–531. – Zur Bedeutung der Taufe für Ambrosius vgl. jetzt auch Heinz HEINEN, Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand. Die Umprägung eines Römers durch das frühe Christentum, in: TThZ 106, 1997, 241–258.

37 Vgl. Augustinus, Confessiones 9, 6. – POSSIDIUS, Vita Augustini, c. 1, 6. Es war die Nacht vom 24. auf den 25. April 387.

38 Dialogus IV,10: CSEL 1,207.

39 Ambrosius, Exhortatio virginitatis 7, 42 (MPL 16, 348). – Vgl. DERS., De spiritu sancto 1, Prol. 17 (CSEL 79, 23). – Zu Ostern als dem privilegierten Taftermin der Alten Kirche vgl. Ambrosius VERHEUL, Art. Dooptijden: LitWo 606f.

40 Über die Hohe Schule der Rhetorik in Bordeaux im 4. Jahrhundert vgl. Robert ÉTIENNE, Histoire de Bordeaux, Bd. 1, Bordeaux 1962, 235f. – DERS., En passant par l'Aquitaine ... Recueil d'articles de Robert Étienne, Bordeaux 1995, 411–589 (Ausoniana). Ausonius wurde um 310 in Burdigala/Bordeaux geboren, war etwa 30 Jahre lang Rhetorikprofessor in seiner Heimatstadt, ab 367 am Kaiserhof in Trier als Erzieher des Kaisersohnes Gratian, 377 *praefectus praetorio Galliarum*, 379 Konsul. – Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 6), 178–202; dort weitere Literaturhinweise. – Zur Prägung des Sulpicius Severus durch dieses Milieu vgl. FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 54f.

und 375 unter anderem seine Osterverse, die *Versus Paschales*⁴¹. Kein christlicher Osterhymnus; eher das Loblied eines Hofdichters auf die herrschende Dynastie der Valentinianer (Valentinian I., dessen Bruder Valens und Valentinians Sohn Gratian), wobei das Osterfest lediglich den Anknüpfungspunkt bildet.

Interessant, was Ausonius beim Stichwort Ostern zuerst einfällt. Es ist die Erwachsenentaufe! Seine Osterverse beginnen: »Die heiligen Feiern des Heilbringers Christus kehren wieder, und die frommen Mysten halten, wie sie gelobten, ihr Fasten«⁴². Die *Mystae* kommen ihm in den Sinn, also die in die christlichen Mysterien einzuweihenden Taufkandidaten. Der feierliche Osternamen, *sancta salutiferi Christi solemnia*, unterstreicht, welchen überragenden und alles überstrahlenden Rang das große Jahresfest der Erlösung damals noch hatte.

Die Konkurrenz der anderen Herrenfeste gab es ja noch nicht. Ob Gallien zu Martins Zeiten schon das aus Rom gekommene Weihnachtsfest mitgefeiert hat, ist zweifelhaft⁴³. Wohl aber war dort das östliche Weihnachten, Epiphanie, bekannt⁴⁴. Das Konzil von Saragossa (380) ordnete schon eine Rüstzeit vor dem Fest an, wahrscheinlich im Hinblick auf Epiphanie als dem nach Ostern wichtigsten Tauftermin⁴⁵.

Ausonius verrät uns nicht, wie lange das Fasten vor Ostern dauerte. Wahrscheinlich die 40 Tage der Quadragesima, die Ende des 4. Jahrhunderts schon eine gesamtkirchliche Einrichtung ist⁴⁶. Die aquitanische Heilig-Land-Pilgerin Egeria kennt sie als heimischen Brauch⁴⁷.

Wir erfahren leider im Ostergedicht des Ausonius keine weiteren Einzelheiten über die Taufvorbereitung der *mystae*. Es gab gewiß Katechesen und Skrutinien und häufige Exorzismen. Anzunehmen ist auch die von Ambrosius für Mailand bezeugte, am Sonntag vor Ostern gefeierte *traditio symboli*, die vom Bischof kommentierte Mitteilung des von den Kompetenten auswendig zu lernenden Glaubensbekenntnisses⁴⁸.

Liebend gern wüßten wir, wie die dreistufige sakramentale Initiation in einer spätantiken Bischofsstadt Galliens gefeiert worden ist. Die fehlenden Quellen lassen uns

41 Am leichtesten zugänglich im lateinischen Original und in deutscher Übersetzung bei HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 6), 181–183.

42 *Sancta salutiferi redeunt sollemnia Christi et devota pii celebrant ieiunia mystae*.

43 Vgl. Bernard BOTTE, Les origines de Noël et de l'Epiphanie. Étude historique, Louvain 1932. – ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 1), 89f. – Erst Gregor von Tours (Historia Francorum 10,31) nennt in dem von ihm überlieferten, wohl auf Bischof Perpetuus von Tours (461–491) zurückgehenden Festkalender Weihnachten (*Natale Domini*).

44 Durch den heidnischen Schriftsteller Amminianus Marcellinus (Rerum gestarum 21,2,5) ist die Feier von Epiphanie für das Jahr 361 in Vienne bezeugt; vgl. Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GdK 5), Regensburg 1983, 156. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, daß Athanasius, der Bischof von Alexandrien, während seines Trierer Exils (335–337) der gallischen Kirche, die damals in Ägypten schon fest eingebürgerte Epiphaniefeier am 6. Januar vermittelt hat. Trier, die gallische Kaiserresidenz, wäre demnach Ursprungsort der Verbreitung der Feier im Westen; so Hans LIETZMANN, Geschichte der alten Kirche, Bd. 3, Berlin 1953, 324f. – Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 6), 125 Anm. 1.

45 Vgl. AUF DER MAUR, Feiern (wie Anm. 44), 180f.

46 Vgl. ebd., 143–147. – STENZEL, Taufe (wie Anm. 29), 153f. – SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 42f.

47 Vgl. Egeria, Itinerarium – Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis – Die heiligen Stätten. Übersetzt und eingeleitet von Georg RÖWEKAMP (Fontes Christiani 20), Freiburg u.a. 1995, 87–89.

48 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 69–76. Über das Christwerden in Nordafrika vgl. die lebendige Schilderung von F. VAN DER MEER, Augustinus (wie Anm. 12), 371–400.

ohne Antwort. Gewiß hat es etwas mit der Kernhandlung der Tauffeier zu tun, wenn Ausonius in das Zentrum seiner Osterverse das Glaubensbekenntnis stellt, trinitarisch gegliedert und in nizänischer Terminologie⁴⁹. Das ist wie eine Anamnese des dreigliedrigen Taufbekenntnisses, das die Initianten, entkleidet und knietief im Taufwasser stehend, im Frage- und Antwort-Stil ablegten, wobei nach jedem *Credo* das Taufwasser über sie floß⁵⁰.

Wenn die Getauften dann aus der Piscina herausgestiegen waren (das Taufbecken, das Martin neben der Trierer Bischofskirche gesehen haben muß, war beispielsweise 8 m lang und breit)⁵¹, wurden sie mit heiligem Öl gesalbt. Bei der postbaptismalen Salbung goß der Bischof reichlich Myron über das Haupt der Neuchristen. So hielt es jedenfalls Ambrosius in Mailand⁵². So dürfte es auch Martin in Tours und die Presbyter in den Vicus-Kirchen gehalten haben. Das Konzil von Orange (441) verlangte nämlich, die Chrismation müsse sofort nach der Taufe vollzogen werden, auch wenn der Spender kein Bischof war⁵³. Diese Salbung galt in Gallien als Firmsalbung. Die typische römische Praxis, die dem Bischof die spätere Firmsalbung reserviert, hat sich in Gallien erst in karolingischer Zeit durchgesetzt⁵⁴.

Zwischen der Hauptsalbung und der Bekleidung mit dem weißen Taufkleid kannte Gallien den Ritus der Fußwaschung; für Mailand bezeugt ihn Ambrosius⁵⁵. Ohne Frage wurde den Neophyten, auch den Kindern, in der Eucharistiefeyer der Osternacht die Eucharistie gereicht⁵⁶. Nach Augustinus empfangen alle, »die das Rote Meer durchquert haben, das Manna«, auch der Säugling, *parvulus*, erhält Anteil am Leib und Blut Christi, damit er des (ewigen) Lebens teilhaft werden kann⁵⁷.

49 Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 182f., 185.

50 Zur Taufpraxis der Zeit vgl. zusammenfassend KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 16), 70–77.

51 Bei Martins Trier-Aufenthalt(en) 385/386 erhob sich im Bereich des heutigen Domes und der unmittelbar anschließenden Liebfrauenbasilika ein Kirchenkomplex von imperialen Ausmaßen, als dessen letzter Teil der »Quadratbau« (Kernteil des heutigen Domes) unter Kaiser Gratian († 383) vollendet worden war; vgl. Wolfgang WEBER, Die Anfänge des Trierer Domes, in: TThZ 98, 1989, 147–155. – DERS., Der »Quadratbau« des Trierer Domes und sein polygonaler Einbau – eine »Herrenmemoria«, in: Der Heilige Rock zu Trier, hg. v. Erich ARETZ u.a., Trier 1995, 915–940. – Zur Taufanlage der Trierer Bischofskirche vgl. Alois THOMAS, Taufort und Taufspendung in der Bischofskirche zu Trier, in: Zeichen des Glaubens (wie Anm. 18), 335–357, hier 342. Die Ausmaße der zwischen zwei Basiliken gelegenen Piscina sind nach der Neugestaltung des Domfreihofes anlässlich der Christuswallfahrt 1996 durch in das Pflaster eingelegte weiße Marmorplatten nunmehr gut zu erkennen.

52 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 160–167.

53 Vgl. KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 19), 203f.

54 Andreas HEINZ, Die Feier der Firmung nach römischer Tradition. Etappen in der Geschichte eines abendländischen Sonderweges, in: LJ 39, 1989, 67–88. – Arnold ANGENENDT, Bonifatius und das Sacramentum initiationis. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Firmung, in: RQ 72, 1977, 133–183.

55 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 167–179. – KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 19), 74–76.

56 Vgl. KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 19), 237–242.

57 Opus imperfectum contra Julianum 2,30: CSEL 85,1,184. – Vgl. KLEINHEYER, Feiern der Eingliederung (wie Anm. 19), 76f.

2. Die Eucharistie

Was Sulpicius in seinen Martins-Schriften über die Messe sagt, ist für die Gestalt der Feier ohne jeden Informationswert. Nur an zwei Stellen in der ganzen Martinstrilogie sehen wir Martin als Bischof am Altar stehen⁵⁸, und auch dort spricht Sulpicius nur deshalb von Martins liturgischem Dienst, weil sich dabei Wunderbares zugetragen haben soll.

Im Blick auf die Gesamtsituation im ausgehenden 4. Jahrhundert wird man folgendes sagen können: An den Sonntagen und den damals noch sehr seltenen Festtagen feierte der Bischof von Tours die Gemeindemesse in der Stadtkirche. Wahrscheinlich begann die Feier, wie es im 5. Jahrhundert ausdrücklich bezeugt ist, um die dritte Stunde⁵⁹, je nach dem Sonnenstand zwischen acht und neun Uhr. Die Kleriker erwarteten den Bischof in einem Annexraum der Basilika, im *secretarium*. Vor dem Gottesdienst pflegten die Bischöfe dort Audienz zu gewähren. Auf ihrem Bischofsstuhl sitzend und von der Geistlichkeit umgeben, empfangen sie Bittsteller, Ratsuchende, auch zerstrittene Parteien, die den Bischof als Schiedsrichter anriefen.

Von Sulpicius erfahren wir, daß Martin diese geschäftige Sprechstunde unmittelbar vor dem Gottesdienst nicht mochte⁶⁰. Er überließ den Publikumsverkehr seinen Klerikern. Ihm war die stille Sammlung wichtig. Deshalb hatte er die Gewohnheit, allein in einem anderen Nebenraum der Kirche zu verweilen, bis es Zeit war, den Gottesdienst zu beginnen⁶¹. Anders als seine standesbewußten Amtskollegen, die im Vorraum der Kirche auf einem thronartigen Sessel sich niederließen, benutzte der Mönchsbischof Martin als Sitzgelegenheit einen dreibeinigen Hocker, wie ihn üblicherweise Knechte und Mägde gebrauchten⁶².

Wenn das Volk versammelt war, benachrichtigte der Erzdiakon den Bischof⁶³. Der Archidiakon hatte gewiß nicht nur diese organisatorische Aufgabe. Er wird auch bei der anschließenden liturgischen Feier als rechte Hand des Bischofs mitgewirkt haben. Wahrscheinlich wirkten beim bischöflichen Gottesdienst in der Regel mehrere Diakone mit. Im Bericht über die Bischofsweihe Martins am 4. Juli 370/71 spricht Sulpicius von den diensttuenden *ministri*, also von mehreren Diakonen⁶⁴. Er erwähnt auch den Dienst eines Lektors⁶⁵. Im übrigen kommen in den Martins-Schriften des Sulpicius Severus nur noch die Exorzisten vor. Martin selbst war von Bischof Hilarius von Poitiers zum Exorzisten geweiht worden⁶⁶. Ihre Tätigkeit dürfen wir im Umkreis der Taufvorbereitung vermuten.

In Tours war wie in anderen Bischofsstädten eine Gruppe von Klerikern an der Bischofskirche angestellt. Sie wohnten in unmittelbarer Nähe der Kirche. Eine *Vita comunis* mit dem Bischof gab es aber, anders als bei Augustinus im nordafrikanischen Hippo

58 Vgl. Dialogus II,2; Dialogus III,10: CSEL 1,181f.; 208.; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 105, 136.

59 Vgl. Josef Andreas JUNGSMANN S.J., *Missarum Sollemnia*, 2 Bde, Wien ⁵1962, Bd. 1, 323–325.

60 Vgl. Vita s. Martini, c. 10; vgl. FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 665f. – Zur entsprechenden Praxis in Nordafrika vgl. F. VAN DER MEER (wie Anm. 12), 218, 406.

61 Vgl. Dialogus II,1: CSEL 1,180; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 103.

62 Vgl. ebd.

63 Dialogus II,1: CSEL 1,181: *Dein paulo post ardidiaconus ingressus admonet pro consuetudine, expectare in ecclesia populum, illum [sc. Martinum] ad agenda sollemnia debere procedere.*

64 Vgl. Vita s. Martini, c. 9; vgl. FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 652–661.

65 Vgl. ebd.

66 Vgl. Vita s. Martini, c. 6; FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 548–552.

Regius, in Tours nicht, da Martin bald nach seiner Bischofsweihe sich in der Einsamkeit von Marmoutier niederließ.

Müssen wir uns den Bischof, wenn er die Eucharistie feierte, von konzelebrierenden Priestern umgeben vorstellen? Wir wissen es nicht. Die Mitwirkung von Presbytern ist auf jeden Fall bei der feierlichen Initiation anzunehmen. Im Verlauf der Eingliederungsliturgie fielen den Presbytern herkömmlicherweise bestimmte Aufgaben zu. Nur einmal erwähnt Sulpicius ausdrücklich die Anwesenheit von *presbyteri* bei einer von Martin zelebrierten Festmesse⁶⁷. Aus der flüchtigen Bemerkung geht allerdings nicht hervor, ob die Priester tatsächlich konzelebrierten oder ob sie lediglich dem Gottesdienst beiwohnten, wozu sie verpflichtet waren. Eine Konzelebration mehrerer Bischöfe war bei Bischofswahlen und Synoden üblich⁶⁸.

Für Martin selbst wurde die Praxis der Konzelebration zu einer ihn belastenden Gewissensfrage anlässlich seines Besuchs in der kaiserlichen Residenzstadt Trier im Jahre 386. Kurz zuvor war das Bluturteil gegen Priszillian und vier seiner Anhänger, darunter eine Frau, ergangen und in Trier vollstreckt worden. Es drohte nach dieser erstmaligen, verhängnisvollen Hinrichtung Andersgläubiger eine blutige Verfolgungswelle gegen die Priszillianer und alle, die man dafür hielt, loszuberechnen. Martin wollte das durch seine Intervention bei Kaiser Maximus verhindern⁶⁹. Er bedrängte den Kaiser, »daß keine Beamten mit der Befugnis über Leben und Tod nach Spanien geschickt werden sollten«⁷⁰. Mit dieser toleranten Haltung setzte Martin sich demonstrativ von der Mehrheit seiner bischöflichen Amtsbrüder ab, die bei Hof die Polizeimaßnahmen angestiftet hatten.

Mit diesen Bischöfen wollte Martin keine *communio*. Da zu dieser Gruppe auch der Trierer Ortsbischof Britto gehörte, gab es zwischen Martin und ihm keine Gottesdienstgemeinschaft. Diese Haltung Martins drohte zu einem öffentlichen Skandal zu eskalieren, als Bischof Britto starb und sein Nachfolger Felix geweiht werden sollte. Wenn der vom Volk verehrte Martin ostentativ der Ordinationsliturgie fernbleiben würde, mußte das wie eine Ohrfeige für die hinter dem Bluturteil gegen die Priszillianer stehenden Hofbischöfe wirken.

Martin ließ sich nur höchst widerwillig zur Konzelebration bewegen, nachdem der Kaiser ihm zuvor zugesichert hatte, die Verfolgungsaktion würde rückgängig gemacht. Als man nach dem Gottesdienst von Martin verlangte, er solle die wiederaufgenommene *communio* durch seine Unterschrift bekräftigen, weigerte er sich und reiste überstürzt und von Selbstvorwürfen gequält ab. Von da an, also während der restlichen elf Bischofsjahre, nahm er an keiner Bischofsversammlung mehr teil⁷¹.

Kommen wir nach dieser Trierer Konzelebration von kirchenpolitischer Brisanz zurück zur Frage nach der Gestalt der Eucharistiefeier in Gallien im angehenden 4. Jahrhundert. Gab es besondere liturgische Gewänder und Gefäße?

67 Vgl. Dialogus II,2: CSEL 1,182 ([...] *et unus de presbyteris* [...]).

68 So etwa anlässlich der Wahl und Weihe des Bischofs Felix in Trier, bei der Martin widerwillig mit den an der Verurteilung der Priszillianer beteiligten Bischöfe konzelebrierte; Dialogus III,13: CSEL 1,211. – Vgl. dazu die deutsche Übersetzung und den Kommentar bei HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 212–216. – Vgl. auch das Beispiel von Martins Bischofsweihe, die entsprechend den kanonischen Regeln von den anwesenden Bischöfen der betreffenden Provinz konzelebriert wurde; vgl. Vita s. Martini, c. 9; FONTAINE, Vie (wie Anm. 9), 641–655.

69 Vgl. dazu zusammenfassend und mit Hinweisen auf die reiche Literatur zum Prozeß gegen die Priszillianer: HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 205–216.

70 Vgl. Dialogus III, 11,9: CSEL 1,209; vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 214f.

71 Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 214f.

Als das Volk von Tours den Mönch Martin zum Bischof verlangte, waren die zu Wahl und Weihe versammelten Nachbarbischöfe über die äußere Erscheinung des ihnen aufgedrängten Kandidaten entsetzt. Ein unansehnliches Gewand und ungepflegtes Haar waren kein angemessenes »Outfit« für ein Mitglied des Reichsepiskopats⁷². Doch Martin blieb dabei. Wenn er in seinem schwarzen Umwurf, den er über einer rauhen Tunika trug, auf dem holprigen Steinpflaster einer römischen Landstraße unterwegs war, erkannte auch der geschulte Blick von kaiserlichen Beamten nicht sofort, daß da ein Bischof des Weges kam⁷³. Einmal verprügelten ihn ehrbare Staatsdiener auf offener Straße, weil die Pferde ihres mehrspännigen Reisewagens bei Martins Anblick scheuten und es dadurch zu einem lästigen Aufenthalt gekommen war. Die hinzugeeilten Mönche packten den zusammengeschlagenen Bischof auf einen Esel. Ein solcher diente Martin gewöhnlich als Last- und Reittier, während seine bischöflichen Amtsbrüder hoch zu Roß reisten.

Die Bemerkungen über Martins Kleidung lassen uns fragen, ob er so auch am Altar stand. Eigentliche liturgische Gewänder gab es damals noch nicht. Ambrosius stand in den Basiliken Mailands in bürgerlicher Festtagstracht am Altar⁷⁴. So zeigt ihn das bekannte Mosaikportrait des 5. Jahrhunderts in der Kapelle San Vittore in Ciel d'Oro.

In Gallien trug man über der knöchellangen Tunika einen Umwurf, einen Amphibalus. Dieses Obergewand mag eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Mantelalbe gehabt haben. Wenn wir Sulpicius Severus trauen dürfen, trug Martin beim Gottesdienst den gleichen schwarzen Umhang, den er als Straßenkleidung benutzte⁷⁵.

Der Platz des Bischofs in seiner Bischofskirche ist die Kathedra. In den spätantiken Basiliken befindet sie sich in der erhöhten Apsis. Augustinus pflegte auf der Kathedra sitzend zu predigen⁷⁶. Falls es in Martins Bischofskirche eine Kathedra gab, hat er sie nicht benutzt. Bei Sulpicius lesen wir, Martin habe sich während des Gottesdienstes grundsätzlich nicht gesetzt⁷⁷.

Über das liturgische Mobiliar, insbesondere den Altar und die benutzten Kultgefäße, läßt sich kaum etwas sagen. Die Tatsache, daß besondere liturgische Gefäße benutzt wurden, ist aber nicht zu bezweifeln. Schon das Konzil von Arles (314) setzt ihren Gebrauch voraus, wenn es in c. 14 bestimmt, Kleriker, die nachweislich in der Verfolgungszeit die »Herrengefäße« oder die heiligen Schriften ausgeliefert hätten, seien aus ihren Ämtern zu entfernen⁷⁸.

Wie sah der Verlauf der Feier aus? Die Feier begann wohl in Gallien nicht anders, als wir es von Augustinus für Nordafrika⁷⁹ kennen. Der Bischof tritt ein und grüßt die Gemeinde mit einem geprägten Grußwort, etwa: *Dominus sit semper vobiscum!* Es wird still, der Lektor besteigt den Ambo und beginnt, die erste Lesung vorzutragen. In Mailand bestand der Wortgottesdienst in der Regel aus drei biblischen Lesungen. Ambrosius sagt: »Zuerst wird der Prophet gelesen, dann der Apostel und schließlich das Evangelium«.

72 Vgl. Vita s. Martini, c. 9; FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 649–652.

73 Vgl. Dialogus II,3: CSEL 1,183.

74 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 259.

75 Vgl. Dialogus II,2: CSEL 1,181; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 104 Anm. 2.

76 Vgl. VAN DER MEER, Augustinus (wie Anm. 12), 409.

77 Vgl. Dialogus II,1: CSEL 1,180f.: [...] *nam in ecclesia nemo umquam illum sedere conspexit* [...].

78 Die Konzilsakten bei Charles MUNIER, Concilia Galliae a. 314 – a. 506, Turnhout 1963, 3–24. – Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 73.

79 Vgl. VAN DER MEER, Augustinus (wie Anm. 12), 406–420, hier 406f. – Für Gallien vgl. die Zusammenfassung über den (vermutlichen) Verlauf der Eucharistiefeier bei: ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 3), 90–92.

um«⁸⁰. Auf die Verkündigung des Evangeliums folgte die Predigt. Nicht ganz klar ist die Funktion des Psalms. Wurde er, wie heute, zwischen der ersten und zweiten Lesung gesungen, oder konnte der Psalm auch als alttestamentliche Lesung dienen?

In Gallien dürfen wir ähnlich wie in Mailand mit einer dreistufigen Leseordnung rechnen. Was den Psalm angeht, weist eine Bemerkung des Sulpicius eher in die Richtung einer Psalmlesung. Als in Martins Weihegottesdienst nämlich der eingeteilte Lektor wegen des Gedränges nicht rechtzeitig am Ambo sein konnte, nahm jemand von den Umstehenden das Psalterium und las den erstbesten Psalm vor, auf den sein Blick fiel. Diese Psalmlesung heißt bei Sulpicius *lectio prophetica*, und diese Lesung war die erste im Wortgottesdienst jener Eucharistiefeier⁸¹. Der Vortrag eines Psalms galt also in diesem Fall als alttestamentliche Lesung.

Die willkürliche Auswahl der Perikope war ein durch das Ausbleiben des bestellten Lektors bedingter Notbehelf. Normalerweise wußte der Lektor, was er zu lesen hatte. Die Kirche von Tours kannte im ausgehenden 4. Jahrhundert eine gewiß noch flexible Leseordnung. Wie Ambrosius werden sich aber auch seine Bischofskollegen in Gallien die Freiheit genommen haben, für besondere Anlässe passende Schriftlesungen frei auszuwählen⁸².

Verstanden die Gläubigen, was gelesen wurde? In Tours wie in den anderen Provinzstädten war die galloromanische Gemeinde offenbar in der Lage, die lateinische Liturgie verstehend mitzufeiern. Denn Sulpicius Severus berichtet von spontanen Reaktionen der Gemeinde während des Wortgottesdienstes. Beifallsrufe hallten durch die Basilika als das Volk in Martins Weheliturgie den 3. Vers des 8. Psalms hörte⁸³. Darin heißt es, Gott habe seine Widersacher zum Schweigen gebracht. In der altlateinischen Übersetzung stand in diesem Vers der Ausdruck *defensor*; das aber war zufällig der Name jenes Bischofs, der sich am heftigsten der Wahl Martins widersetzt hatte. Die Gläubigen verstanden den Psalmvers und deuteten ihn anlaßbezogen als Votum des Himmels gegen Bischof Defensor; ihn hatte Gott zum Schweigen gebracht und die *vox populi* als *vox Dei* bestätigt. Über weitere Stücke des Wortgottesdienstes, etwa das Allgemeine Gebet, können wir nur spekulieren.

Noch weniger als über die Wortliturgie erfahren wir über die Eucharistiefeier im engeren Sinn. Wir hören nichts von einer Gabenprozession, wissen also nicht, ob die Gläubigen selbst Gaben zum Altar brachten oder ob sie solche bereits vor Beginn der Feier in einem Annexraum der Kirche abgegeben hatten, wie spätere Quellen es als galliche Praxis bezeugen. In diesem Fall hätten Kleriker das Brot und den mit Wasser gemischten Wein herbeigebracht und auf dem Altar bereitgestellt, worauf der Bischof herantrat, um das Eucharistiegebet zu sprechen.

In welcher Weise die Gläubigen daran beteiligt waren, läßt sich nicht ausmachen. An den zwei einzigen Stellen, an denen Sulpicius uns einen flüchtigen Blick auf Martins Dienst am Altar tun läßt gewinnt man den Eindruck, die Gläubigen verfolgten kontemplativ das heilige Tun des Bischofs. Mitgeteilt werden visuelle Eindrücke. Wir hören zum einen von dem Gesicht eines hohen römischen Staatsbeamten, des Arborius, eines Neffen des Ausonius; er behauptete gesehen zu haben, wie die rechte Hand Martins, während er das Opfer darbrachte (*Martini sacrificium offerentis*), gleichsam mit kostbaren,

80 Ambrosius, In psalm. 118,17,10: CSEL 62,382. – Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 317–343.

81 Vgl. Vita s. Martini, c. 9; FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 654–661.

82 Vgl. SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 327.

83 Wie oben Anm. 81.

purpurn leuchtenden Perlen umgeben war⁸⁴. Auch das andere mitgeteilte »Meßwunder« läßt eher an einen schauenden Mitvollzug denken: Während Bischof Martin an einem Hochfest nach festlichem Brauch den Altar segnete, sahen fünf auserwählte Personen einen vom Haupt des Bischofs aufsteigenden Feuerball⁸⁵. Sulpicius deutet die Lichterscheinung nicht. Sie wird aber offenbar empfunden als eine himmlische Bestätigung, daß das heilige Tun des Bischofs am Altar in der Höhe wohlwollende Annahme findet.

An welcher Stelle der Eucharistiefeier zeigte sich die aufsteigende Feuerkugel? Der Übersetzer der Martinsvita in der Bibliothek der Kirchenväter, der Beuroner Benediktiner Pius Bihlmeyer, gibt die entsprechende Angabe *cum iam altarium, sicut est sollemne, benediceret* folgendermaßen wieder: »Während er (Martin), wie es Brauch ist, den Altar beräucherte(!), sahen wir über seinem Haupte eine Feuerkugel leuchten [...]«⁸⁶. Diese Übersetzung kann schon deshalb nicht richtig sein, weil im ausgehenden 4. Jahrhundert kein gallischer Bischof Weihrauch benutzte. Ausonius empfindet das Abbrennen von Weihrauch noch als typisch heidnische, dem christlichen Gottesdienst unangemessene Praxis⁸⁷. Die Westkirche hat erst in fränkischer Zeit begonnen, Weihrauch in der Liturgie zu verwenden.

Uninformiert bleiben wir auch hinsichtlich der Form und Häufigkeit des Eucharistieempfangs. In den Martinsschriften des Sulpicius wird die Kommunion nirgends erwähnt. Das läßt auf eine eher geringe Bedeutung schließen. Auch Ambrosius hatte bei der Erklärung der Brotbitte des Vaterunsers Grund, seine Gemeinde zu fragen: »Wenn es tägliches Brot ist, warum empfängst du es nur einmal im Jahr, wie die Griechen im Osten zu tun pflegen?«⁸⁸ In Gallien wird das Kommunizieren ähnlich selten gewesen sein. Im 6. Jahrhundert gab es nach dem Zeugnis des Caesarius von Arles praktisch nur drei Kommunionstermine der Gemeinde: Weihnachten, Ostern und Pfingsten⁸⁹.

Auffälligerweise erwähnt die erbauliche Schilderung von Martins Tod keine Spendung der Wegzehrung⁹⁰. Das ist um so auffälliger, als das erste Ökumenische Konzil (Nizäa 325) in seinem 13. Kanon von der »allernotwendigsten« Wegzehrung spricht, die man niemand vorenthalten dürfe⁹¹. Man war bestrebt, einem Sterbenden unmittelbar vor dem Verscheiden, die Eucharistie zu reichen als Unterpand christlicher Lebens- und Auferstehungshoffnung (vgl. Joh 6,54). Bischof Ambrosius, der bekanntlich im gleichen Jahr starb wie Bischof Martin von Tours, starb nicht, ohne vorher kommuniziert zu haben⁹². Der Bischof von Vercelli, einer der Freunde, die bei dem Sterbenden wachten, brachte ihm den Leib Christi: *quo adcepto [...] emisit spiritum, bonum viaticum ferrens [...]*⁹³.

84 Dialogus III,10: CSEL 1,208; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 136.

85 Vgl. Dialogus II,2: CSEL 1,181f., 85; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 105.

86 BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 105.

87 Vgl. HEINEN, Frühchristliches Trier (wie Anm. 3), 192f.

88 De sacramentis 5,4,25; zitiert nach SCHMITZ, Gottesdienst (wie Anm. 11), 424.

89 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 3), 92.

90 Vgl. Epistula tertia (Bassulae parenti): CSEL 1, 146–151; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 64–69.

91 Vgl. Conciliarum Oecumenicorum Decreta. Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Im Auftrag der Görresgesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von Gabriel SUMMUS u. Johannes UPHUS von Josef WOHLMUTH, Paderborn u.a. 1998, 12.

92 Vgl. PAULINI, Vita Ambrosii, c. 47,3.

93 Ebd.

Den Bischof von Tours sehen wir in seiner Todeskrankheit auf einem rauen Bußgewand und auf Asche gebettet daliegen⁹⁴. Die ihn umstehenden Kleriker in der Sakristei von Cande erbauten sich an seinem unablässigen Gebet und dem unverwandt zum Himmel gerichteten Blick. Aber keiner brachte dem sterbenden Bischof das Viaticum! Wenn es doch geschehen sein sollte, hielt Sulpicius es nicht für erwähnenswert.

3. Der Gebrauch des Krankenöls

Im Zusammenhang von Krankheit und Sterben stellt sich die Frage nach der Krankensalbung. Sie ist von ihrem biblischen Ursprung her kein Sterbesakrament. Ihre Deutung als »Letzte Ölung« ist eine sehr einseitige Auffassung der mittelalterlichen Scholastik. Die Orientalen haben diese Verkehrung des Krankensakraments zu einer Todesweihe bei den Lateinern zu Recht schon immer kritisiert. Der Alten Kirche war diese Sicht fremd. Insofern braucht es uns nicht zu überraschen, daß weder Ambrosius von Mailand noch Martin von Tours auf dem Sterbebett die Krankensalbung empfangen haben. Aber der Gebrauch des Krankenöls hatte im 4. Jahrhundert durchaus seinen Sitz im Leben. Diesbezüglich sind gerade die Martinsschriften eine kostbare Quelle⁹⁵.

Die *Traditio Apostolica*, eine Kirchenordnung aus dem 3. Jahrhundert, die erstmals das Krankenöl erwähnt, läßt den Bischof am Ende des Eucharistischen Hochgebets das von den Gläubigen in den Gottesdienst mitgebrachte Olivenöl segnen. In dem kurzen Weihegebet betet er, daß das geweihte Öl diejenigen stärkt, die davon kosten, und gesund macht, die es, auf welche Weise auch immer, gebrauchen. Das aus dem Gottesdienst nach Hause mitgenommene heilige Öl konnte dann im Krankheitsfall von den Gläubigen selbst gebraucht werden⁹⁶.

Genauso erfahren wir es von Sulpicius Severus als gallische Praxis. Er erzählt beispielsweise von der Frau des als äußerst grausam geschilderten Comes Avitianus. Sie sandte dem Bischof Martin durch ihren Sklaven Öl zum Gebrauch im Krankheitsfalle, »damit er es, wie es üblich ist, segne«⁹⁷. Wie sich das von Martin gesegnete Krankenöl in der Flasche wunderbar vermehrte, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen. Interessant ist, was wir über die Aufbewahrung des Krankenöls in einem gallorömischen Haus erfahren: Die Hausmutter stellt die Flasche auf ein hohes Fenstersims. Sie deckt das gesegnete Öl mit einem Leinentüchlein, einer Art Velum, ab. Dort war das Öl jederzeit griffbereit, wenn es im Krankheitsfall gebraucht wurde.

Mit dem Krankenöl salbte man nicht nur die kranken und schmerzenden Körperstellen; das Öl scheint auch nach Art einer Medizin eingenommen worden zu sein. Es vermittelte so außen und innen die Heilkraft, die durch die Weihe, vor allem wenn ein Gottesmann sie vorgenommen hatte, im Öl gleichsam gespeichert war.

94 Vgl. wie Anm. 90.

95 Wir verzichten in diesem Abschnitt weitgehend auf Einzelbelege; sie werden in meinem speziell dieses Thema in den Blick nehmenden Aufsatz geboten: Andreas HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400), in: TThZ 106, 1997, 271–287.

96 *Traditio Apostolica*, c. 5; vgl. Reiner KACZYNSKI, Feier der Krankensalbung, in: Sakramentliche Feiern I/2 (GdK 7,2), Regensburg 1992, 260f.

97 *Dialogus* III,3: CSEL 1,200; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 127f. – Vgl. HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 95), 277f.

Der Gebrauch des vom Bischof geweihten Krankenöls durch Laien schloß nicht aus, daß auch der Bischof oder ein Priester die Salbung vollzog, zumal, wenn er im Ruf stand, ein charismatischer Heiler zu sein. Zwei solcher Fälle erzählt Sulpicius von Martin. Die Orte des Geschehens: Chartres⁹⁸ und Trier⁹⁹. Wir erfahren, daß Martin, nachdem er sich im Gebet gestärkt hat, gleichsam die ihm einwohnende göttliche *virtus* erweckt hat, zunächst das Öl weiht. Das auswendig gesprochene Gebet bestand offenbar aus einem Exorzismus und einer Segensbitte. In Chartres erfährt ein stummes Mädchen Martins Sakraltherapie. In ihrem Fall gießt der Bischof das geweihte Öl dem Mädchen in den Mund, salbt dann damit seine Zunge, worauf es sprechen kann. In Trier appliziert Martin das Krankenöl einem gelähmten Mädchen. Auch hier gibt der Bischof das heilige Öl zunächst der Kranken in den Mund, worauf ihre Zunge gelöst wird. Dann salbt er Glied zum Glied, und in jeden gesalbten Körperteil kehrt das Leben zurück.

Einen solchen Gebrauch des Krankenöls setzt auch das älteste römische Ölweihegebet des altgelasianischen Sakramentars voraus, das wohl noch dem 4. Jahrhundert angehört¹⁰⁰. Es erbittet Schutz und Heilung nicht nur denen, die sich mit dem geweihten Öl salben oder salben lassen, sondern auch allen, die »davon kosten« *gustare*, es also nach Art einer Medizin einnehmen. Auch die Salbung durch Laien war nicht nur gallischer, sondern auch ursprünglicher römischer Brauch. Das beweist der Brief Papst Innozenz I. an Bischof Decentius von Gubbio aus dem Jahre 416¹⁰¹. Für Gallien bezeugt Caesarius von Arles († 542) das Weiterleben der Laienspendung¹⁰², die erst in karolingischer Zeit unterbunden wird.

4. Schlußbemerkungen

Martin hat seit seiner Bischofsweihe am ersten Julisonntag des Jahres 370/371 mit der Stadtgemeinde Tours Eucharistie gefeiert. Er hat in den 27 Jahren seines Episkopats an jedem Osterfest der Tauffeier vorgestanden, die Neuchristen gesalbt und ihnen zum ersten Mal das eucharistische Brot und den Kelch gereicht. Er hat Diakone und Priester geweiht und Exorzisten und Lektoren beauftragt. Daß wir von diesen Diensten des ersten Liturgen der Ortskirche von Tours so wenig erfahren, liegt daran, daß wir Martin nur mit den Augen des Sulpicius Severus sehen. Der aber hatte vor allem im Sinn, seinen Zeitgenossen und der Nachwelt den von ihm hochverehrten Mönchsbischof Martin als einen abendländischen Antonius zu schildern, der als dämonenbesiegender und wunderwirkender Gottesmann selbst noch den ägyptischen Wüstenvater übertraf. Die reguläre bischöfliche Tätigkeit seines Helden, auch den liturgischen Vorstedherdienst, betrachtete Sulpicius eher als hinderlich für die volle Entfaltung der göttlichen *virtus* im Gottesmann Martin: Vor seiner Bischofsweihe hat Martin zwei Tote erweckt, danach gelang ihm das nur noch ein Mal¹⁰³.

98 Vgl. Dialogus III,2: CSEL 1,199f.; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 126f. – Vgl. FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) II, 830–832.

99 Vgl. Vita s. Martini, c. 16: CSEL 1,125f.; FONTAINE, Vie (wie Anm. 9) I, 286–289 (Text und französische Übersetzung); ebd. II, 808–832 (Kommentar). – HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 95), 275f.

100 Vgl. KACZYNSKI, Feier (wie Anm. 96), 263f.

101 Vgl. ebd., 268–270. – HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 95), 285f. DH 216.

102 Vgl. KACZYNSKI, Feier (wie Anm. 96), 270. – HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 95), 284f.

103 Vgl. Dialogus II,4: CSEL 1,184f.; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 108.

Offenkundig begegnen wir in den Martinsschriften einer Spiritualität, die nicht eigentlich aus liturgischen Quellen lebt. Insofern sind die charismatischen Anachoreten-Kolonien des frühen gallischen Mönchtums weit entfernt von der *pietas liturgica* eines hl. Benedikt, der bekanntlich seinen Mönchen in die Regel geschrieben hat, daß nichts dem Gottesdienst vorgezogen werden dürfe¹⁰⁴.

Bei allem Bedauern, daß Sulpicius Severus keine Augen hat für Martins liturgischen Dienst, sind wir ihm dankbar, daß er in den wenigen beiläufigen Bemerkungen zur Liturgie seiner Zeit eine für Martins Person und Gottesverständnis doch wohl charakteristische Dimension hat durchblicken lassen. Es ist dies die überzeitliche gültige Wahrheit, daß Gottesdienst und Menschendienst untrennbar zusammengehören: Der Katechumene Martin ist der Taufe würdig, weil er sich des für ihn bestimmten Armen erbarmt. Und als Bischof ist Martin überzeugt, daß man mit Bischöfen, die andersdenkende Mitchristen jagen, keine Gottesdienstgemeinschaft pflegen soll, so als wäre der Umgang mit den Mitmenschen für den Umgang mit Gott unerheblich (die Priszillianerkontroverse). Dann Martins menschenfreundlicher und heil-samer Gebrauch des Krankenöls!

Schließlich gibt es da noch jene weniger bekannte Bettler-Episode¹⁰⁵: Bischof Martin sieht auf dem Weg zum Gottesdienst vor der Kirche einen frierenden Bettler. Er trägt dem ihn begleitenden Archidiakon auf, dem Mann umgehend eine Tunika zu kaufen. Anschließend sammelt Martin sich wie üblich für die Feier des Gottesdienstes. Als der Archidiakon die Sakristei betritt, um ihm zu sagen, es sei Zeit, zu beginnen, will Martin zuerst wissen, ob der Bettler seine Tunika bekommen hat.

Wenn Martin an den Altar ging, nahm er die Sorgen der Menschen mit. Das ist Bischof Martin von Tours, wie wir ihn lieben.

104 Regula Benedicti 43,3.

105 Dialogus II,1: CSEL 1,180f.; BIHLMAYER, Schriften (wie Anm. 9), 103f.

GISELA MUSCHIOLO

Vorbild und Konkurrenz

Martin von Tours und die heiligen Frauen

Zu Monegundis († nach 557), einer geweihten Frau, die im Vorhof der Martinsbasilika in Tours lebt, kommt eine blinde Frau und bittet um Handauflegung. Monegundis ist verwundert: »Wohnt hier nicht der heilige Martin, der täglich mit glänzenden Tugenden erstrahlt? Geh zu jenem, bei ihm kannst du bitten, daß er deinen Besuch segne. Aber ich Sünderin, was soll ich tun?« Die blinde Frau läßt sich nicht abweisen, sie bleibt hartnäckig und sagt zu Monegundis: »Gott vollzieht täglich durch alle Gottesfürchtigen sein erhabenes Wirken; darum werfe ich mich vor dir nieder, denn dir ist Gottes Heilkraft gegeben.« Durch diese Antwort bewegt, legt Monegundis der blinden Frau die Hände auf die Augen, und sogleich ist diese geheilt und kann sehen¹.

Diese Wundergeschichte wird überliefert bei Gregor von Tours († 594) in seinem *Liber Vitae Patrum*. Monegundis ist inmitten der *patres* die einzige *mater*, von der eine Vita in diesem Buch Gregors aufgezeichnet ist. Die Erzählung macht sichtbar, was unter den Stichworten »Vorbild« und »Konkurrenz« verstanden werden soll. Monegundis, aus der Gegend von Chartres stammend, siedelt sich im Vorhof der Martinsbasilika und damit in unmittelbarer Nähe des Martinsgrabes an, als sie sich zu einem gottgeweihten Leben entschließt. Martin von Tours († 397), sein Leben und seine Wunder sind damit Vorbild, durch seine Verehrung möchte sie sich den paradiesischen Hain aufschließen, so heißt es wörtlich im Prolog ihrer Vita². Das Wunder an der blinden Frau macht neben dem Vorbild auch die Konkurrenz sichtbar: Nicht allein dem Grab des Heiligen – und damit dem Heiligen selbst³ – wird Wunderkraft zugeschrieben. Monegundis, die im Vorhof der Basilika ein gottgeweihtes Leben führt, sich in ihrer Zelle Fasten und Gebet widmet und sogar eine kleine Gemeinschaft gleichgesinnter Frauen um sich sammeln kann, ist für heilsuchende Pilger offenbar von gleicher Attraktivität wie das Grab des Martin. Zumindest schildert Gregor von Tours, ein späterer Nachfolger und eifriger Verehrer Martins auf dem Bischofsstuhl in Tours, das Leben der Monegundis in dieser Weise⁴.

Diese letzte Feststellung gilt es zu betonen: Es liegt keine historische Lebensbeschreibung der Monegundis vor, sondern eine subjektive, durch die Sichtweise Gregors

1 Gregor von Tours, *Liber Vitae Patrum*. Vita Monegundis c. 19/3, in: MGH.SRM 1/2, 286–291, hier 289.

2 Vita Monegundis c. 19/Prolog (wie Anm. 1), 286, Z.14–17.

3 Vgl. Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München² 1997, 111–115, 167–172.

4 Zu Gregors Vorstellungen vgl. Martin HEINZELMANN, Hagiographischer und historischer Diskurs bei Gregor von Tours? in: *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders*, publiés par Marc VAN UYTFANGHE u. Roland DEMEULENAERE (*Instrumenta Patristica* 23), Steenbrugge 1991, 237–258.

von Tours⁵ bestimmte Hagiographie. Gleiches gilt für die Vita Martini selbst: Der Bericht des Sulpicius Severus († um 420) ist geprägt von seiner Verehrung für Martin und bietet eine durch diese Verehrung gebrochene Sicht⁶. Nicht wie die heiligen Frauen sich gegenüber dem ersten und vermutlich einflußreichsten Asketen der westlichen Christenheit verhielten, steht daher im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen, sondern es geht um Heiligkeitskonzepte der Vitenstreiber in der Merowingerzeit.

Das Geschehen um Monegundis, von dem Gregor berichtet, der Umstand, daß sich eine weibliche Heilige auf den heiligen Martin beruft, ist kein Einzelfall⁷. Die Durchsicht der Viten weiblicher Heiliger der Merowingerzeit macht zahlreiche Bezüge zur Vita Martini beziehungsweise zu den Briefen und Dialogen des Sulpicius Severus sichtbar⁸.

Eine weitere Vorbemerkung gilt es vorausszuschicken: Die Zahl der weiblichen Heiligen im Frühmittelalter, deren Viten zur Befragung zur Verfügung stehen, ist wesentlich geringer als die der männlichen Heiligen⁹. Die Quellenbasis ist daher nicht sonderlich breit, dennoch sind die Quellen durchaus ergiebig. Im einzelnen werden fünf Viten zu vier weiblichen Heiligen untersucht, die auf Grund ihrer geistigen und räumlichen Nähe zu Martin und seinem Grab in Tours exemplarisch sind.

1. Eine Pariser Stadträtin im 5. Jahrhundert: Vita Genovefae

Bei chronologischer Durchsicht der Viten steht an erster Stelle der Bericht über das Leben der Genovefa († 502), der nach langer, seit dem Ende des letzten Jahrhunderts geführter Diskussion als zeitgenössische Beschreibung der Heiligen anerkannt ist¹⁰. Genovefa stirbt im Jahr 502 in Paris, das auch ihr Hauptwirkungsort gewesen ist. Sie ist in Nanterre bei Paris vermutlich im Jahr 422 geboren, steht offensichtlich seit ihrer Kind-

5 Zur Prägung Gregors von Tours als Nachfolgers Martins vgl. Brian BRENNAN, »Being Martin: Saint and Successor in Sixth-Century Tours, in: *Journal of Religious History* 21, 1997, 121–135.

6 Die Diskussion um die Historizität der Vita Martini ist an dieser Stelle nicht zu führen, vgl. dazu jüngst T.D. BARNES, *The Military Career of Martin of Tours*, in: *Analecta Bollandiana* 114, 1996, 25–32. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht die Wirkung der Vita Martini im frühen Mittelalter, die Frage nach der Historizität ist dann von untergeordneter Bedeutung.

7 Zu Einflüssen der Martinsvita auf monastische Hagiographie vgl. bereits Jean LECLERCQ, *S. Martin dans l'hagiographie monastique du moyen âge*, in: *Saint Martin et son temps. Mémoires du XVIe centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361–1961* (*Studia Anselmiana* 46), Rom 1961, 175–187. LECLERCQ beschränkt sich bei seinem Vergleich der Viten allerdings auf die ActaSS OSB. Vgl. auch die Studie von Raymond VAN DAM, *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.

8 Vgl. auch *Sainted Women of the Dark Ages*, hg. v. Jo Ann McNAMARA u. John E. HALBORG, Durham/London 1992, 5–7. Für die hier beabsichtigte Darstellung von Heiligkeitskonzepten in den Viten ist die ebenfalls als Quelle vorliegende Mirakelsammlung Gregors von Tours, die er zum Martinsgrab angelegt hat, von nachrangiger Bedeutung. Sie hat keine qualitativen Veränderungen der Martinsdarstellung zum Inhalt, mehr allerdings die Zahl der überlieferten Wunder beträchtlich.

9 Vgl. Hans-Werner GOETZ, *Heiligenkult und Geschlecht. Geschlechtsspezifisches Wunderwirken in frühmittelalterlichen Mirakelberichten*, in: *Das Mittelalter* 1, 1996, 90–111, hier 91.

10 Vgl. Martin HEINZELMANN u. Joseph-Claude POULIN, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Etudes critiques*, Paris/Genf 1986, 108f., sowie Martin HEINZELMANN, *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes: l'exemple de la tradition manuscrite des Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris*, in: *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*, hg. v. Martin HEINZELMANN (*Beihefte der Francia* 24), Sigmaringen 1992, 9–16.

heit unter dem besonderen Schutz des Bischofs Germanus von Auxerre (418–448), der ihre geistliche Begabung erkennt, und siedelt nach dem Tod ihrer Eltern zu ihrer Patin nach Paris über. Dort muß sie bereits zur Zeit des Einfalls der von Attila geführten Hunnen, also 451, öffentlich gewirkt haben, denn eine der zentralen Geschichten ihrer Vita steht mit diesem Ereignis in engem Zusammenhang¹¹. Bruno Krusch, der Herausgeber der Vita in den Monumenta Germaniae Historica, urteilt am Ende des letzten Jahrhunderts spöttisch, wenn diese Vita echt sei, so müsse Genovefa eine Art Bürgermeister von Paris gewesen sein¹². Das ist für Krusch mit Blick auf eine Frau unvorstellbar. Wir können dagegen heute zusammen mit der Echtheit der Vita feststellen, daß wir es, angesichts von Genovefas sozialer und öffentlicher Tätigkeit in Paris, zumindest mit einer Art von »Stadträtin für soziale und karitative Aufgaben« zu tun haben.

Doch nun zur Vita selbst und ihren Berichten. Daß der Verfasser der Genovefa-Vita die Schriften des Sulpicius Severus über Martin als Vorlage benutzt hat, ist keine neue Erkenntnis. Zahlreiche formale und wörtliche Anleihen lassen sich aufzählen, mehr noch: Der Autor der Vita hat »martinisch« geschrieben¹³. Da er vermutlich Kleriker von St. Martin in Tours war, kann das nicht weiter verwundern¹⁴. Von neuem zu untersuchen ist dagegen, auf welche Weise Ereignisse aus dem Leben Genovefas in inhaltlichen Zusammenhang mit der Martinsvita gebracht werden.

Wie bei Martin zeigt sich auch bei Genovefa schon in der Kindheit die spätere Berufung zum geistlichen Dienst¹⁵, allerdings mit gewissen Differenzen. Martin lief schon als zehnjähriger Junge zur Kirche, um in den Stand der Katechumenen aufgenommen zu werden, und er wollte bereits als Zwölfjähriger Einsiedler werden, vor seiner christlichen »Karriere« jedoch hatte er erst noch Soldat in Diensten des Kaisers zu sein¹⁶. Dagegen gibt es bei Genovefa zwischen der Entdeckung durch Bischof Germanus mit seiner ersten Segnung und ihrer endgültigen Weihe zur *virgo sacrata* zwar noch einen zeitlichen Abstand, aber keine hinderlichen Zwischenstationen auf dem Weg zu ihrem Ziel¹⁷. Ganz im Gegenteil, mit der Heilung ihrer Mutter wirkt das Mädchen bereits vor ihrer Weihe ein erstes Wunder in Nanterre¹⁸.

11 Zur Biographie vgl. HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 80–106. Die Geschichte von der mit Attila und seinem Heer drohenden Gefahr: Vita Genovefae c. 12, in: MGH.SRM 3, 215–238, hier 219.

12 Vgl. Bruno KRUSCH, Die Fälschung der Vita Genovefae, in: Neues Archiv 18, 1892, 9–50, hier 21.

13 Vgl. Martin HEINZELMANN, Zum Stand der Genovefa-Forschung, in: DA 41, 1985, 532–548, hier 538. – Vgl. HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 127–132.

14 Vgl. HEINZELMANN, Genovefa-Forschung (wie Anm. 13), 543.

15 Vita Martini c. 2, ed. Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin (SC 133), Paris 1967, 254, 256; sehr brauchbare neuere deutsche Übersetzung bei Karl Suso FRANK, Frühes Mönchtum im Abendland. Bd. 2: Lebensgeschichten, Zürich 1975, 13–52. – Vita Genovefae c. 4–6 (wie Anm. 11), 216f.

16 Zur Chronologie des Martinslebens und den diversen Unstimmigkeiten nach Sulpicius Severus vgl. Clare STANCLIFFE, St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983, 111–148. – BARNES, Military Career (wie Anm. 6), 29–32. – Zur Einordnung der Martinsschriften vgl. Maria-Elisabeth BRUNERT, Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jahrhunderts (BGAM 42), Münster 1994, 145–180.

17 Vita Genovefae c. 8 (wie Anm. 11), 218.

18 Vita Genovefae c. 7 (wie Anm. 11), 217f.: Die Mutter möchte sonntags zur Kirche gehen und will ihre Tochter zu Hause lassen. Genovefa quengelt, könnte man salopp übersetzen, sie beruft sich auf ihren Status als künftige *sponsa Christi* und handelt sich mit diesem Widerspruch eine Ohrfeige von der Mutter ein. Dabei verliert diese auf der Stelle ihr Augenlicht und wird nach langen Monaten und einer Besinnung auf die Worte des Germanus von ihrer Tochter durch Wasser

Eine der ersten öffentlichen Taten Genovefas in Paris ist die Organisation eines Gebetsdienstes angesichts des Einfalls der Hunnen unter Attila in Gallien. Die Frauen aus der Bürgerschaft sammelt sie zum Gebet in ihrem Oratorium, die Männer überzeugt sie, ihren Besitz nicht aus der Stadt zu schaffen, somit also Zuversicht auf Rettung zu demonstrieren. Zwar wird sie wegen ihrer Bemühungen in der Stadt selbst angefeindet, letztlich aber schreibt man ihrem Gebet die Rettung vor dem Überfall der Hunnen zu¹⁹. Der Autor der Vita beruft sich in diesem Zusammenhang nun ausdrücklich auf die Vita Martini und stellt Genovefas Aktion gegen die Hunnen jenem Handeln Martins gleich, das Sulpicius im Zusammenhang mit Martins Rücktritt vom Soldatendienst in der Nähe von Worms schildert²⁰. Die Geschehnisse in Worms, nämlich das Ausbleiben des Waffengangs und das Friedensangebot der Alamannen, werden von Sulpicius Severus der Haltung Martins zugeschrieben²¹. Die Besänftigung der Heere gilt als Martins erstes öffentliches Wunder, seine Vita ist hier deutlich Vorbild. Der Autor der Vita Genovefae fragt direkt: »Ist nun aber nicht auch Genovefa würdig, verehrt zu werden [wie auch Martin], die ebenso durch ihre Gebete das obengenannte Heer, damit es nicht Paris belagert, in die Ferne forttrieb?«²²

Ein ähnliches Beispiel bietet ein Besuch Genovefas in Laon. Empfangen wird sie von großem Volk und mit allen Ehren. Auf Bitten eines Elternpaares kommt sie mit zu dessen Haus, in dem die gelähmte Tochter auf einem Bett liegt. Durch das Gebet der Genovefa dort wird das Mädchen augenblicklich geheilt. Mit Jubel und Psalmengesang wird Genovefa von der Bevölkerung daraufhin – wie ein Bischof – verabschiedet²³. Martin hat eine vergleichbare Heilung eines gelähmten Mädchens in Trier bewirkt²⁴, sie liefert dem Verfasser der Genovefa-Vita das Modell seiner Erzählung. Gleiches gilt für die Totenerweckung, die Genovefa an dem Katechumenen Cellomeris, einem Knaben, bewirkt²⁵. Vorbild ist die Totenerweckung eines bei Martin in seiner Einsiedelei Ligugé lebenden und während einer dreitägigen Abwesenheit Martins verstorbenen Katechumenen²⁶.

Doch nicht allein Wunder, sondern auch das unablässige Gebet, die Tag- und Nachtwachen der Genovefa, die an vielen Stellen der Vita genannt werden²⁷, finden ihr Vorbild in der Beschreibung Martins. Sulpicius Severus schildert Martins Ausdauer im Gebet immer wieder im Verlauf seiner Vita, gebündelt wird das Lob des unablässigen Gebets an exponierter Stelle im vorletzten Kapitel²⁸.

und Segnung mit dem Kreuzzeichen geheilt.

19 Vita Genovefae cc. 12, 13 (wie Anm. 11), 219f.

20 Vita Genovefae c. 14 (wie Anm. 11), 220: *Summi antestistes Martinus et Annianus pro virtutum suarum admiratione valde laudati sunt, eo quod unus apud Vangionum civitatem post pridie in bello inermis offerendus, utriusque exercitus sevitia sedata, foedus obtenuit, [...]*.

21 Vita Martini c. 4 (wie Anm. 15), 260.

22 Vita Genovefae c. 14 (wie Anm. 11), 220: *Porre Genuvefa nonne dignum est honorari, quae idem orationibus suis predictum exercitum, ne Parisius circumdaret, procul abegit?* Vgl. Susanne WITTERN, Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (Ergebnisse der Frauenforschung 33), Stuttgart 1994, 77.

23 Vita Genovefae c. 25 (wie Anm. 11), 225f.

24 Vita Martini c. 16 (wie Anm. 15), 286, 288.

25 Vita Genovefae c. 30 (wie Anm. 11), 227f.

26 Vita Martini c. 7 (wie Anm. 15), 266, 268.

27 Vgl. z.B. Vita Genovefae cc. 19, 20, 47 (wie Anm. 11), 223f., 234f. Dazu Gisela MUSCHIOL, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (BGAM 41), Münster 1994, 54f.

28 Vita Martini c. 26 (wie Anm. 15), 282, 284.

Genovefa zieht sich von Epiphanie bis Gründonnerstag in ihre Zelle zurück, um Gott in Gebet und Nachtwachen zu dienen. Wie Bischof Martin von Tours, dessen asketische *virtus* im anstrengenden Bischofsamt vermindert zu sein scheint²⁹, ist auch Genovefa auf Zeiten der Rekreation angewiesen. Ihre öffentlichen Aufgaben scheinen wie bei Martin die Wirksamkeit und vor allem die Verfügbarkeit jener heilenden und Wunder bewirkenden *virtus* zu vermindern. Daß Genovefas *virtus* nach der Zeit des Rückzugs zum Gebet wieder an Kraft gewonnen hat, zeigt ein Heilungswunder zum Ende ihrer Rekreatiionszeit, am Gründonnerstag. Eine neugierige »Mitschwester«, die an der Zellentür das Verhalten Genovefas beobachten wollte, wird zur Strafe für ihre »Neugier« blind – doch Genovefas wiedergewonnene Wundermacht heilt die Neugierige sofort nach der Beendigung der Einschließung³⁰.

Noch in zahlreichen weiteren Zusammenhängen wird die Prägung Genovefas durch das Vorbild Martins deutlich. Bemerkenswert ist eine Reise Genovefas nach Tours. Als sie die Stadt betritt, laufen ihr zahlreiche Besessene entgegen, die sich bisher am Martinsheiligtum aufgehalten haben. Die bösen Geister dieser Besessenen schreien laut, sie würden zwischen Martin und Genovefa von Flammen verbrannt, und sie geben zu, für die zahlreichen Gefahren auf der Reise Genovefas nach Tours verantwortlich gewesen zu sein³¹. Genovefa betritt nun die Martinsbasilika und heilt dort durch Gebet, Kreuzzeichen und Salbung mit Öl die Besessenen³². Die spektakulärste Dämonenaustreibung aber geschieht in der Basilika während der Vigilien am Vorabend des Martinsfestes. Ein Psalmist wird während des Psalmenvortrags von einem Dämon ergriffen. Er rennt zu Genovefa, die unter den betenden Besuchern steht. Genovefa heilt den Besessenen und treibt vor den Augen aller in der Martinsbasilika den Dämon aus³³. Wohl werden auch von Martin Dämonenaustreibungen berichtet³⁴, doch ist in dieser Erzählung der Vorbildcharakter der Vita Martini weit überschritten. Zwar zeigt sich im Besuch Genovefas am Martinsgrab ihre Verehrung für den Heiligen, zwar läßt der Autor der Vita sie offensichtlich bewußt zu ihrem Vorbild reisen³⁵. Aber die Wunder Genovefas während ihres Aufenthaltes in Tours geschehen letztlich in Konkurrenz zu Martin, in seiner Basilika, am Vorabend seines Festes. Diese Konkurrenz wird nicht negativ verstanden, ist auch nicht abgrenzend gemeint, sondern sie ist integriert in die allgemeine Verehrung Martins. Deutlich aber setzt die Schilderung der Dämonenaustreibungen Genovefa als wundertätige Frau von eigener Kompetenz ins Bild. Genovefa ist für den Autor ihrer Vita also mehr als nur die Möglichkeit, eine weibliche Version der Geschehnisse um den heiligen Martin zu entwerfen. Genovefa ist für ihn eine *famula Dei*, die aus der eigenen

29 Sulpicius Severus, Dialogus 2,4, ed. Karl HALM (CSEL 1), 184f. – Vgl. Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 1995, 98.

30 Vita Genovefae c. 34 (wie Anm. 11), 229. – Vgl. MUSCHIOL, Famula Dei (wie Anm. 27), 55f.

31 Vita Genovefae c. 45 (wie Anm. 11), 234.

32 Vita Genovefae c. 46 (wie Anm. 11), 234. Das Öl, das Genovefa zur Heilung gebraucht, wird von ihr selbst geweiht. Vgl. Andreas HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400), in: TThZ 106, 1997, 271–287, der die Ölweihe zu den bischöflichen Aufgaben zählt, ebd., 279–283. Allerdings hat HEINZ außer den Martinsschriften keine weiteren frühmittelalterlichen Quellen herangezogen.

33 Vita Genovefae c. 47 (wie Anm. 11), 234f. – Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 80.

34 Vita Martini cc. 17, 18 (wie Anm. 15), 288–292.

35 Auf das Vorbild Martins weist der Vitenschreiber noch in den Kapiteln 38 und 44 hin, vgl. Vita Genovefae cc. 38, 44 (wie Anm. 11), 231, 233. Zur Verehrung Martins vgl. Els ROSE, Vroeg-middeleeuwse Martinusverering. Van lokale grafcultus naar liturgische viering, in: Jaarboek voor liturgie-onderzoek 13, 1997, 175–212.

virtus, aus der eigenen tätigen Nächstenliebe schöpft und deswegen für ihre Mitmenschen als Mittlerin Gottes Wunder wirken kann. Zwar ist in vielen geschilderten Zusammenhängen der Vita Genovefae das Leben Martins als Maßstab zu erkennen, aber der Autor ist weit davon entfernt, ein Bild von Genovefa nur nach Martins Auftreten zu modellieren³⁶.

2. Die Königin und Martin von Tours: Vita Chrodechildis

Die nächste Vita zeigt uns Chrodechildis († 544), Frau des Merowingerkönigs Chlodwig († 511), eine burgundische Prinzessin, der das Verdienst zugeschrieben wird, ihren Mann und damit das ganze fränkische Reich zum katholischen Christentum bekehrt zu haben³⁷. Sie stirbt 544 in Tours, wohin sie sich nach dem Tod ihres Mannes in ein Kloster oder eine freiere Gemeinschaft religiöser Frauen zurückgezogen hat³⁸. Auf Grund dieser Beziehung zu Tours ist ihre Vita in den Kreis der hier dargestellten Lebensbeschreibungen aufgenommen worden, auch wenn sie vermutlich erst in karolingischer Zeit entstanden ist³⁹. Die Bedeutung Martins wird auch in ihrer Vita sichtbar⁴⁰, allerdings auf andere Weise als bei Genovefa.

Von Chrodechildis wird berichtet, daß sie nach dem Tode Chlodwigs häufig nach Tours kam, um dort gute Werke zu verrichten⁴¹. Im gleichen Erzählsammenhang wird mitgeteilt, daß sie neben vielen Klöstern in der gesamten Region das Kloster Sancti Petri Puellarum vor den Toren der Martinsbasilika hat erbauen lassen⁴². Offensichtlich erhofft sich Chrodechildis von der Zuordnung ihrer guten Werke – seien es nun Almosen oder Klostergründungen – zu den Stätten des heiligen Martin besondere Gnade. Schließlich zieht sie sich selbst nach Tours zurück, um sich dort dem Gebet und der Verehrung des Heiligen zu widmen. Vom Schreiber ihrer Vita wird sie nach ihrem Rückzug ins Kloster vor allem als *sancta Dei famula* bezeichnet, kaum mehr als *regina*. Von der regierenden Königin zur mitregierenden Witwe geht ihr persönlicher Weg hin zu einer gottgeweihten, zurückgezogen lebenden Frau. Damit beschreitet sie in umgekehrter Weise den Weg Martins, der zuerst als Asket im Verborgenen, dann aber als Bischof in der Öffentlichkeit zu wirken hat. Von Chrodechildis werden Wunder auch erst aus der Phase des zurückgezogenen Lebens in Tours berichtet, als sie sich wie Martin Gebet und guten Werken widmet⁴³. Chrodechildis stirbt schließlich in Tours, bei ihrem Tod erfüllen »große Helligkeit« und »wohlriechende Düfte« als Zeichen ihrer Heiligkeit das Haus⁴⁴. Dennoch, trotz ihrer großen Verehrung für den heiligen Martin, der als

36 Eine gottgeweihte Jungfrau, die in der Welt lebt und tätig ist, also nicht einem Kloster angehört, ist für das 5. und 6. Jahrhundert in Gallien eine noch durchaus übliche Erscheinung, denn erst langsam wird das Kloster als Lebensform für die *Deo sacratae* verbindlich, vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 41–63.

37 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 29), 130, 172.

38 Gregor von Tours, *Liber Historiarum* II/43 (MGH.SRM 1/1), 93f.

39 Vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 29.

40 Insofern ist die Vita Chrodechildis ein Beleg dafür, wie sehr die Vita Martini auch über die Merowingerzeit hinaus als Vorbild wirkt.

41 Vita Chrodechildis c. 9, in: MHG.SRM 2, 342–348, hier 345f.

42 Vita Chrodechildis c. 11 (wie Anm. 41), 346.

43 Vita Chrodechildis c. 12 (wie Anm. 41), 346f.

44 Vita Chrodechildis c. 14 (wie Anm. 41), 347f. – Zu Duft und Helligkeit beim Tode von Heiligen vgl. ANGENENDT, Heilige und Reliquien (wie Anm. 3), 115–122.

ihr persönliches Vorbild dargestellt ist: Begraben wird Chrodechildis nicht in Tours. Ihre Söhne Childebert († 558) und Chlothar († 561) nehmen ihren Leichnam mit nach Paris. Chrodechildis als stete Verehrerin Martins wird weder in dem von ihr gegründeten Frauenkloster in Tours noch in der Martinsbasilika begraben, sondern – verständlicherweise – neben ihrem verstorbenen Gatten Chlodwig, einem ihrer Söhne und ihren Enkeln. Und diese liegen in der Apostelkirche zu Paris, der Grabkirche der inzwischen als heilig verehrten Genovefa, deren Vita die Königin Chrodechildis vermutlich selbst in Tours in Auftrag gegeben hat⁴⁵. Die in der Vita Genovefae festgestellte Konkurrenz zu Martin scheint damit über die Viten hinaus eine Grundlage im politischen Handeln der Söhne Chrodechildis' zu haben: Grablege der königlichen Dynastie ist die Kirche Genovefas, nicht die Basilika Martins. Noch ist offensichtlich die Entscheidung für Martin als Reichsheiligen nicht gefallen.

3. Leben im Vorhof des Martinsklosters: Vita Monegundis

Wie die Vita Genovefae stammt auch die Vita der Monegundis, der das Eröffnungszitat entnommen ist, aus dem Kreis der Turonenser Geschichtenerzähler. Nicht ein einfacher Kleriker, sondern der Bischof selbst, Gregor von Tours, berichtet von ihr; und seine Erzählung findet sich nicht nur im *Liber Vitae Patrum*, sondern auch im *Liber in Gloria Confessorum*. In letzterem Buch betont Gregor besonders, daß Monegundis Vaterland und Eltern verlassen hat, um sich am Martinsgrab zum gottgeweihten Leben zurückzuziehen⁴⁶. Damit zieht er eine Parallele zu Martin, der seine noch heidnischen Eltern und seine Heimat verlassen hat, um sich Gott zu weihen.

Aber nicht nur Vaterland und Eltern, sondern vor allem ihren Ehemann hat Monegundis in Chartres zurückgelassen. Als dieser von einigen Wundern hört, die in Tours geschehen sind, holt er seine Ehefrau nach Chartres in jene kleine Zelle zurück, die sie vor ihrem Aufbruch zum Ort des heiligen Martin bewohnt hatte⁴⁷. Offensichtlich möchte er von der Wundertätigkeit seiner Frau profitieren. Unter Anrufung Martins gelingt es Monegundis jedoch, wieder nach Tours zurückzukehren. Dort sammelt sich eine Schar frommer Frauen um sie, die gleichfalls in Martin ihr asketisches Vorbild sehen. Weitere wunderbare Heilungen geschehen, bewirkt durch das Gebet der Monegundis und unterstützt offensichtlich durch eine von ihr hergestellte Salbe⁴⁸. Wie Martin heilt sie ein gelähmtes Kind⁴⁹.

Kurz vor Monegundis' Tod wird sichtbar, wie sehr die kleine Gemeinschaft im Vorhof des Klosters dank der Wundertätigkeit ihrer Vorsteherin bereits etabliert ist, auch neben dem wirkmächtigen Martinsgrab. Die Schwestern der Monegundis sorgen sich um die Zukunft nach deren Tod. Monegundis unterstellt sie dem Schutz Gottes und dem Schutz der Priester des heiligen Martin. Doch dieser Schutz scheint den Schwestern noch nicht zu genügen. Vorausschauend denken sie bereits an die vielen Kranken, die

45 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter (wie Anm. 29), 136. – HEINZELMANN/POULIN, Les Vies anciennes (wie Anm. 10), 52–57.

46 Im Buch der Bekenner verweist Gregor auch auf Wunder, die nach dem Tod der Monegundis an ihrem Grab geschehen; vgl. Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 24 (MGH.SRM 1/2), 313f.

47 Vita Monegundis c. 2 (wie Anm. 1), 288.

48 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 24 (wie Anm. 46), 313.

49 Vita Monegundis c. 3 (wie Anm. 1), 289, Z.12–15.

weiterhin im Monegundiskloster um Heilung bitten werden. Monegundis segnet also vor ihrem Tod noch Öl und Salz, damit ihre Schwestern einen Vorrat für die Heilsuchenden zur Verfügung haben⁵⁰. Und tatsächlich reißt der Strom der Pilger nicht ab. Einem Blinden, der an ihrem Grab um Heilung betet, erscheint Monegundis im Schlaf und erklärt ihm, sie werde nur eines seiner Augen öffnen, das andere werde am Martinsgrab geheilt – und genauso geschieht es auch⁵¹. Die Konkurrenz zwischen Monegundis und Martin führt also nicht zu einem Ausschließlichkeitsanspruch, sondern die vorhandene Arbeit wird offensichtlich geteilt. Für den Vitenreiber Gregor von Tours wirken Martin und Monegundis an ihren Gräbern mit jeweils gleicher Wunderkraft.

4. *More beati Martini: Vitae Radegundis I und II*

Von der im 6. Jahrhundert lebenden Radegundis von Poitiers († 587) liegen zwei sich ergänzende Lebensbeschreibungen vor. Geboren als thüringische Prinzessin, dann als Kriegsbeute nach Gallien verschleppt, als junge Frau mit dem Merowingerkönig Chlothar verheiratet, aus dieser Ehe geflohen, von Bischof Medard von Noyon († 560) zur *diacona* geweiht, schließlich Gründerin eines Frauenklosters in Poitiers, in dem sie bis zu ihrem Tod im Jahr 587 lebt, so ist mit kurzen Worten ihr Lebenslauf umrissen⁵². Schon kurz nach ihrem Tod schreibt Venantius Fortunatus († nach 600), Schriftsteller aus Italien, der in Poitiers lebt und mit Radegundis befreundet ist, eine *Vita*. In dieser *Vita* steht die Heilige als asketische Königin und nach ihrer Weihe als asketische Wundertäterin im Mittelpunkt⁵³. Einige Jahrzehnte darauf ergänzt Baudonivia († 7. Jahrhundert), eine Nonne aus Poitiers, die Schilderung des Venantius mit einer zweiten *Vita*, die aus der Sicht des Konvents gestaltet ist und stärker Radegundis als Klostergründerin betont⁵⁴. Baudonivias Radegundis ist durchaus politisch tätig, ihre Rolle als Königin ist letztlich die Voraussetzung für ihre Heiligkeit⁵⁵. Wie Jacques Fontaine festgestellt hat, sind allerdings beide Viten deutlich durch das Verständnis »martinischer Heiligkeit« geprägt⁵⁶.

Bereits im ersten Kapitel der Fortunatus-*Vita* wird die martinische Grundmelodie angeschlagen: Radegundis hat ihr Vaterland Thüringen verlassen und ist nun in Gallien

50 *Vita Monegundis* c. 4 (wie Anm. 1), 289f. – Auch Monegundis weiht, wie Genovefa, das Öl persönlich, vgl. HEINZ, Krankensalbung (wie Anm. 32).

51 *Vita Monegundis* c. 4 (wie Anm. 1), 290.

52 Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 89f. – MUSCHIOL, *Famula Dei* (wie Anm. 27), 27f. und passim.

53 Vgl. Sabine GÄBE, Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, in: *Francia* 16/1, 1989, 1–30, hier 5–7. – Zur Rolle des Venantius als Autor einer Martinsvita in Versen vgl. BRENNAN, »Being Martin« (wie Anm. 5).

54 Vgl. GÄBE, Radegundis (wie Anm. 53), 10f. – Vgl. auch Louise COUDANNE, Baudonivie, moniale de Sainte-Croix et biographie de sainte Radegonde, in: *Études Mérovingiennes. Actes des Journées de Poitiers 1^{er}-3 Mai 1952*, Paris 1953, 45–51.

55 Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 94f. – Zur unterschiedlichen Konzeption der beiden Viten vgl. schon Etienne DELARUELLE, Sainte Radegonde, son type de sainteté et la chrétienté de son temps, in: *Études Mérovingiennes* (wie Anm. 54), 65–74.

56 Vgl. Jacques FONTAINE, Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in: *RHEF* 62, 1976, 113–140, hier 128, 136f., 139f.

beheimatet, auch Martin ist aus Pannonien nach Gallien gekommen⁵⁷. Diese Gleichsetzung von Thüringen und Ungarn wird von Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte noch deutlicher formuliert. In seinem Bericht über den Aufstand im Kloster Poitiers nach Radegundis' Tod überliefert er einen Brief gallischer Bischöfe an Radegundis, der vermutlich auf dem Konzil von Tours 567 geschrieben worden ist⁵⁸. In diesem Brief heißt es: »Da du fast aus derselben Gegend gekommen bist, woher, wie bekannt, der heilige Martinus zu uns kam [...]«⁵⁹.

Auch der weitere Aufbau der Radegundisvita nimmt Maß am Aufbau der Martinsvita. Noch im ersten Kapitel erzählt Fortunatus von der frommen Prozession der Kinder in Athies, wo Radegundis nach der Verschleppung aus Thüringen aufwächst⁶⁰; die Vita Martini berichtet von der frommen Kindheit und dem schon genannten Wunsch des zehnjährigen Martin, als Taufbewerber zugelassen zu werden⁶¹. Schon die Genovefa-Vita hatte diese Topoi der frommen Kindheit aufgenommen.

Direkt im Anschluß schildert Fortunatus, daß Radegundis Kleidung verschenkt und sich dabei an das Wort Jesu vom Bekleiden der Armen in der Bergpredigt erinnert⁶²; das paßt glänzend zur berühmten Mantelteilung des Martin im Stadttor von Amiens, die bei Sulpicius Severus gleichfalls auf das Kapitel von der frommen Kindheit und Jugend folgt. Auch Martin wird auf die Bergpredigt verwiesen, denn Christus erscheint ihm im Traum als derjenige, den er mit seinem Mantelteil bekleidet hat⁶³.

Nach der Flucht aus ihrer Ehe erzwingt sich Radegundis geradezu von Bischof Medard in Noyon die Weihe zur *diacona*⁶⁴. Im Anschluß an diese Weihe, und damit im Anschluß an die öffentliche Aufkündigung der Ehe mit Chlothar, führt eine Reise der ehemaligen Königin unmittelbar zu den wichtigsten martinischen Stätten, nach Tours zum Martinsgrab und nach Candes zum Sterbeort Martins⁶⁵.

Nach der Absage an die weltliche Bindung, die bisher zugleich Schutz bedeutete, zeigt dieser Besuch an den Stätten Martins an, daß Radegundis sich von nun an unter den Schutz des Heiligen stellt. Die Bischöfe, die den schon genannten Brief an Radegundis schreiben, greifen diese Reise auf und sehen Martin als Wegweiser der Königin. Wörtlich heißt es: »Wessen Fußstapfen du gefolgt bist, dessen Vorbild erreichst du so nach deinem frommen Wunsch; und du gewinnst dir dadurch den hochheiligen Martin zum Freunde und Gefährten [...]«⁶⁶.

Wie Martin bei einem Besuch in Paris einen Leprosen küßt⁶⁷, so scheut sich auch Radegundis nicht, leprakranke Frauen zu küssen⁶⁸. Martin heilt den Kranken, während von Radegundis vor allem die zahlreichen Dienste erwähnt werden, die sie für die

57 Venantius Fortunatus, Vita Radegundis I c.2, in: MGH.SRM 2, 364–377, hier 365f., vgl. Vita Martini c. 2 (wie Anm. 15), 254, 256.

58 Vgl. die editorischen Bemerkungen zu Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 460f.

59 Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 461. Ungarn und Thüringen liegen von Tours aus offensichtlich nah beieinander, jedenfalls weit entfernt im Osten.

60 Vita Radegundis I c.2 (wie Anm. 57), 365.

61 Vgl. Anm. 15.

62 Vita Radegundis I c.3 (wie Anm. 57), 366.

63 Vita Martini c. 3 (wie Anm. 15), 258.

64 Vita Radegundis I c. 12 (wie Anm. 57), 368. – Vgl. MUSCHIOL, Famula Dei (wie Anm. 27), 298–300.

65 Vita Radegundis I c. 14 (wie Anm. 57), 369.

66 Gregor von Tours, Liber Historiarum IX/39 (wie Anm. 38), 462.

67 Vita Martini c. 18 (wie Anm. 15), 292.

68 Vita Radegundis I c. 19 (wie Anm. 57), 370f.

Kranken leistet. Aber auch wenn Radegundis Wunder wirkt, sind diese von martinischem Einfluß geprägt: Eine Blindenheilung geschieht durch Berührung⁶⁹; eine Dämonenaustreibung wird sogar mit identischen Worten beschrieben, der einzige Unterschied liegt im Geschlecht des Besessenen: Martin heilt einen Mann, Radegundis eine Frau⁷⁰. Auch eine Rettung in Seenot erscheint sowohl in der Radegundisvita als auch in den Dialogen des Sulpicius Severus⁷¹. Nicht zuletzt die Erweckung eines kleinen Mädchens vom Tode geschieht *more beati Martini*, wie es Venantius Fortunatus wörtlich sagt⁷². Die Zahl der Beispiele, in denen die erste Vita Radegundis deutlich die Vita Martini zum Vorbild wählt, ließe sich noch vermehren⁷³.

Doch gilt es noch, der Radegundisvita der Nonne Baudonivia Aufmerksamkeit zu widmen. Auch wenn Baudonivia am höfischen und vor allem am innerklösterlichen Leben der Königin, an ihren Visionen und ihren Gebeten interessiert ist, so betont sie daneben die Aktivitäten der Heiligen zugunsten ihres Klosters Poitiers. Und in vielen Bereichen denkt auch Baudonivia »martinisch«: Sie schildert zu Beginn ihre Protagonistin als asketische Königin am weltlichen Hof der Merowinger, während Sulpicius den christlichen, asketischen Soldaten Martin im weltlichen Heer des Kaisers darstellte⁷⁴. Radegundis geht ebenso wie Martin erfolgreich gegen ein fränkisches, heidnisches Heiligtum vor⁷⁵. Sie ist Fürsprecherin für Kriegsgefangene, wie es auch von Martin an mehreren Stellen überliefert ist⁷⁶. Und als Radegundis' ehemaliger Gatte Chlothar und dessen Sohn Sigibert († 575) den Versuch unternehmen, sie zurück an den königlichen Hof zu holen, handelt der heilige Martin als Freund und Gefährte in der Not. Bischof Germanus von Paris († 576) verteidigt auf Erden die von Radegundis gewählte Lebensform, während der heilige Martin an seinem Grab in Tours die Rolle des himmlischen Verteidigers dieser Lebensform übernimmt⁷⁷.

Die Frage, die sich angesichts dieses Befundes stellt, ist die nach dem Grund dieser überdeutlichen Prägung der Radegundisviten durch das Vorbild der Martinsvita. Warum stellen sowohl Venantius Fortunatus als auch Baudonivia Radegundis fast als »Reinkarnation«⁷⁸ des heiligen Martin dar? An erster Stelle ist für Venantius Fortunatus die Vertrautheit mit dem »Stoff« der Martinshagiographie zu nennen, schließlich stammt aus seiner Feder eine Vita Martini in Versform⁷⁹. Ein weiterer Grund, der für beide Verfasser gilt, findet sich in dem bereits mehrfach erwähnten Brief der Gruppe von Bischöfen an Radegundis, den Gregor in seiner Frankengeschichte wiedergibt. Die Bischöfe schreiben unter Berufung auf Martin: »Wir freuen uns, ehrwürdige Tochter, daß das Beispiel seiner [Martins, d.V.] Liebe zu den himmlischen Dingen durch die Gnade Gottes in euch wieder lebendig wird und Kraft gewinnt; denn obschon die Welt

69 Vita Radegundis I c. 27 (wie Anm. 57), 373. – Vgl. Vita Martini c. 19,3 (wie Anm. 15), 292, 294.

70 Vita Radegundis I c. 30 (wie Anm. 57), 374. – Vgl. Vita Martini c. 17 (wie Anm. 15), 290. – Vgl. zur Frage nach der Geschlechterdifferenz bei Heilungen GOETZ, Heiligenkult (wie Anm. 9), 96–100.

71 Vita Radegundis I c. 31 (wie Anm. 57), 374. – Vgl. Dial. 3,14 (wie Anm. 29), 212.

72 Vita Radegundis I c. 37 (wie Anm. 57), 376. – Vgl. Vita Martini c. 7,3 (wie Anm. 15), 268.

73 Vgl. FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 129, 131.

74 Baudonivia, Vita Radegundis II c. 2, in: MGH.SRM 2, 377–395, hier 280. – Vgl. Vita Martini c. 2 (wie Anm. 15).

75 Vita Radegundis II c. 2 (wie Anm. 74), 380. – Vgl. Vita Martini c. 14 (wie Anm. 15), 282.

76 Vita Radegundis II c. 10 (wie Anm. 74), 384f.. – Vgl. Vita Martini cc. 4, 18 (wie Anm. 15), 260, 292.

77 Vita Radegundis II cc. 6, 7 (wie Anm. 74), 382.

78 FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 137.

79 Vgl. Venantius Fortunatus, Vita Sancti Martini, in: MGH.AA 4, 293–370.

altert und sich dem Ende neigt, erwacht dennoch durch eures Herzens eifriges Streben der Glaube wieder zu neuer Blüte, und was durch die späte Kälte des Alters ermattet dahinstarb, soll durch die Glut eures liebenden Herzens aufs neue heiß werden⁸⁰. Hinter solche Erwartungen und Lobpreisungen und hinter die Stilisierung dieses Vorbildes zurückzugehen ist weder für Venantius Fortunatus noch für Baudonivia möglich. Statt dessen müssen beide in ihren Beschreibungen dieses nicht nur vorgesetzte, sondern wohl auch authentische Lebensprogramm der Radegundis sichtbar werden lassen. Beiden Vitenschreibern aber paßt der Bezug auf das Vorbild Martins auch in das eigene Programm, das sie mit der Abfassung ihres Textes verfolgen. Venantius Fortunatus, der am Ende seines Lebens Bischof von Tours wird und damit ein Nachfolger des auch von ihm verehrten heiligen Martin, schildert eine fromme, wundertätige Frau, die nicht in bischöfliche Kompetenzen eingreift⁸¹ und in dem Rahmen bleibt, der einer frommen Nonne zugestanden werden kann⁸². Er schreibt seine Vita kurz nach dem Tod der Radegundis und hat, auch als ihr persönlicher Freund, ein Interesse daran, ihre Verehrung zu unterstützen und zu fördern⁸³. Baudonivia geht es um die Existenz ihrer eigenen Klostergemeinschaft und deren Legitimation durch die Gründerheilige. Angesichts des Nonnenaufstands in Poitiers, der 589, zwei Jahre nach Radegundis' Tod, stattfindet und massive bischöfliche Eingriffe in das Klosterleben hervorruft, scheint es von Bedeutung zu sein, Radegundis' unabhängige und über jegliche Kritik erhabene Normsetzung für den Konvent zu betonen. Sich auf diese Gründerin zu berufen, die in martinischer Tradition steht, erleichtert die Abwehr von Eingriffen und den Aufbau eines klösterlichen Selbstbewußtseins.

Mit diesem Befund unterschiedlicher Interessen, die die beiden Autoren mit ihrer Vita verbinden, wird auch sichtbar, daß beide verschiedene Züge martinischer Tradition in ihr Radegundisbild einweben. Bei Venantius Fortunatus sind es vor allem die Wundertätigkeit und die fromme und asketische Grundhaltung der gottgeweihten Radegundis, die die Tradition des Asketen und Wundertäters Martin widerspiegeln. Für Baudonivia spielt die ehemalige Königin, die aktiv in das öffentliche Leben eingreift, eine größere Rolle – und auch diese Rolle findet sich in der Vita des öffentlich tätigen Bischofs Martin. Aus dem Vorbild, das die Martinsvita für die Radegundisviten bietet, lassen sich demnach unterschiedliche Konzepte weiblicher Heiligkeit ableiten.

5. Nahtstellen der Heiligkeit: Vorbild und Konkurrenz

Die Viten der heiligen Frauen in Relation zur Martinsvita zu setzen zeitigt mehrere bemerkenswerte Ergebnisse. In vielen Erzählungen wird das Vorbild Martins für die Gestaltung eines als heilig empfundenen Lebens deutlich, und es scheint in dieser Deutlichkeit ein unumgängliches Vorbild zu sein⁸⁴. Außer den vorgestellten Viten gibt es

80 Gregor von Tours, *Liber Historiarum* IX/39 (wie Anm. 38), 461.

81 Venantius Fortunatus vernachlässigt offensichtlich die realen Auseinandersetzungen mit dem Bischof von Poitiers, vgl. Gregor von Tours, *Liber Historiarum* IX/40 (wie Anm. 38), 464–466. Dazu GÄBE, Radegundis (wie Anm. 53), 19–22. – FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 135.

82 Vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 94.

83 Vgl. FONTAINE, Hagiographie (wie Anm. 56), 138.

84 Zu Anklängen an die Martinsvita in der Vita des Germanus von Auxerre vgl. Dieter VON DER NAHMER, Martin von Tours: sein Mönchtum – seine Wirkung, in: *Francia* 15, 1987/88, 1–41, hier 24. – Zu den Viten der Äbte Romanus, Lupicinus und Eugendus aus den Juraklöstern vgl. ebd., 34–36. – Neben dem Vorbild der Martinsschriften werden in den Viten auch andere Vorbilder auf-

weitere Lebensbeschreibungen weiblicher Heiliger der Merowingerzeit, die Bezüge zu den Schriften über Martin oder zur Martinsbasilika in Tours aufweisen⁸⁵. Gleichzeitig setzen die Verfasser der Viten ihre Protagonistinnen durchaus auch in Konkurrenz zu Martin, die vor allem die Wundertätigkeit betrifft. Diese Konkurrenz scheint in keinem dargestellten Fall als negative Abgrenzung, sondern eher als Wahlmöglichkeit auf dem Markt der Heiligen zu gelten. Es wäre in diesem Zusammenhang zu untersuchen, ob die gebotene Wahlmöglichkeit von den Bittstellern geschlechtsspezifisch genutzt wird, ob also Männer am Martinsgrab Heilung erhoffen und Frauen ihr Vertrauen eher in die weiblichen Heiligen setzen⁸⁶.

Das frühe Mittelalter erblickt in der Martinsvita einen Prototyp asketisch-politischen und heiligmäßigen Lebens. Dieses Leben erscheint zahlreichen Männern und Frauen dieser Zeit als nachahmenswert. Sowohl Vitenschreiber als auch deren potentielle Zuhörer- und Leserschaft haben die Vorstellung, daß Frauen über gleiche thaumaturgische Kräfte, über gleiche Heiligkeit und gleiche *virtus* verfügen wie Martin von Tours⁸⁷. Eine geschlechtsspezifische Heiligkeit scheint das frühe Mittelalter damit nicht zu kennen. Das Vorbild, auch für Martin und sowohl direkt als auch indirekt für die heiligen Frauen, ist das Programm Jesu. Blindenheilung, Dämonenaustreibung, Totenerweckung, Rückzug zur geistlichen Rekreation, aber auch soziales Handeln wie eine Mantelteilung oder das Verschenken von Kleidern an Arme gehören zu den Taten und Forderungen Jesu, von denen das Neue Testament berichtet. Hier scheint das frühe Mittelalter deutlicher am ursprünglichen Anspruch des Christentums orientiert zu sein als allgemein erwartet: Nicht das Geschlecht zählt, sondern die Konsequenz der Nachfolge Jesu bestimmt den Grad von Heiligkeit und Verehrung. Vorbild und Konkurrenz richten sich damit an den Berichten der Evangelien aus – und zwar für alle Heiligen, ob Mann oder Frau, Ungar oder Thüringerin⁸⁸.

gegriffen, z.B. in der Radegundisvita das Vorbild Helenas, vgl. WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 95, oder in den Viten von Balthildis und Sadalberga eine Tradition heiliger Frauen, in deren Nachfolge die Protagonistinnen leben, vgl. ebd., 106.

85 Zu nennen sind die Vita Sadalbergae, die Vita Balthildis, die Vita Rusticulae sive Marcia, die alle das martinische Vorbild kennen, aber gleichzeitig über dieses Vorbild weit hinausgehen. Vgl. Vita Sadalbergae, in: MGH.SRM 5, 40–66; Vita Balthildis A c. 9, in: MGH.SRM 2, 482–508, hier 493f., martinisches Vorbild teilweise vermittelt durch die Vita Radegundis II; Vita Rusticulae sive Marciae c. 23, in: MGH.SRM 4, 339–352, hier 349, in dieser Vita werden Vorstellungen der Vita Genovefae aufgegriffen. Vgl. auch WITTERN, Frauen (wie Anm. 22), 95–97, 104–107, allerdings nicht in allen Punkten überzeugend. Zur Vita Bertilae vgl. LECLERCQ, S. Martin (wie Anm. 7), 181.

86 Vgl. die Untersuchung von GOETZ, Heiligenkult (wie Anm. 9), die man sich ausführlicher und gründlicher wünsche.

87 Vgl. diesen Befund mit der Tatsache, daß das Konzil von Macon 585 nach Gregor von Tours die Frage diskutiert haben soll, ob die Frau als Mensch anzusehen sei, vgl. Gregor von Tours, Liber Historiarum VIII/20 (wie Anm. 38), 386f.; dazu Wilfried HARTMANN, Rechtskenntnis und Rechtsverständnis bei den Laien des früheren Mittelalters, in: Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymond Kottje, hg. v. Hubert MORDEK, Frankfurt 1992, 1–20, hier 13.

88 Vgl. Gal 3,28.

KLAUS SCHREINER

Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter

Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters

König Stephan von Ungarn (um 970–1038), 1083 auf Betreiben Ladislaus' I. heiliggesprochen, errang »unter der Fahne des von Gott geliebten Bischofs Martin« (*sub vexillo Deo dilecti pontificis Martini*) einen Sieg über aufbegehrende Stammesfürsten¹. Gottfried von Anjou, ein machtbewußter, politisch umtriebiger Herr aus der Frühzeit des französischen Fürstentums, wandte sich hilfesuchend an den hl. Martin (*expetivit auxilium beati Martini*), als er 1044 mit Theobald und Stephan von Blois in Streit geriet. Auf das Bild seiner Fahne heftete Graf Gottfried das Bild des hl. Martin und überwand mit dessen Hilfe (*beato Martino auxiliante*) seine Gegner². Die Botschaft solcher Überlieferungen ist eindeutig: St. Martin (um 336–397) unterstützt die militärischen Aktionen seiner Verehrer.

Vom Soldaten Christi zum Kriegsheiligen

Sulpicius Severus (396/397 – nach 406) entwirft in seinem »Leben des heiligen Bekennerbischofs Martinus« das Bild eines Heiligen, der sich nicht durch Kriegstaten von bewundernswerter Tapferkeit hervortat, sondern das eines heiligen Asketen und Wundertäters, der, »Kind einer Berufssoldatenfamilie und selbst für diesen Beruf bestimmt«³, den Kriegsdienst ablehnte und wegen seines heiligmäßigen Lebenswandels das Wohlgefallen Gottes fand.

Als in den fünfziger Jahren des 4. Jahrhunderts Barbaren – gemeint sind Alamannen, Franken und Sachsen – am Ober-, Mittel- und Niederrhein in Gallien einbrachen und Martin von neuem in den Krieg ziehen sollte, bat er um seine Entlassung aus dem Militärdienst. Martin war damals zwanzig Jahre alt. Seit seinem fünfzehnten Lebensjahr diente er – den Gesetzen gemäß – als Soldat dem römischen Reich und Kaiser. Hält man sich an die Angaben seines vielgelesenen Biographen Sulpicius Severus, sprach er zum Kaiser: »Bis heute habe ich dir gedient; gestatte nun, daß ich jetzt Gott diene. Dein Ge-

1 Vgl. Carl ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, ND Darmstadt 1974, 259 und Anm. 45. An dem errungenen Sieg noch beteiligt waren die Gottesgebälerin Maria und der heilige Märtyrer Georg. Beigetragen zu dem Sieg hat auch die schützende Kraft eines Kreuzes (*protegens gloriosissime crucis signaculum*).

2 Raoul Glaber, *Histoires*. Texte traduit et présenté par Mathieu ARNOUX, Turnhout 1986, 300–302. – Vgl. ERDMANN, Entstehung des Kreuzzugsgedankens (wie Anm. 1), 43 und Anm. 62.

3 Friedrich PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert), München/Wien 1965, 454.

schenk mag in Empfang nehmen, wer in die Schlacht ziehen will. Ich bin ein Soldat Christi, es ist mir nicht erlaubt, zu kämpfen«. Als ihm vorgeworfen wurde, daß er aus Angst und Feigheit, nicht um des Glaubens willen seinen Dienst mit der Waffe aufkündige, sagte er: »Will man meinen Entschluß der Feigheit und nicht der Glaubenstreue zuschreiben, dann bin ich bereit, mich morgen ohne Waffen vor die Schlachtreihe zu stellen und im Namen des Herrn Jesus mit dem Zeichen des Kreuzes, ohne Schild und Helm, furchtlos die feindlichen Reihen zu durchbrechen«⁴. Gott aber nahm das Angebot des Heiligen nicht an. Er ließ es nicht zum Kampf kommen. Des andern Tags schickten die Feinde der Römer »des Friedens wegen« Gesandte und unterwarfen sich mitsamt ihrem Hab und Gut.

Der hl. Martin von Tours hätte das Zeug dazu gehabt, zum Heiligen der Kriegsdienstverweigerer zu werden. Nur sporadisch hat man sich in der Folgezeit daran erinnert, daß radikale, aus dem Geist der Bibel gespeiste Christlichkeit, wie sie vom hl. Martin gewollt und zur Norm seines Lebens gemacht wurde, mit kriegeischem Blutvergießen nicht zu vereinbaren ist. Fulbert von Chartres erinnerte zu Anfang des 11. Jahrhunderts an das Verhalten des hl. Martin, um Kirchenmännern einzuschärfen, sich vom Krieg fernzuhalten. Er kritisierte das Verhalten von Bischöfen, »die Kriege oder Fehden organisieren und, wenn auch nicht selbst Waffen tragen, so doch Söldner anwerben und sich mit Truppen umgeben: das seien keine Bischöfe, sondern Tyrannen, da die Kirche nur das geistliche Schwert führe«⁵. Giotto di Bondone (1266/1267–1337) hat bildhaft festgehalten, wie Martin sein Schwert zurückgibt, um sich ungeteilt dem Dienst in der *militia Christi* hinzugeben. Kritisches Erinnern an Martin, den heiligen Mann, der den Waffen und dem Krieg abhold war, blieb Ausnahme. Es konnte nicht verhindern, daß im frühen Mittelalter der heilige Bischof Martin von Tours auch dann angerufen wurde, wenn er seine helfende und schützende Macht in den Dienst einer als gerecht betrachteten militärischen Sache stellen sollte. Geschichte machte er vornehmlich als Schlachtenhelfer, nicht als ein von Gott begnadeter Pazifist. Seine Verehrer erwarteten von ihm, daß er gerade das tat und unterstützte, was er zu Lebzeiten abgelehnt hatte.

Sind die Motive und Triebkräfte eines solchen widersprüchlichen Befundes in unbewachten Wunschvorstellungen zu suchen? Im Vertrauen auf Martins grenzenlose Wundermacht, die nicht nur einzelnen Christen in ihren physischen Nöten und Gebrechen, sondern auch den Herrschenden in ihren politischen und militärischen Unternehmungen zugute kommen sollte? Der Widerspruch zwischen der Biographie des Heiligen und den Erwartungen seiner späteren Verehrer ist evident. Im Falle des hl. Martin gibt es keine Wahlverwandtschaften zwischen der Lebenswelt des Heiligen und der Lebenswelt seiner Verehrer, wie das bei anderen mittelalterlichen Heiligen der Fall ist. Zwischen ihm und jenen, denen daran lag, seine Wundermacht politisch und militärisch zu instrumentalisieren, bestanden keine lebensweltlichen Gemeinsamkeiten, kein Ambiente sozialer Verbundenheit und Nähe.

Martins Schlachtenhilfe findet in seiner Lebensgeschichte keinen Rückhalt. Der Schweizer Kirchenhistoriker Bernoulli, der in seinem Buch über »Die Heiligen der Merowinger« genau das Gegenteil behauptet, hat nicht das Zeugnis der Quellen auf seiner Seite. Um für Martins Rolle als Schlachtenhelfer eine einleuchtende biographische Erklärung zu finden, behauptet er nämlich: »Selber ein alter Kriegermann wurde er nun vor allem der Patron der französischen Waffen«⁶. Bernoulli, die mythologischen Deu-

4 Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini* 4,1–7, ed. par Jacques FONTAINE, Paris 1967, 260.

5 ERDMANN, Entstehung des Kreuzzugsgedankens (wie Anm. 1), 69.

6 Carl Albrecht BERNOULLI, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900, ND Hildesheim/

tungsmuster des 19. Jahrhunderts nachbuchstabierend, brachte den hl. Martin in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Wodan, dem germanischen Kriegsgott. Unter dem Firnis des christlichen Heiligen verberge sich Wodan. Roß, Schwert und Mantel hätten der »deutsche Martin« und die germanische Gottheit gemeinsam⁷. An solchen verbindenden Merkmalen sei das Fortleben germanischer Götter in Gestalt christlicher Heiliger ablesbar. In einem Aufsatz über »Das Patrozinium des hl. Martin« hat Helmut Weigel die Deutung Bernoullis von neuem aufgegriffen. Seiner Ansicht nach waren es nicht religiöse Motive, welche die noch nicht völlig vom Heidentum losgelösten Franken bewogen, den hl. Martin als Vorbild und schützenden Helfer des Reiches zu verehren. »Er [Martin] war gewesen, was sie waren: Krieger, Kämpfer, kein nur duldender Märtyrer-Bischof. Er glich in zwei Zügen ihrem alten Gott Wotan: als Reiter auf edlem Roß und als Träger eines berühmten Mantels«⁸. Martinus, wie ihn Sulpicius Severus schildert, war aber weder ein kampfflustiger Haudegen noch ein verkappter Wodan.

Der französische Kirchenhistoriker Jacques Fontaine nannte ihn einen »anticonformiste«⁹, der mit den Spielregeln und Grundsätzen der bestehenden sozialen Ordnung brach. Eine solche Charakteristik hat den Befund der Quellen auf ihrer Seite. Sulpicius Severus entwirft von seinem Helden ein Bild, das wie ein Gegenbild zum zeitüblichen aristokratischen Bischofstyp anmutet. »Niemals«, schreibt Sulpicius Severus, hat Martin »den Bischofsthron benutzt«, »niemand hat ihn jemals in der Kirche sitzend gesehen«. Und: »Auf einem einfachen Schemel saß er, wie ihn die Sklaven benutzen«¹⁰. Auf einer *cathedra*, einem Bischofsthron zu sitzen, war ein herrschaftlicher Gestus, eine Erscheinungsform bischöflicher und adliger Würde. Im Blickfeld zeitgenössischer Bischöfe gibt sich Martin als ein »Mann von unansehnlichem Äußeren« zu erkennen, als abstoßender gesellschaftlicher Außenseiter »mit armseligen Kleidern und ungepflegtem Haar«, der des Bischofsamtes unwürdig ist¹¹. Martinus verkörpert den unangepaßten Asketen, der

New York 1981, 205.

7 Ebd., 208. Bernoulli spricht vom »Wodans-Charakter des deutschen Martin«. Martin sei als »Wodan in seiner christlichen Maske« zu betrachten. »Die Verschmelzung lag um so näher als beide, der Gott und der Heilige, von sich aus mit Mantel, Roß und Schwert gedacht wurden«.

8 Helmut WEIGEL, Das Patrozinium des hl. Martin, in: *Studium Generale* 3, 1950, 148.

9 Jaques FONTAINE, Artikel »S. Martin de Tours«, in: *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique doctrine et histoire*, Tome X, 1, Paris 1980, Sp. 689.

10 Sulpicius Severus, *Dialogus* II, 1, ed. Carolus HALM (CSEL 1), Wien 1866, 180f.

11 Sulpicius Severus, *Vita Martini* 9,3 (wie Anm. 4), 272. – Vgl. Bernhard JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen »Antike« und »Mittelalter«, in: *HZ* 259, 1995, 673–718, hier: 701f. – Bernhard von Clairvaux hat in einer Predigt zum Fest des hl. Bischofs Martinus dessen Armut eingehend zur Sprache gebracht. Martinus, betonte er, »war arm, sein Kleid war schmutzig, sein Haar ungepflegt und seine äußere Erscheinung verächtlich. Mag ihm dies alles bei seiner Wahl von seiten einiger Übelgesinnter auch Tadel eingebracht haben, so hat er doch im Bischofsamt nichts daran geändert, wie überliefert ist« (Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. WINKLER, Bd. 8, Innsbruck 1997, 887). Gunther von Pairis († nach 1208/1210) suchte in seiner »*Historia Constantinopolitana*« nach Ähnlichkeiten zwischen Martin von Tours und dem Zisterzienserabt Martin von Pairis. Er fand sie in der beiderseitigen Demut und Armut. Um aber Abt Martins Beteiligung an der Eroberung von Konstantinopel (1204) zu rechtfertigen, hob er besonders hervor, daß beide, sowohl der Heilige aus Tours als auch Abt Martin von Pairis, darauf bedacht waren, Militär- und Kriegsdienst mit einer sittlich integren Lebensführung zu verbinden. »Wie jener [Martin von Tours] sich einst bei einer Heeresfolge, wie von ihm geschrieben steht, so heilig und rein hielt, daß er schon damals mehr als Mönch denn als Krieger wirkte, so lebte auch dieser richtige Mönch [Abt Martin von Pairis] – besser, dieser Vater der Mönche, der ein Heer in Waffen führte, mitten unter

in ungekämmten Haaren und armseligen Kleidern seine Weltverachtung zum Ausdruck bringt. Eugen Ewig umschreibt die Unangepaßtheit des hl. Martin folgendermaßen: »Martin hatte die mönchische Zurückhaltung gegenüber der constantinischen Reichskirche auch als Bischof nie aufgegeben«¹². Als Beleg zitiert Ewig Sulpicius Severus, der davon berichtet, daß dem hl. Martin einmal Satan in der Gestalt eines Königs erschienen sei und sich für Christus ausgegeben habe. Martin habe sich aber nicht irritieren lassen. Jesus Christus, hielt er dem Teufel entgegen, habe nicht gewissagt, daß er in Purpur gekleidet und mit einer strahlenden Krone auf dem Haupt wiederkommen werde. Er könne nicht glauben, daß Christus anders gekommen wäre als in der Gestalt dessen, der mit den Wundmalen des Kreuzes gezeichnet ist. Bei diesen Worten machte sich der Teufel plötzlich aus dem Staub. Friedrich Prinz deutet Martins Abstand gegenüber seinen bischöflichen Amtsgenossen, die der »alten Aristokratie Galliens entstammten«, als »Protesthaltung des einfachen Soldatensohns und Mönchs gegen die zunehmende Aristokratisierung und damit ›Verstaatlichung‹ der Kirche«¹³.

Insofern stellt sich die Frage: Wie wurde aus Martin, dem kompromißlosen Asketen, der auch als Bischof die aristokratische Lebensführung seiner bischöflichen Amts- und Standesgenossen ablehnte, ein Sachwalter herrschaftlicher Interessen, ein Heiliger, der in Kriegshandlungen eingreift, um königlichen und adligen Herren wirksam zu helfen? Wie läßt sich der Abstand zwischen dem Heiligen der Geschichte und dem Heiligen des Glaubens, dem man zutraute und zumutete, daß er sich als Anwalt vor Gottes Thron in Kriege, Rechts- und Familienkonflikte einmischte, erklären? Welche Motive und Erfahrungen machten den hl. Martin, wie es in der älteren und neueren Literatur heißt, zum fränkischen »Reichspatron«, zum »Nationalheiligen des gallo-fränkischen Reiches«, zum »National- und Reichsheiligen«, zum »Haupt- und Schutzpatron« des merowingischen und karolingischen Königs- und Kaiserhauses? Wie wurde aus dem geteilten Martinsmantel, einer Ikone christlicher Caritas, ein mit wunderbaren Kräften angereichertes Unterpfand für erfolgreiches Kriegshandeln?

»Politisierung« und »Militarisierung« der Martinsverehrung im frühen Mittelalter

In welchen Kontexten die Politisierung und Militarisierung der Martinsverehrung ihren Anfang nahm, ist aus den »Geschichten« Gregors von Tours (538–594) und dem Rückblick späterer Chronisten zu erfahren. Aufschlußreich für den Praxisbezug und pragmatischen Geist mittelalterlicher Frömmigkeit ist folgende Episode, die Otto von Freising in seiner »Geschichte der zwei Staaten« überliefert. Nachdem Chlodwig, berichtet der Chronist des staufischen Hauses, die Alamannen unterworfen hatte – das war 495/96 bei Zülpich der Fall – suchte der merowingische Herrscher auch die Goten und Aquitanier zu unterwerfen. »Als er gegen sie zog, machte er dem seligen Martin [von Tours] ein Gelübde. Er besiegte die Goten, tötete Alarich, und beschenkte, um dem heiligen Martin für die Schlachtenhilfe zu danken, dessen Kirche reich; als er dann

den Kriegern so, daß er sich von der Strenge seiner Ordensregel nicht das Geringste erließ« (Gunther von Pairis, Die Geschichte der Eroberung von Konstantinopel, übers. und erl. von Erwin ASSMANN, Köln/Graz 1956, 43). Was jeweils zum Gegenstand von Erinnerung wird, bestimmt sich aus zeitgebundenen Erkenntnisinteressen.

12 Eugen EWIG, Der Martinskult im Frühmittelalter, in: AMKG 14, 1962, 11–30, hier: 11.

13 Friedrich PRINZ, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter, Stuttgart 1971, 41.

aber von den Kämmerern des Klosters sein Roß, das er ihnen übergeben hatte, für 100 Schillinge zurückkaufen wollte, blieb Martin unerbittlich. Da legte der König noch 100 Schillinge zu und löste damit sein Roß aus; dabei soll er gesagt haben: »Martin ist gütig im Helfen, aber teuer im Geschäft«¹⁴. Ob sich das alles so und nicht anders zugetragen hat, ist heute nicht mehr zu überprüfen. Richtig aber dürfte der rechenhafte Pragmatismus sein, der das Verhältnis zwischen dem König und dem Heiligen bestimmte. Der König machte ein Gelübde, auf dessen Erfüllung der Heilige Anspruch hatte, so er denn wirksam half und dem Gelobenden das Gefühl gab, daß sich das versprochene Entgelt gelohnt hatte.

Was hingegen Gregor von Tours über Chlodwigs Beziehungen zum hl. Martin berichtet, ist von ungleich größerer Anschaulichkeit und Gegenstandsnahe. Aus Gregors Angaben ergibt sich für die Beziehungen Chlodwigs zum hl. Martin folgendes Bild: Chlodwig faszinierte am hl. Martin nicht dessen Asketentum, durch das er zu Lebzeiten selbst die Verzichtleistungen der ägyptischen Wüstenheiligen übertroffen haben soll. Den merowingischen Herrscher interessierten die Kraft- und Machttaten, die Martin als ein im Himmel thronender Heiliger durch seine auf der Erde zurückgebliebenen leiblichen Überreste wirkte. Als er 498 Martins Grab in Tours aufsuchte und von dessen Wundern erfuhr, versprach er, sich bald taufen zu lassen¹⁵. Das tat er nach der Schlacht bei Zülpich (495/496). Den bei Zülpich errungenen Triumph über die Alamannen deutete er als Geschenk des Christengottes, der sich gegenüber den heidnischen Gottheiten als der stärkere erwiesen hatte. Bestärkt in seiner Konversion hatte ihn der hl. Martin. Insofern sind es nicht spirituelle Einsichten und Erleuchtungen, die Chlodwig veranlaßten Christ zu werden, sondern konkrete Erfahrungen, die zum Bewußtsein brachten, daß Gott und seine Heiligen im Interesse ihrer Verehrer wirksam ins Weltgeschehen eingreifen.

Um sich der Hilfe des hl. Martin zu vergewissern, gründete Chlodwig ihm zu Ehren Kirchen und Klöster¹⁶. Berechtigte Zweifel, ob sich im Einzelfall jede ihm zugeschriebene Kirchen- und Klostergründung tatsächlich auf seine Initiative zurückgeht, ändern nichts an der Tatsache, »daß bereits im 6. Jahrhundert Chlodwig als großer Verehrer des hl. Martin in Anspruch genommen wird, daß im öffentlichen Bewußtsein gewissermaßen Martin und Chlodwig zusammengehörten«. Unter Chlodwigs Regentschaft wandelte sich der Martinskult »von einer Angelegenheit rein kirchlicher, von gallischen Bischöfen geförderter Frömmigkeit zu einer Angelegenheit der fränkischen Dynastie«¹⁷. Anders gesagt: Chlodwigs Vorlieben für den hl. Martin sind nur im Kontext einer politischen Religiosität verständlich zu machen, die auf der Überzeugung beruht, daß Heiligenverehrung ein unverzichtbarer Faktor des militärischen Erfolgs und der politischen Stabilität sei.

Abgelesen werden kann dies auch an Chlodwigs kriegesischen Konflikten mit den arianischen Westgoten, die in der Umgebung von Tours immer noch der Ketzerei huldigten. In den Schilderungen Gregors von Tours zeichnet sich das Bild eines Königs ab, der »im Vollgefühl katholischer Rechtgläubigkeit«¹⁸ den Kampf mit den Westgoten aufnahm und ihn siegreich zu Ende führte. Als Chlodwig im Jahre 507 sein Heer nach

14 Otto episcopus Frisingensis, *Chronica sive historia de duabus civitatibus* IV,32, hg. v. Adolf Hofmeister (MGH Sript. rer. Germ. in us. schol.), Hannover/Leipzig² 1912, 225.

15 EWIG, Martinskult (wie Anm. 12), 17.

16 PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 3), 31f.

17 Ebd., 32.

18 Arno Borst, Schutzheilige mittelalterlicher Gemeinwesen, in: DERS., Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters, München/Zürich 1988, 291.

Poitiers führte, wo sich der Westgotenkönig Alarich aufhielt, und auf dem Weg dorthin durch das Gebiet von Tours kam, gab er seinen Soldaten die strikte Weisung, aus Verehrung gegen den hl. Martin (*pro reverentia beati Martini*) Tours, die Region und die Stadt des mächtigen Heiligen, zu schonen. Niemand solle, so seine Anweisung, »aus dieser Gegend etwas anderes nehmen als Gras zum Futter und Wasser«. Rücksicht auf den hl. Martin gebot Disziplin. Denn, gab der König zu bedenken: »Wie können wir auf Sieg hoffen, wenn wir den heiligen Martinus erzürnen?« (Hist. Fr. II, 37)¹⁹. Getreu diesem Grundsatz sah sich Chlodwig gehalten, einen seiner Soldaten zu erschlagen, der in einem Gebiet, das dem hl. Martin gehörte, einem armen Mann Heu weggenommen hatte.

Gregor von Tours berichtet weiter: Der König sandte Boten zur Kirche des hl. Martin und sprach: »Gehet, vielleicht empfangt ihr ein Vorzeichen des Siegs in jenem heiligen Tempel. Er gab ihnen darauf Geschenke mit, die sie an der heiligen Stätte darbringen sollten, und sprach: Wenn du, o Herr, mir zur Seite stehst und dies ungläubige Volk, das dir immerdar feind ist, in meine Hände zu liefern beschossen hast, so laß dich gnädig herab und zeige es mir an beim Eintritt in die Kirche des heiligen Martinus, auf daß ich erfahre, daß du deinem Diener günstig sein willst. Die Diener eilten von dannen, und als sie nach dem Befehl des Königs zu der Stelle kamen und in die heilige Kirche traten, stimmte von ungefähr der Vorsänger das Lied an: Du kannst mich rüsten mit Stärke zum Streit, du kannst unter mich werfen, die sich wieder mich setzen. Du gibst mir meine Feinde in die Flucht, daß ich meine Hasser verstöre« (Psalm 18, 40.41). Als sie den Lobgesang hörten, sagten sie dem Herrn Dank, versprachen dem heiligen Bekenner Weihgeschenke und verkündeten es froh dem Könige. Als dieser darauf mit seinem Heere zum Viennefluß kam, wußte er durchaus keinen Rat, wo er übersetzen sollte. Denn der Fluß war vom Regen hoch angeschwollen. Und in der Nacht betete er zum Herrn, daß er ihm eine Furt zeigen möchte, wo er hindurchgehen könne; da kam in der Frühe eine Hirschkuh von wunderbarer Größe herbei und ging vor ihren Augen auf Gottes Geheiß durch das Wasser, und er sah, daß, wo sie hindurch watete, das Heer übersetzen könne. Wie der König aber gegen Poitiers kam und noch in der Ferne im Lager verweilte, da sah er, wie ein Feuerglanz von der Kirche des heiligen Hilarius ausging und gleichsam zu ihm hinüberkam; das geschah, daß er umso ungehemmter, von dem Licht des heiligen Bekenner Hilarius geleitet, die ketzerischen Scharen bekriegen sollte, gegen welche dieser Bischof so oft für den Glauben gestritten hatte. Er verbot aber dem ganzen Heere, weder dort noch auf dem Wege jemanden zu berauben oder sein Gut zu plündern« (Hist. Fr. II, 37).

Chlodwig siegte »mit Gottes Beistand« (*Domino adiuvante*), wie Gregor von Tours hervorhebt. Einen Teil seiner Kriegsbeute schenkte Chlodwig dem Grab und der Kirche des hl. Martin. Demnach war es, wie aus Gregors Bericht hervorgeht, nicht Martinus allein, dem der Frankenherrscher für seinen Sieg über die ketzerischen Arianer Dank schuldete. Der hl. Hilarius und Gott selber hatten mitgeholfen. Wenn man – wie es sich in der Literatur eingebürgert hat – den hl. Martin als Schutzherrn der fränkischen Könige, als Reichs- und Nationalheiligen bezeichnet, tut man gut daran, sich zu vergegen-

19 Bei der Wiedergabe der ins Deutsche übersetzten lateinischen Texte aus Gregors »*Libri historiarum*« halte ich mich, von geringfügigen Abweichungen abgesehen, an Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Auf Grund der Übersetzung W. GIESEBRECHTS neubearbeitet von Rudolf BUCHNER, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 1–2), Darmstadt 1959, Bd. 1–2. – Zur lateinischen Ausgabe vgl. Gregorius episcopus Turonensis, *Libri historiarum* X, hg. v. Bruno KRUSCH u. Wilhelm LEVISON (MGH.SRM 1,1), Hannover 1951 (im folgenden abgekürzt »Hist. Fr.«).

wärtigen, daß Martin diese Rolle nie in einer Ausschließlichkeit gespielt hat, die das Mitwirken anderer Heiliger entbehrlich machte. Der Heilige von Tours war »nie der einzige Patron der Merowinger«. Anfänglich hat der hl. Martin »diese Ehre mit Hilarius von Poitiers geteilt. In der Folge wollte jede merowingische Linie ihren eigenen Schutzherrn haben. Ehe Tours und Poitiers an das Ostreich fielen, dürften die austrasischen Könige schon Remigius von Reims, den Bischof ihrer Residenz verehrt haben. Chlothar förderte den Kult St. Medards, den er in seiner Königsstadt Soissons beisetzen ließ. Guntram, der bei der Teilung von 561 Burgund erhielt, gründete die Abtei St. Marcel von Chalon und gab ihr das Recht von St. Maurice d'Agaune, der Gründung des altburgundischen Königs Sigismund. Freilich haben weder Remigius noch Medardus, weder Marcellus noch Mauricius den Ruhm Martins überstrahlt, der bis zu Dagobert I. der Hauptpatron der Merowinger blieb«²⁰. Auch im Heiligenhimmel der Karolinger war Martinus *primus inter pares*. »St. Martin war der erste Königspatron, den die neue Dynastie [der Karolinger] übernahm; er blieb nicht der einzige. Karl Martells Arabersieg bei Poitiers im Jahre 732 ließ den Hilariuskult neu aufleben. Die Reimser Remigiusabtei kam nach der Restauration des Bistums unter Bischof Tilpin zu neuer Blüte. St. Medard von Soissons und St. Pierre von Corbie behaupteten ihren ehrenvollen Rang. Vor allem aber legten die Karolinger ihre Hand auf die alte Königsabtei St. Denis. Karl Martell und Pippin wurden dort auf ihren Wunsch neben den merowingischen Vorgängern bestattet, und auch Karl der Große hatte die Abtei zu seiner Grabstätte ausersehen, ehe er seine Residenz in Aachen einrichtete«²¹. Unter den sog. »Reichsheiligen« des fränkischen Reiches nahm Martin von Tours zweifelsohne »den höchsten Rang« ein²². Eine Monopolstellung besaß er nicht. So verhielt es sich auch mit den dem hl. Martin geweihten Kirchen. »St. Martin von Tours war das mit Abstand bedeutendste, aber nicht das einzige große Heiligtum des Frankenreiches«²³.

Ein Jahr nach seinem Sieg über die Westgoten »feierte Chlodwig die triumphale Selbstdarstellung seines kaisergleichen Königtums vor den Augen des Heiligen, in der Kirche von Tours«²⁴. In der »Kirche des heiligen Martin« legte er »den Purpurrock und Mantel an und schmückte sein Haupt mit einem Diadem. Dann bestieg er ein Pferd und streute unter das anwesende Volk mit eigener Hand Gold und Silber auf dem ganzen Wege vor der Pforte der Vorhalle [der Kirche des hl. Martin] bis zu der Bischofskirche der Stadt mit der größten Freigebigkeit aus; und von diesem Tage an wurde er Konsul oder Augustus genannt«. Von Tours ging Chlodovech nach Paris und machte die Stadt an der Seine zum Sitz seiner Herrschaft (Hist. Fr. II, 38).

Aus der Summe der Belege ergibt sich folgender Befund: »Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts wird Martin aus einem aquitanischen Heiligen zum merowingischen

20 EWIG, Martinskult (wie Anm. 12), 18. – Die Gleichrangigkeit von Martin und Hilarius in der Frömmigkeit Chlodwigs erwähnt auch die sog. »Fredegar-Chronik« (7. Jh.). Vgl. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus* III, 24, hg. v. Bruno KRUSCH (MGH.SRM 2), Hannover 1888, 102f.: *Multis muneribus ecclesias sancti Marthini et sancti Helarii ditavit [Chlodoveus], quorum fultus auxilio haec cernitur implisse*.

21 EWIG, Martinskult (wie Anm. 20), 25.

22 Karl Heinrich KRÜGER, Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalter-Schriften 4), München 1971, 441.

23 Eugen EWIG, *Descriptio Franciae*, in: *Persönlichkeit und Geschichte*, hg. v. Helmut BEUMANN (Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1), Düsseldorf 1965, 143–177, hier: 147.

24 BORST, Schutzheilige (wie Anm. 18), 291.

Reichsheiligen, er wird zum Leitmerkmal für fränkischen politischen Einfluß²⁵. In der Frömmigkeit des merowingischen Herrscherhauses spiegelt sich eine enge Verbindung zwischen Martinskult und Königsherrschaft. Das beweist auch das Verhalten von Chlodwigs Frau Chrodichilde. Am Ende des zweiten Buches seiner Geschichte berichtet Gregor von Tours folgendes: Chlodwigs Witwe, Königin Chrodichilde »begab sich nach dem Tode ihres Gemahls nach Tours; dort diente sie bei der Kirche des heiligen Martinus und verlebte in höchster Keuschheit und Wohltätigkeit alle Tage, die ihr noch beschieden waren; nur selten besuchte sie noch Paris« (Hist. Fr. II, 43). Demnach hielt sie sich an Regeln einer streng asketischen Lebensführung, unterwarf sich aber nicht den Grundsätzen der Klausur, die vom Weltleben gänzlich trennte. Für die Witwen von Herrschern war es nicht ungewöhnlich, sich nach dem Tod ihrer Männer in ein Kloster zurückzuziehen. Die 1097 heiliggesprochene Adelheid, die zweite Gemahlin Ottos des Großen, zog sich nach dem Tod ihres Gatten in das von ihr gegründete, im Elsaß gelegene Kloster Selz zurück. Kunigunde, die Gemahlin Heinrichs II., im Jahre 1200 gleichfalls heiliggesprochen, machte, nachdem ihr Mann gestorben war und sie Konrad II. die Reichsinsignien übergeben hatte, das in der Nähe von Kassel gelegene Kloster Kaufungen zu ihrem Witwensitz. In Kaufungen, das sie 1017 gegründet hatte, hat sie dann in aller Form den Schleier genommen und führte das Leben einer regulären Nonne. Radegunde, die merowingische Königin, fühlte sich schon zu Lebzeiten ihres Mannes, König Chlothars, dem sie vor 540 vermählt worden war, zu einem religiösen Leben hingezogen. Chlothar, ihr Gemahl, führte denn auch Klage, »eher eine Nonne als eine Königin zur Gattin zu haben«²⁶. Schließlich kündigte sie die eheliche Gemeinschaft auf und begab sich für immer in ein Kloster, das Chlothar in Poitiers für sie hatte erbauen lassen. Als Beschützer der Klosterordnung und der klösterlichen Rechte nennt sie die Gottesmutter Maria, das hl. Kreuz, von dem das Kloster eine kostbare Reliquie besaß, sowie die heiligen Hilarius und Martinus.

Chrodichilde, Chlodwigs Witwe, ist auch in Tours von politischen Problemen nicht verschont geblieben. In Zeiten der Krise bat sie den hl. Martin um Hilfe. Im Jahre 534 warf sie sich vor dem Grab des hl. Martin zu Boden und verharnte die ganze Nacht im Gebet. Sie betete darum, daß sich der Zwist unter ihren drei Söhnen nicht zu einem Bruder- und Bürgerkrieg (*bellum civile*) ausweite. Ihre beschwörenden Bitten, die sie an den hl. Martin richtete, hatten Erfolg. Frieden und Eintracht kehrten unter den brüderlichen Streithähnen wieder ein (Hist. Fr. III, 28). Niemand zweifelte, daß es die »Kraft des hl. Martin« (*beati Martini virtus*) war, die den familiären Frieden gerettet hatte. »Anstelle des toten Chlodwig wurde der wundertätige Martin beinahe zum Oberhaupt, wenigstens zum Friedensstifter der zänkischen Familie«²⁷.

Chlodwigs Verhalten wirkte traditionsbildend. Merowingische Herrscher suchten immer wieder – sowohl in weltlichen wie in geistlichen Belangen – die Nähe und Hilfe des hl. Martin. König Chlothachar begab sich 561, in dem Jahr, in dem er starb, »mit vielen Geschenken zu der Schwelle des heiligen Martinus und kam nach Tours zu dem Grabe des genannten Bischofs; hier ging er noch einmal alle die Handlungen, in denen er vielleicht gesündigt hatte, durch und betete unter vielem Seufzen, für seine Sünden möchte ihm der heilige Bekenner [Martin] Verzeihung vom Herrn erwirken und, was er gefehlt, durch seine Hilfe wieder gut machen« (Hist. Fr. IV, 21). Als Chlothachar kurz danach an den Folgen eines Fiebers, das er sich bei der Jagd im Wald von Compiègne

25 PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 3), 45.

26 M. VAN UYTFANGHE, Artikel »Radegunde«, in: LexMA 7, 1995, 387.

27 BORST, Schutzheilige (wie Anm. 18), 291f.

zugezogen hatte, starb, wurde er aber nicht in der Martinskirche von Tours, sondern in der Kirche des hl. Medardus von Soissons beigesetzt.

Martinskirche und Martinsgrab in Tours wurden zum »Zentrum der fränkischen Frömmigkeit«²⁸. Mitglieder der merowingischen Herrscherfamilie, königliche Amtsträger, Männer und Frauen des Adels unternahmen Wallfahrten nach Tours, um sich in persönlichen Nöten und öffentlichen Angelegenheiten der Hilfe des Heiligen zu vergewissern²⁹. »König Chilperich [561–584]«, berichtet Gregor von Tours, »schickte an das Grab des hl. Martinus einen Brief, in dem stand, der Heilige Martinus möge ihm Antwort schreiben, ob man Gunthramm-Boso aus seiner Kirche herausschaffen dürfe oder nicht. Der Diakon Baudigisel, der diesen Brief überbrachte, legte aber mit demselben ein unbeschriebenes Blatt [...] bei dem heiligen Grabe nieder. Als er aber drei Tage gewartet hatte und keine Antwort erhielt, kehrte er zu Hilperich zurück« (Hist. Fr. V,14). Der Heilige schwieg. Aus den unerfüllten Erwartungen seiner Verehrer geht jedoch unzweideutig hervor, wie handgreiflich und konkret sich diese die Hilfe des Heiligen vorstellten. Im Jahre 567 wurde die Kathedrale von Nantes dem hl. Martin und dem hl. Hilarius geweiht. Im selben Jahr riefen Chlodwigs Enkel Sigibert, Chilperich und Gunthramm die beiden Heiligen als himmlische Zeugen und Bürgen eines Teilungsvertrages an³⁰. »Die ursprüngliche, innerkirchliche Martinstradition wird durch die merowingisch-dynastische ergänzt und ist von ihr seither kaum zu trennen«³¹.

Das Martinspatrozinium der von Sigibert III. (639–654) gegründeten Königsklöster Metz und Stablo-Malmedy ist gleichfalls ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, wie starke Wurzeln die Verehrung des Bischofs von Tours bei den Merowingern geschlagen hatte³². Die rechtliche Bedeutung der Martins-Verehrung zeigte sich darin, daß in Verträgen Martin neben Hilarius, seinem Lehrer, als Richter und Rächer (*index ac retributor*) (Hist. Fr. VII, 6) angerufen wurde. Aus einer Formel Markulfs sowie aus einer 679 von König Theuderich III. ausgefertigten Urkunde geht hervor, daß Eide im Gericht der Pfalzgrafen »über dem Mantel des Herrn Martin« (*super capellam domni Martini*) abgelegt wurden³³. Diese Urkunde ist auch der früheste Beleg dafür, daß spätestens seit der

28 Margarete WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Teil 2, Mainz 1982, 187.

29 Ebd., 188. – Martins Ansehen als Helfer und Heiler strahlte aus und beeindruckte auch nicht-christliche Herrscher. »Gregor von Tours erzählt, der Sohn des Suebenkönigs Chararich sei krank gewesen und die ganze Gegend habe heftig unter Lepra gelitten. Da habe der Arianer Chararich nach dem Glauben des wundermächtigen Martin aus Gallien gefragt und sei über dessen trinitarischen Bekenntnis belehrt worden. Er schickte Boten mit kostbaren Geschenken an Martins Grab. Zum Katholizismus wolle er sich bekehren, wenn dort Gesundheit für seinen Sohn erwirkt werden könne. An der Erfolglosigkeit des Bemühens begriff Chararich, erst müsse er sich bekehren; und er versprach den Bau einer Martinsbasilika. Er wolle sich bekehren, wenn er für diese Martinsreliquien erhalten könne. Seine Boten legten ein kostbares Seidengewand über Martins Grab und kehrten mit dieser Kontaktreliquie zurück über das Meer, damals aber sei Martin von fern her gekommen, *qui nunc sacerdos habetur*. Der Sohn des Königs erlangte seine Gesundheit wieder und *beatus Martinus sacerdotalis gratiae accepit principatum*« (Dieter von der NAHMER, Martin von Tours: Sein Mönchtum – Seine Wirkung, in: Francia 15, 1987, 1–41, hier: 31). – Im Hinblick auf die Anziehungskraft, die der hl. Martin und seine Reliquien auf fränkische und nichtfränkische Herrscher ausübten, bezeichnet Jacques FONTAINE, Martin de Tours (wie Anm. 9), 693, die Basilika St. Martin in Tours als »un sanctuaire national et international«.

30 PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 3), 34.

31 Ebd.

32 EWIG, Martinskult (wie Anm. 12), 23. – PRINZ, Frühes Mönchtum (wie Anm. 3), 38f.

33 H. LECLERCQ, Artikel »Chape de Saint Martin«, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de

zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts der Mantel des hl. Martin, die berühmteste Martinsreliquie, zum Königsschatz der Merowinger gehörte.

Die Martinsverehrung der Karolinger

Als sich der Bayernherzog Tassilo 757 in die Vasallität Pippins des Jüngeren (714/715–768) begab, schwor er, wie die Reichsannalen berichten, »viele Eide ohne Zahl, die Reliquien mit den Händen berührend«³⁴. Berührt hat er, um seine Treue zu bekräftigen, die Gebeine der heiligen Dionysius, Rusticus, Eleutherius, Germanus und Martin. Dionysius, Rusticus und Eleutherius waren die Patrone des fränkischen Königsklosters St. Denis³⁵. Desgleichen zählten auch Germanus von Auxerre und Martin von Tours zu den von der karolingischen Dynastie verehrten Heiligen. Es war demnach nicht Martin allein, sondern ein Kollektiv von fränkischen Heiligen, die für Tassilos Treue einstehen oder im Falle des Eidbruches seine Untreue rächen sollten. Auf eine exklusive Stellung St. Martins kann aus dieser Eidpraxis nicht geschlossen werden. Tassilos Eidritual gibt noch einen weiteren Sachverhalt zu erkennen: Der Dynastiewechsel von den Merowingern zu den Karolingern führte in der Verehrung St. Martins zu keinem Bruch. Der Martinskult, von der neuen Dynastie nachhaltig gefördert, bewährte sich als Faktor politischer Kontinuitätssicherung. Als sich Pippin der Mittlere (640/650–714) und sein Sohn Grimoald des merowingischen Königsschatzes bemächtigten, gelangte auch der Martinsmantel (*cappa* bzw. *cappella S. Martini*) in den Besitz der fränkischen Hausmeier³⁶, der Ahnherren des künftigen Königs- und Kaisergeschlechtes. »710 ist sie [die *cappella sancti Martini*] im Besitz des Hausmeiers Grimoald: in d e s s e n Oratorium, nicht in der Königspfalz, wird jetzt *super cappellam sancti Marcthyini* der Eid geleistet. Und nicht merowingische Hofgeistliche, sondern Geistliche aus dem Gefolge der Karolinger sind es, die uns seit 741 als Kapelläne greifbar werden«³⁷. Der Schutz und die Hilfe, welche die kostbare Reliquie bislang den Merowingern gewährt hatte, sollte nunmehr den Karolingern zugute kommen.

Als Karl der Große im April 782 dem Kloster St. Martin in Tours die Immunität bestätigte, bezeichnete er den Empfänger seines Privilegs als »Kirche des heiligen Martins, unseres besonderen Patrons« (*basilica peculiaris patroni nostri sancti Martini*)³⁸. Im Jahre 800 war Karl der Große gegen seine Gewohnheit vor Ostern von Aachen aus aufgebrochen, um »Maßnahmen zur Sicherung der gallischen Küste gegen die Normannen einzuleiten«³⁹. Seine Route legte er so, daß er beim hl. Martin in Tours Station machen konnte, um – wie es in den Reichsannalen heißt – zu beten (*orationis causa*). Bei diesem Aufenthalt in der Martinsabtei mögen auch persönliche Gründe eine Rolle gespielt haben.

liturgie, Tome 13, Paris 1948, 388. – Josef FLECKENSTEIN, Die Hofkapelle der deutschen Könige, I. Teil: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle (Schriften der MGH 16/I), Stuttgart 1959, 12.

34 Annales regni Francorum ad a. 757, hg.v. Friedrich KURZE (MGH.Script. rer. Germ. in us. schol.), Hannover 1895, 14f.: *sacramenta iuravit [Tassilo] multa et innumerabilia, reliquias sanctorum manus imponens, et fidelitatem promisit regi Pippino et supradictis filiis eius*.

35 Kurt REINDEL, Bayern im Karolingerreich, in: Persönlichkeit und Geschichte (wie Anm. 23), 220–246, hier: 222.

36 EWIG, Martinskult (wie Anm. 12), 24.

37 FLECKENSTEIN, Die Hofkapelle der deutschen Könige (wie Anm. 33), 13.

38 MGH.DD Karol. 1, Hannover 1906, 192.

39 Peter CLASSEN, Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz, in: Persönlichkeit und Geschichte (wie Anm. 23), 537–608, hier: 576.

Der Annalist schreibt: »Der König blieb da [im Kloster des hl. Martin in Tours] etliche Tage wegen der Erkrankung seiner Gemahlin Luitgard, die dort starb und begraben wurde«⁴⁰. Danach muß Kaiser Karl noch einmal in Tours gewesen sein. Der große und mächtige Kaiser Karl, überliefert die »Vita Alcuini«, habe des Betens wegen (*orationis gratia*) und um mit Alkuin († 804), seinem ehemaligen Berater und nunmehrigen Abt von Martin in Tours, Gedanken über seine Nachfolge auszutauschen, gemeinsam mit seinen Söhnen Karl, Pippin und Ludwig das Grab des hl. Martin aufgesucht⁴¹.

Walahfrid Strabo (808/809–849) verglich in seinem Ämtertraktat die Kapläne des fränkischen Hofes mit den *praetores vel comites* des römischen Kaiserpalastes. Dem fügte er hinzu: Die fränkischen *capellani* hätten ihren Namen von der *cappa*, dem Mantel des hl. Martin, den die Könige der Franken, wenn sie in den Krieg ziehen, *ob adiutorium victoria*, d.h. als Hilfe und Unterpfand für den Sieg, bei sich zu tragen pflegen. Den Mantel des hl. Martin zusammen mit anderen Reliquien zu tragen und zu bewachen, sei die Aufgabe der *clerici cappellani*, der mit der Obhut des Martinsmantels befaßten Kleriker⁴². Notker von St. Gallen (um 840–912) hat Walahfrids etymologische Herleitung der *capella* aus der *cappa* des hl. Martin von neuem aufgegriffen und seinen Lesern zur Kenntnis gebracht. Als Karl der Große, berichtet er, die Schule von St. Gallen besuchte, habe er festgestellt, daß die Schüler aus den mittleren und unteren Schichten (*mediocres et infirmi*) viel strebsamer und tüchtiger seien als diejenigen, die sich auf ihre adlige Geburt viel zugutehalten. Aus dem Kreis der armen Schüler (*pauperes*) habe er dann den tüchtigsten Diktierer und Schreiber in seine *capella* aufgenommen. So nämlich, fügte er hinzu, pflegten die Frankenkönige ihr Heiligtum (*sancta sua*) zu nennen wegen der Cappa des hl. Martinus, die sie zu ihrem Schutz und zur Überwältigung ihrer Feinde (*ob sui tuitionem et hostium oppressionem*) stets mit in den Krieg nahmen⁴³ (I, 4). Von Mitgliedern der Hofkapelle, schreibt der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts lehrende und schreibende Honorius Augustodunensis, sei den in den Krieg ziehenden Frankenherrschern der Mantel des hl. Martin »als Siegeszeichen« (*pro signo*) vorangetragen worden⁴⁴. Der französische Karmeliter Jean Golein erinnert in seinem 1372 für König Karl V. abgefaßten Traktat über die Weihe der französischen Könige zum einen an die politisch-militärische Bedeutung des als Reliquie verehrten Martinsmantels; zum anderen wiederholt er die Ableitung von »chapelain« aus »chappe«, der Bezeichnung für den Mantel des hl. Martinus. Er schreibt: »Und aufgrund dieses siegreichen Glaubens hatten die Könige von Frankreich einst die Ordnung und Gewohnheit, in die Schlachten den Mantel des hl. Martin mitzunehmen, der aus Wolle war, und er wurde aus großer Verehrung von Priestern in einem Reliquiar bewacht; deshalb hörte man auf, sie Priester zu nennen, und sie bekamen den Namen Kapläne aus Verehrung gegenüber dem besagten Mantel (*chappe*), der aus Wolle (*laine*) war, und dieses Wort (*chapelain*) ist zusammengesetzt aus *chappe* und *laine*; deshalb heißen sie *chappellains* (Kapläne)«⁴⁵.

Notker von St. Gallen war außerdem der Auffassung, daß Ludwig der Fromme in seinem Beten und Fasten dem Beispiel des hl. Martin gefolgt sei. »Zum Beten und Fa-

40 *Annales regni Francorum* ad a. 800, hg.v. F. KURZE (wie Anm. 34), 110.

41 Vita Alcuini, in: MGH.SS 15,1, 190. – Vgl. J. CHÉLINI, Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours, in: *Revue d'histoire de l'église de France* 47, 1961, 41f.

42 Walahfridus, *De exordiis et incrementis rer. ecclesiast.* c. 32, MGH Capit. Reg. Franc. Bd. 2, 515.

43 Notker der Stammler, *Taten Kaiser Karls des Grossen* I,4, hg. v. Hans F. HAEFELE (MGH Script. rer. germ. NS 12), Berlin 1959, 5.

44 LECLERCQ, *Chape de Saint Martin* (wie Anm.33), Sp. 388.

45 Marc BLOCH, *Die wundertätigen Könige*. Aus dem Französischen übersetzt von Claudia MÄRTL, München 1998, 507.

sten«, berichtet er in seinen »Gesta Karoli«, »sowie zum Dienste Gottes war er vor allen Menschen so eifrig bereit, daß er nach dem Beispiel des hl. Martin (*exemplo sancti Martini*) bei allem, was er auch tat, immer den Herrn im Gebet vor sich zu haben schien«⁴⁶.

Karl der Kahle, ein Sohn Ludwigs des Frommen, hat in einer Reihe von Urkunden, die er 845 bis 854 ausstellte, um der Kommunität von St. Martin in Tours näher bezeichnete Besitzungen zu bestätigen, den hl. Martin als »unseren Patron« (*patronus noster*), »unseren besonderen Patron« (*peculiaris patronus noster*) und »unseren Vater« (*pater noster*) bezeichnet⁴⁷. Im Jahre 851 empfing er eine himmlische Vision, in der ihm offenbart wurde, daß er unter Führung des hl. Martin (*duce beato Martino*) Spanien von den Ungläubigen befreien und zu Gottes Ehre mit seinem Reich, in dem Glaubensfreiheit herrsche, vereinigen werde⁴⁸.

Die karolingischen Herrscher waren – wie die merowingischen Könige auch – überdies darauf bedacht, die Ordnung und Symbolik der Zeit, soweit sie mit der Person des hl. Martin zu tun hatte, ihren politischen Zielen nutzbar zu machen. Sie wählten den 11. November, den Tag, der im Kirchenjahr dem hl. Martin geweiht war, als Termin für Herrschaftsantritte⁴⁹, für Huldigungen⁵⁰, Königstreffen⁵¹ und Reichsversammlungen⁵². »Daß sich für seinen Festtag (11.11.) in karolingischer Zeit dennoch keine Schlachten nachweisen lassen, liegt sicher daran, daß das Fest sehr spät im Jahr gefeiert wird und die Feldzüge im allgemeinen um diese Zeit bereits beendet waren«⁵³. Das schließt jedoch Beziehungen zwischen der Person und dem Fest des hl. Martin auf der einen, militärischen Entscheidungen und kriegesischen Ereignissen auf der anderen Seite nicht aus. »Auf den Martinstag 832 berief Ludwig der Fromme eine Heeresversammlung nach Tours, um von hier aus gegen seinen Sohn Pippin vorzugehen«⁵⁴. Kaiser Lothar und Ludwig der Deutsche wollten sich am Martinsfest 840 von neuem in Kostheim treffen, um bei einem Scheitern der Verhandlungen eine Entscheidung durch Waffengewalt herbeizuführen. Den Martinstag des Jahres 845 wählte Karl der Kahle als Termin für einen Reichstag in Le Mans. Als dieser beendet war, zog er gegen die Bretonen zu Feld⁵⁵.

Das sind bemerkenswerte Zeugnisse für die Martinsverehrung der karolingischen Dynastie. Ein solcher Befund kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Martinskult der karolingischen Herrscher im Laufe des 9. Jahrhunderts sichtlich zurückging. Karl der Große geizte nicht mit Zeichen der Verehrung. Der hl. Martin stand aber nicht mehr im Zentrum seiner politischen Theologie und Frömmigkeit; die Schutzfunktion, die er über das karolingische Haus ausübte, teilte er mit anderen Heiligen. Die Aachener Pfalzkapelle, deren Bau Karl nach 786 ins Werk setzte, hat er nicht dem Patrozinium St. Martins unterstellt. Der als doppelgeschossige Anlage errichtete Zen-

46 Notker, Taten Kaiser Karls des Grossen II, 11 (wie Anm. 43), 68. – Vgl. Sulpicius Severus, Vita Martini c. 26 (wie Anm. 4), 312–314.

47 Recueil des actes de Charles II le Chauve roi de France, hg. v. Georges TESSIER Tome I (840–860), Paris 1943, 176, 179, 183, 224, 371, 440.

48 Ludwig TRAUBE, O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter, München 1891, 88.

49 Michael SIERCK, Festtag und Politik. Studien zur Tageswahl karolingischer Herrscher, Weimar/Wien 1995, 76, 82f., 93f., 96.

50 Ebd., 124f., 126, 128.

51 Ebd., 140.

52 Ebd., 80, 292f.

53 Ebd., 242.

54 Ebd., 230f.

55 Ebd., 243.

tralbau wurde Christus und Maria geweiht. Im Untergeschoß befand sich der Marienaltar mit kostbaren Marienreliquien, im Obergeschoß wurde ein Salvatoraltar errichtet. Karl rückte, dem Beispiel von Byzanz folgend, die höchsten Patrozinien der abendländischen Christenheit ins Zentrum seiner Religiosität. Durch die Anordnung der Altäre – der Salvatoraltar im Obergeschoß, der Marienaltar im Untergeschoß – entwarf Karl »ein Gesamtbild der himmlischen Hierarchie unter der Herrschaft des Salvators [...], in dem auch der Kaiser als Vicarius Christi einen über die anderen erhobenen Platz erhält«⁵⁶. Für eine theologische Grundlegung königlicher Herrschaft, auf die Karl Wert legte, bot Martin keine Anschlußmöglichkeiten. Theologische Wertmaßstäbe rückten Martin in eine nachgeordnete Position.

Theologische Reflexion prägte auch die liturgische Form der karolingischen *Laudes regiae*, der Akklamationen für den Herrscher bei feierlichen Anlässen – sei es beim Herrscherempfang, dem *adventus regis*, sei es bei Königs-, Kaiser- oder Festkrönungen. Die Abfolge der Heiligen, die in den *Laudes* der gallo-fränkischen Kirche (ca. 796–800) angerufen werden, gibt eine deutliche Hierarchie zu erkennen⁵⁷. Den Papst sollen Christus und die Apostel schützen, den von Gott gekrönten König der Franken und Langobarden Christus, Maria und die ranghöchsten Engel. Der hl. Martin hingegen gehört nicht zu jenen Heiligen, die für den Papst, den König und die königliche Familie fürbittend und helfend eintreten sollen. Er ist den königlichen Amtsträgern (*iudices*) zugeordnet sowie dem »ganzen waffenfähigen Volk der Franken« (*cunctus exercitus Francorum*). In besonderer Weise helfen soll den königlichen Amtleuten und dem fränkischen Kriegsvolk neben dem hl. Martin der hl. Hilarius, Bischof von Arles, der hl. Mauricius, der Anführer der thebäischen Legion, sowie Gereon, der gleichfalls als Offizier der thebäischen Legion angehörte, der hl. Dionysius, der als Missionsbischof in Paris das Martyrium erlitt und seit dem beginnenden 12. Jahrhundert zum maßgebenden Schutzheiligen des französischen Königtums aufstieg, dann die heiligen Märtyrer und Schuhmacher Crispin und Crispinian. Mit dem Frankenreich verband die beiden Märtyrer fränkischer Herkunft die Tatsache, daß sie in Soissons das Martyrium erlitten hatten. Das Konsortium der Heiligen, zu dem der hl. Martin zählt, setzt sich aus Bischöfen, Soldaten und Handwerkern zusammen. Martin vertritt den Kreis der Bekenner. Er war einer der vornehmsten von ihnen. An der Spitze der Heiligen steht der hl. Hilarius, gefolgt vom hl. Martin. In seiner Eigenschaft als Bekenner nahm der hl. Martin hinter der Gottesmutter Maria, den Aposteln und Märtyrern einen nachgeordneten Platz ein. Diese Hierarchie beruhte nicht auf religiösen Erfahrungen, sondern richtete sich nach theologischen Kriterien. In heilsgeschichtlicher Hinsicht kam Maria und den Aposteln ein ungleich höherer Rang zu als dem hl. Martinus, mochte dieser auch schutz- und hilfesuchenden Christen – dem König so gut wie dem gemeinen, von Krankheit und Hunger geplagten Mann – ein unentbehrlicher Helfer sein.

56 Günter BANDMANN, Die Vorbilder der Aachener Pfalzkapelle, in: Karolingische Kunst, hg. v. Wolfgang BRAUNFELS u. Hermann SCHNITZLER (Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben 3), Düsseldorf 1965, 424–462, hier: 459.

57 Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley/Los Angeles 1958, 14f.

Rivalen und Konkurrenten: der hl. Dionysius und der hl. Mauritius

Ein Rückgang der politischen Martins-Verehrung ist daran erkennbar, daß Martin in seiner Eigenschaft als Schutzherr der herrschenden Dynastie und ihres Reiches langfristig abgelöst und verdrängt wurde durch den hl. Dionysius. Nicht erst im Jahre 1124, als bei einem drohenden Kriegseinfall Kaiser Heinrichs V. der französische König Ludwig VI. aus St. Denis die Fahne des hl. Dionysius holte und im Schutze dieses Banners den deutschen Kaiser zum Rückzug veranlaßte, wurde der Märtyrer und Apostelschüler Dionysius zum ausschließlichen Schutzheiligen der französischen Könige und des von diesen beherrschten Reiches⁵⁸. Bereits seit der Mitte des 6. Jahrhunderts hatten sich merowingische Königinnen und Könige in St. Denis bestatten lassen und eine Tradition begründet, der dann auch die beiden Karolinger Karl Martell (741) und Pippin (768) folgten⁵⁹. König Chlothar II. († 629) hatte den hl. Dionysius als »unseren besonderen Schutzherrn« (*peculiaris patronus noster*) bezeichnet und seine Kirche neben St. Martin in Tours, St. Medardus in Soissons und St. Anianus in Orléans zu den vier »vorrangigen Heiligtümern«, den *praecipua loca sanctorum* seines Reiches gezählt. König Dagobert († 638/639) hat zwar das Grab des hl. Martin in Gold fassen und mit Edelsteinen schmücken lassen⁶⁰; dennoch machte er den hl. Dionysius zu einem ausgesprochenen Rivalen und Konkurrenten Martins.

Der junge Dagobert fand, von einer Hirschkuh wunderbar geführt, die Gebeine des hl. Dionysius und ließ am Fundort eine Basilika errichten, die er mit Stiftungen reich begabte. Zu Ehren des hl. Dionysius richtete er ein immerwährendes Chorgebet ein und scheute sich auch nicht, Städte und Kirchen ihres Schmucks zu berauben, um Saint-Denis zu verschönern. Dionysius seinerseits bewahrte ihn zum Lohn vor der Hölle. Zusammen mit den heiligen Martinus und Mauritius entriß er die Seele des Königs den Händen der Dämonen, die mit ihr in die Hölle hatten fahren wollen⁶¹.

In einer Urkunde, in der König Childebert III. 710 dem Kloster St. Denis den Besitz einer Mühle bestätigte, auf die der Hausmeier Grimoald Anspruch erhoben hatte, nannte der Frankenkönig den hl. Dionysius »unseren besonderen Patron« (*peculiaris patronus noster*). Das schloß aber nicht aus, daß die zwölf Zeugen, die die Rechtmäßigkeit der Besitzansprüche von St. Denis beschwören sollten, ihren Eid über dem Mantel des hl. Martin (*super cappellam sancti Marcthyi*) ablegen mußten.

58 Percy Ernst SCHRAMM, Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert, Bd. 1: Text, Weimar 1939, 139. Ebd.: Der schnelle Erfolg, den König Ludwig VI. errang bewies auch, »was der Heilige und seine Fahne vermochten«. König Ludwigs erfolgreiche »Abwehr der Deutschen löste die erste kraftvolle Äußerung des französischen Nationalgefühls aus. Es hatte jetzt in der Fahne von St. Denis ein Palladium gefunden«.

59 Vgl. dazu und zum Folgenden Joachim EHLERS, Politik und Heiligenverehrung in Frankreich, in: Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter, hg. v. Jürgen PETERSOHN (VuF 42), Sigmaringen 1994, 150–152. Ehlers hat diesen Wandel, der langfristig dazu führte, daß seit Dagobert I. (um 608–638/639) dem hl. Martin in der Gestalt des hl. Dionysius »ein achtbarer Konkurrent erstand« (ebd., S. 151) genau nachgezeichnet und durch urkundliche und chronikalische Quellen eingehend dokumentiert. – Weitere Einzelheiten zum engen Verhältnis zwischen Dagobert und St. Denis bringen Jan VAN DER MEULEN u. Andreas SPEER, Die fränkische Königsabtei Saint-Denis. Ostanlage und Kultgeschichte, Darmstadt 1988, 136–152.

60 Vita Eligii episcopi Noviomagensis I,32, hg. v. Bruno KRUSCH, in: MGH.SRM IV, 688.

61 Jean-Pierre BODMER, Die französische Historiographie des Spätmittelalters und die Franken. Ein Beitrag zur Kenntnis des französischen Geschichtsdenkens, in: AKG 45, 1971, 99.

In der Anrufung der Heiligen, die das fränkische Reich schützen und erhalten sollen, zeichnet sich in den karolingischen Königsurkunden an der Wende zum 9. Jahrhundert ein deutlicher Wandel ab. Die Invocationen des hl. Dionysius nehmen sichtlich zu, diejenigen des hl. Martinus gehen zurück. Karl der Große nannte in drei Urkunden den hl. Dionysius »unseren besonderen Patron« (*peculiaris patronus noster*). Die Kanzlei Karls des Kahlen dachte sich neue, vielgestaltigere Wendungen aus. Sie rühmt den hl. Dionysius als »unseren wertvollsten Patron« (*pretiosissimus patronus noster*); die Kanzlisten versichern, man verehere nach der Gottesgebälerin Maria und den hl. Aposteln (*post sanctam Dei genetricem et sanctos apostolos*) gleich den hl. Dionysius. Sie stellen ihn als »unseren großen besonderen Beschützer« (*specialis protector noster magnus*) heraus und feiern ihn als »unseren Patron und Herrn« (*patronus ac senior noster*)⁶². Senior ist ein Begriff des Lehnrechts. Dessen lehnsrechtlicher Inhalt ist im Jahre 1124 realisiert worden, als sich Ludwig VI. nach St. Denis begab und in einem rechtssymbolischen Akt vom Altar der dortigen Klosterkirche das Dionysiusbanner nahm, um als Vasall dem Schutzheiligen des Königshauses und des französischen Königreiches zu huldigen⁶³. Um dieser Bindung, die den König Frankreichs zum Vasallen des hl. Dionysius machte, einen Rückhalt in der Geschichte zu geben, haben die Mönche von St. Denis eine Urkunde angefertigt, derzufolge Karl der Große sein Diadem auf den Altar der Klosterkirche niedergelegt habe, um sein Reich dem hl. Dionysius auszuhändigen⁶⁴. Hinkmar († 882), seit 845 Erzbischof von Reims, berichtet in seinen »Miracula S. Dionysii«, Reliquien des hl. Dionysius, die Abt Fardulf von St. Denis mitführte, als er Karl den Großen auf einem Feldzug begleitete, hätten den Franken zu einem Sieg über die Sachsen verholfen⁶⁵.

Der Rückgang der politisch motivierten und mit politischen Interessen verknüpften Martinsverehrung hängt ursächlich auch mit religiöser Neu- und Umorientierung der sächsischen Dynastie zusammen. Heinrich I. erwarb von dem burgundischen König Rudolf die hl. Lanze, die Otto der Große, wie Brun von Querfurt, sein Stiefbruder, überliefert, als Waffe des hl. Mauritius betrachtete. Die Karolinger glaubten an die siegverbürgende Kraft des Martinmantels. Die Ottonen verbanden ihre Hoffnungen auf militärische Triumphe mit der hl. Lanze. Heinrich I. betrachtete die hl. Lanze als »unschätzbares Geschenk des Himmels« (*inaestimabile donum caeleste*). Im Glauben, in den Besitz einer »unbesiegbaren Waffe gegen sichtbare und unsichtbare Feinde« (*arma invictissima adversus visibiles atque invisibiles hostes*) zu gelangen, die »dauerhaften Sieg« (*triumphum perpetuum*) verschafft, hatte er sie erworben⁶⁶. Gerüstet mit der

62 Zum Nachweis dieser Titulaturen in den Quellen vgl. EHLERS, Politik und Heiligenverehrung (wie Anm. 59), 152f. – Eine deutliche Hierarchie zwischen dem hl. Dionysius und dem hl. Martin gibt auch folgende Stiftung zu erkennen: Königin Adelheid, die Mutter des Königs Robert (987/996–1031) schenkte liturgische Gewänder an Kirchen, die dem hl. Dionysius und dem hl. Martin geweiht waren. Der Chronist, der dies berichtet, unterstreicht die besondere Nähe der Königin zum hl. Dionysius. »Sie machte«, schreibt er, »für den heiligen Bischof Martin eine Kasel [...] Ihrem – nach Gott dem Herrn – besten Freund, nämlich dem heiligen Dionysius, schenkte sie eine Kasel von gleicher Art« (Heinrich Fichtenau, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts, München 1992, 427).

63 EHLERS, Politik und Heiligenverehrung (wie Anm. 59), 152.

64 SCHRAMM, König von Frankreich (wie Anm. 58), 132.

65 Karl HAUCK, Paderborn, das Zentrum von Karls Sachsen-Mission 777, in: Adel und Kirche. Festschrift für Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef FLECKENSTEIN u. Karl SCHMID, Freiburg u.a. 1968, 125. – Zur Verfasserschaft und Datierung der »Miracula Dionysii« vgl. Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, III. Heft, bearb. v. Heinz LÖWE, Weimar 1957, 319 und Anm. 87.

66 Luidbrandus episcopus Cremonensis, Antapodosis IV, 25, MGH.SS rer. Germ. in us. schol.,

heiligen Lanze (*lancea sacra*), berichtet Thietmar von Merseburg, begann denn auch Otto der Große auf dem Lechfeld die Schlacht gegen die Ungarn⁶⁷. Deren siegreiches Ende rechtfertigte das Vertrauen in die übernatürlichen Kräfte der Reliquie.

Auch im Krönungszeremoniell hatte seit den Ottonen die Mauritiusverehrung ihren festen Platz. »In der Mauritiuskapelle des Aachener Münsters verbrachte der angehende König die Nacht vor seiner Krönung. Vor dem Krönungsumzug wurden ihm die Sporen des Heiligen angelegt, die Lanze wurde der Festprozession vorangetragen. Nach der Krönung legte der neue Kaiser die Krönungsinsignien wieder in der Mauritiuskapelle ab, ehe er den Thron Karls des Großen bestieg. Seit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts salbte der Papst den Kaiser vor dem Mauritiusaltar des Petersdoms«⁶⁸. Otto der Große verlieh dem von ihm in Magdeburg zu Ehren des hl. Mauritius gegründeten Kloster Rechte, um an dem Schutz, den *patrocinia* des Heiligen und seiner Genossen teilzuhaben⁶⁹; er machte dem hl. Mauritius Schenkungen für die Stabilität und Unversehrtheit seines Reiches (*pro stabilitate et incolumitate regni nostri*⁷⁰ oder *pro statu et incolumitate regni vel imperii nostri*⁷¹) und bezeichnete ihn als »unseren Patron« (*noster patronus*)⁷²; die Rolle des für den Bestand des Reiches bedeutsamen Hauptpatrones spielte Mauritius. In urkundlichen und chronikalischen Texten des 11. Jahrhunderts wurde Mauritius als »Schutzherr des Reiches« (*patronus regni*) und als »höchster Patron des ganzen Reiches« (*summus patronus totius regni*) bezeichnet⁷³. In seiner Eigenschaft als Reichspatron sollte Mauritius nicht nur die Person des Königs und dessen Familie schützen, sondern auch und vor allem seine helfende und schützende Kraft, wie die Wortverbindung deutlich macht, einem rechtlich-politisch verfaßten Gemeinwesen mit räumlichen Grenzen zuwenden.

Gleichwohl: Der Kult des Reichsheiligen war keine auf Dauer angelegte Institution, die das Heil des Staates vom Vollzug bestimmter Rituale abhängig machte. Es gab Traditionen, die in ihrer Vorbildhaftigkeit verpflichteten; es gab aber auch die Freiheit der Wahl, die örtlichen Gegebenheiten und persönlichen Einschätzungen Rechnung trug.

Als Heinrich II. im Februar 1004 von Merseburg aus aufbrach, um nach Italien zu ziehen und dort die gefährdeten und mißachteten Reichsrechte wiederherzustellen, begab er sich zunächst nach Magdeburg. Dort wandte er sich an den hl. Mauritius, er möge bei Gott Fürsprache einlegen, damit ihm eine glückliche Heerfahrt (*itineris prosperitas*) beschieden sei⁷⁴.

hg. v. Joseph BECKER, Hannover/Leipzig 1915, 118f. – Vgl. J. HÖRLE, Die sog. »Beschreibung der Hl. Lanze« bei Luidprand von Cremona, in: AMKG 14, 1962, 63–80.

67 Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korneier Überarbeitung, hg. v. Robert HOLTSMANN (MGH Script. rer. Germ. NS), Berlin 1935, 48.

68 Gude SUCKALE-REDLEFSEN, Mauritius: Der heilige Mohr/The Black Saint Maurice, München/Zürich 1987, 36.

69 MGH Dipl. reg. et imperat. Germaniae, Bd. 1, Hannover 1879–1884, 101 (937).

70 Ebd., 241 (952).

71 Ebd., 414 (965). – Mitunter kamen auch ganz persönliche Stiftungsmotive ins Spiel. 942 hatte er dem Magdeburger Mauritius-Kloster eine Stiftung gemacht *pro salute anime domni genitoris nostri Heinrich regis ceterorumque nobis iunctorum affinitate consanguinitatis regnique nostri statu nostraque ac coniugis prolisque nostre incolumitate*.

72 Ebd., 420 (965).

73 Maurice ZUFFEREY, Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter, in: HJ 106, 1986, 49 und Anm. 131.

74 Chronik des Bischofs Thietmar (wie Anm. 67), 275: *A Merseburg tunc exiens, sancti Mauricii apud Deum intercessionem itinerisque prosperitatem Magadaburg peciit*.

Ehe Heinrich II. im Sommer 1004 gegen den Polenherzog Boleslaw Chrobry in den Kampf zog, gürtete er sich mit dem Schwert des römischen Märtyrers Adrian, das in dem Chorherrenstift Walbeck (Diözese Halberstadt) als Reliquie verehrt und aufbewahrt wurde. Danach betete er: »Herr, richte meine Feinde; kämpfe gegen meine Widersacher. Ergreife Schild und Waffen und mache dich auf, mir zu helfen« (Ps. 35 (34), 1–2). Als es zur Schlacht kam und er die unzählige Menge der Gegner sah, rief er zum Herrn und sagte: »Gott, der du die Kriege lenkst von Anfang an, erhebe Deinen Arm über die Heiden, die Deinen Knechten übel wollen (Judith 9f.). Zerstreue jene durch Deine Macht und vernichte sie, mein Beschützer (Ps. 59 (58), 12). Mach sie wie einen Wirbel und wie Stoppeln vor dem Wind (Ps. 83 (82), 14)«. Indem er so zu Gott flehte, tat er seine Augen auf und sah, wie die heiligen Märtyrer Georg, Laurentius und Adrian sowie der Erzengel Michael dem Heer vorauszogen und die Heerspitzen des feindlichen Heeres in die Flucht schlugen⁷⁵.

Im Jahre 1015, als zwischen Heinrich II. und dem polnischen Herzog Boleslaw Chrobry von neuem ein kriegerischer Konflikt ausbrach, erbat der Kaiser inständig die Fürsprache des hl. Mauritius, des Soldaten Christi, um die Aufsässigkeit seines polnischen Widersachers zu überwinden⁷⁶. Daß er damals das Kriegsgeschick dem hl. Mauritius anvertraute, hatte auch damit zu tun, daß der Vormarsch der kaiserlichen Truppen über Magdeburg führte.

Als Kriegsheiliger und Schlachtenhelfer spielte der hl. Martin keine Rolle mehr. Er blieb, was er ursprünglich war: ein von Gott begnadeter Wundertäter, ein Freund der Armen. Dem historischen Martin mangelten die Fähigkeiten zu einem strahlenden Kriegshelden oder heiligen Herrscher. Der Kult des Sieg- und Schlachtenhelfers Martin wurde im hohen und späten Mittelalter abgelöst durch seine Verehrung als Helfer der Bedrängten. Langfristig setzte sich die Erinnerung durch, daß er seinen Mantel nicht einem König als militärisch nützliche Reliquie geschenkt, sondern mit einem Bettler geteilt hatte. Seine militärischen Funktionen übernahmen andere Heilige. Man kann diesen Wechsel als Mangel an politischer Zentralität deuten. Andererseits gehört es zu den Eigentümlichkeiten mittelalterlicher Heiligenverehrung, im Falle unerfüllter Erwartungen bei anderen Heiligen Hilfe zu suchen oder durch die Verehrung eines Heiligenkollektivs Gnaden- und Wunderströme zu kumulieren. Auch lokale Umstände und persönliche Vorlieben haben bei der Wahl eines Heiligen, dem man eine wirksame Schlachtenhilfe zutraute, eine ausschlaggebende Rolle gespielt.

Helfer von Kommunen, Kirchen und Klöstern

Der hl. Martin erfüllte nie die Funktion eines ausschließlich den Interessen des Königtums verpflichteten Standespatronats. Gregor von Tours berichtet von Strafwundern, die der hl. Martin an Königen und mächtigen Herren wirkte, weil sich diese am Eigentum der Kirche des Heiligen vergriffen hatten. Martin züchtigte auch den Grafen von Bourges, weil dieser von Leuten des hl. Martin eine Heersteuer, den sog. Heerbann, eintreiben wollte⁷⁷. Auf Martins schützende und helfende Kraft hofften und vertrauten

75 Vita Heinrici II. imperatoris, in: MGH.SS IV, 793.

76 Chronik des Bischofs Thietmar (wie Anm.67), 417: *inde vero ad Magdaburg profisciens, interventum Christi militis Mauricii ad exuperandam contumaciam hostis Bolizlavi suppliciter rogavit [Henricus II].*

77 Frantisek GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagio-

seit seinem Tode alle Gruppen und Schichten des christlichen Volkes. Der Streit, den die Bürger von Poitiers und Tours um den Besitz von Martins Leichnam austrugen, zeigt dies in unmißverständlicher Anschaulichkeit.

Gestorben war der hl. Martin in einem an der Loire gelegenen Flecken. Dort entbrannte ein heftiger Konflikt, als die Bewohner von Poitiers behaupteten: »Er [Martin] war bei uns Mönch, bei uns war er Abt, wir haben ihn euch nur geliehen und fordern ihn nun zurück«. Es seien genug der Wunder, die er in Tours gewirkt habe. Die von Tours reagierten so: In Poitiers habe er zwei Tote erweckt, in Tours nur einen. Martin habe ja auch selbst gesagt, es sei ihm größere Wunderkraft zu eigen gewesen ehe er Bischof war als danach. So müsse er noch als Toter erfüllen, was er für sie zu Lebzeiten nicht geleistet habe. »So stritten sie noch miteinander«, berichtet Gregor von Tours, »da sank die Sonne, und die Nacht brach herein; sie verriegelten die Tore und umstellten die Leiche von beiden Seiten, beide, die von Tours und Poitiers, und die von Poitiers würden leicht in der Frühe mit Gewalt den Leichnam an sich gerissen haben. Aber der allmächtige Gott wollte nicht, daß die Stadt Tours ihren Schutzheiligen verlöre. Denn um Mitternacht ward die ganze Schar von Poitiers vom Schlaf überfallen, und keiner blieb wach von einer so großen Menge. Da nun die von Tours sahen, daß sie alle entschlafen, ergriffen sie schnell die irdische Hülle des heiligen Leibes; einige warfen sie von dem Fenster herab, und andere fingen sie außen auf, dann brachten sie den Leichnam auf ein Schiff und fuhren mit allem Volk die Vienne hinab; als sie aber in das Bett der Loire gekommen waren, steuerten sie los auf die Stadt Tours unter vielen Psalmen und lauten Lobgesängen. Da erst erwachten von ihren Stimmen die von Poitiers, und der Schatz, den sie bewachten, war ihnen entschwunden; so kehrten sie nach Hause mit großer Scham zurück« (Hist. Fr. I,48).

Von den Reliquien des hl. Martin erhofften sich die Bürger von Tours Schutz und Hilfe. Griff doch im Frankenvolk immer stärker der Gedanke Platz, »die Macht des Heiligen müsse den kleinen Leuten jenen Frieden und Schutz gewähren, den die Gewaltigen sich und anderen nicht gönnten«⁷⁸. Bereits im ausgehenden sechsten Jahrhundert wandten sich bedrängte Untertanen an den hl. Martin, er möge dem von Krisen und Kriegen erschütterten Reich Frieden bringen.

Mit Hilfe der Martinsreliquien ist es den Bürgern von Tours denn auch gelungen, feindliche Übergriffe gegen ihre Stadt abzuwehren. Von einer solchen Attacke, die an der schützenden Kraft der Martinsreliquien scheiterte, berichtet Bischof Radbod von Utrecht (899–917) in einem eigens geschriebenen »Libellus de miraculo S. Martini«. In diesem berichtet der Utrechter Bischof, wie im Jahre 903, als die Normannen die Stadt überfielen, die Gebeine Martins die Bürger von Tours gegen Untergang und Unterjochung schützten. Wie das im einzelnen vonstatten ging, schildert Radbod mit farbenreicher Prägnanz⁷⁹.

Als den Bürgern von Tours, schreibt er, zu Ohren kam, daß die Normannen ihre Vorstadt zerstört und die dort ansässigen Bürger getötet hätten, trafen sie Vorkehrungen zur Verteidigung ihrer Stadt. Gegen die Masse der anstürmenden Normannen konnte die Stadt nur wenige Bürger aufbieten, die Türme und Tore, Mauern und Vor-

graphie der Merowingerzeit, Praha 1965, 388f. – Vgl. Jacques FONTAINE, Hagiographie et politique, De Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in: Revue d'histoire de l'église de France 62, 1976, 119: »[...] le pouvoir spirituel de l'évêque [Martin] se dresse avec force contre tout excès de la puissance publique: abus du fisc, cruautés et injustices du pouvoir judiciaire, intervention du bras séculier dans les affaires ecclésiastiques (comme dans le cas de Priscillien)«.

78 Borst, Schutzheilige (wie Anm. 18), 292.

79 Radbodus episcopus Traiectensis, Libellus de miraculis Martini, in: MGH.SS XV,2, 1242f.

werke bewachten. Die offenkundige Übermacht der Feinde stürzte die Bürger von Tours in große Verzweiflung. In ihrer Bedrängnis kamen sie überein, auf Gottes Hilfe und den Beistand des hl. Martin (*in Dei auxilio et sancti Martini interventu*) ihre Hoffnung zu setzen. Kleriker und die kleine Schar der verteidigungswilligen Bürger begaben sich deshalb zum Grab des hl. Martin. Dort riefen sie inmitten seufzender Greise, weinender Knaben und klagender Frauen: Martin, du Heiliger Gottes, warum schläfst du? Warum willst du nicht aufwachen angesichts unserer Not? Wir sind im Begriff, in die Gewalt von Heiden zu gelangen und von ihnen als Gefangene weggeführt zu werden, sofern überhaupt noch einer ihren Schwertstreichen entkommt. Und du nimmst keine Notiz davon. Zeige, wir bitten dich, deine Milde; komm uns zu Hilfe. Der du ehemals viele Wunder für andere vollbracht hast, wirke wenigstens ein Wunder für die deinen und befreie uns. Sonst werden wir zugrunde gehen und die Stadt wird sich in eine Wüste verwandeln.

Der hl. Martin verschloß sich diesen Bittrufen nicht. Er half. Die Bittsteller aus dem Kleriker- und Laienstand nahmen den Sarg, in dem die allerheiligsten leiblichen Überreste Martins aufbewahrt wurden, aus dem Grab des Heiligen und trugen ihn zum Tor der Stadt, das die Normannen mit Gewalt einzudrücken drohten.

Der Anblick des Heiligen flößte den zum Kampf entschlossenen Bürgern von Tours Mut ein. Die Normannen staunten zunächst, bis sich ihre Verwunderung in unerträgliche Angst verwandelte. Sie gerieten völlig außer Fassung und ergriffen die Flucht. Die Bürger von Tours spürten, daß ihnen Christus auf Grund der Bitten Martins gnädig war. Sie verfolgten die fliehenden Feinde. Neunhundert von ihnen erschlugen sie. Sie priesen Gott, der ihnen die Palme des Sieges verliehen hatte. Den Leichnam des hl. Martin brachten sie in die Kirche zurück. Dem Heiligen sagten sie allergrößten Dank, daß er ihnen durch seine vortreffliche Fürsprache (*praestantissima interventione*) geholfen hatte. Um die Erinnerung an dieses Ereignis wachzuhalten, feierte die Stadt Tours seit dem 12. Jahrhundert ein eigenes Fest, das sie als »Fest der Hilfe« (*fête de la Subvention*) feierlich begingen⁸⁰.

Zweifelsohne rechneten Laien, Kleriker und Mönche, die in Martinskirchen und Martinsklöstern Gottesdienst feierten, mit Martins Hilfe in Zeiten äußerer Gefahr. Hermann von Tournai († 1147) berichtet in seinem »Buch über die Wiederherstellung des Klosters St. Martin in Tournai« (*Liber de restauratione S. Martini Tornacensis*) über eine solche Situation, in der St. Martin den Mönchen des ihm geweihten Klosters zu Hilfe kam⁸¹. Was die Mönche des Martinsklosters und die Kanoniker der Marien-Kathedrale in gewalttätige Konflikte verstrickte, waren strittige Zehnt- und Begräbnisrechte. Die Kleriker, so der Chronist, der von 1127 bis 1136 Abt des Martinsklosters von Tournai war, hätten Ritter mit Geld bestochen, daß sie das Kloster ausplündern. Eines Tages hätten die Kleriker ihre bewaffneten Helfer und Diener zu einem Hof des Klosters geschickt, um dort Beute zu machen. Als Abt Segardus davon erfuhr, habe er einen seiner Mönche, der ehe er ins Kloster eintrat, sich als tapferer Ritter einen Namen gemacht hatte und mit dem Adel der Region verwandt war, dorthin geschickt, um der Verwegenheit der ritterlichen Räuber Einhalt zu gebieten. Die bewaffneten Helfer der Domkleriker, unbeeindruckt durch den Widerstand des Mönches, hätten den Hof geplündert und den Mönch so heftig malträtiert, daß er auf einer Bahre ins Kloster getragen werden mußte. Die Verwandten des Mönchs, aufgebracht durch das ihrem Ver-

80 Bernard CHEVALIER u.a., Histoire de Tours, Univers de la France et des pays francophones 1985, 71.

81 Herimannus, Liber de restauratione Martini Tornacensis, in: MGH.SS XIV, 317.

wandten zugefügte Leid, seien dann mit Gewalt gegen die Kleriker und ihre Klientel vorgegangen. Achtzehn von ihren Dienern hätten sie getötet; einigen von ihnen hätten sie die Füße abgeschlagen; den Rest hätten sie in die Flucht getrieben. Einige der für die Belange des Klosters Kämpfenden hätten geglaubt, in dem blutigen Streit den hl. Martin gesehen zu haben, wie er auf einem weißen Pferd durch die Luft ritt und mit gezücktem Schwert die zahlenmäßig überlegenen Feinde der Martinsabtei in die Flucht schlug. Den »unseren«, d.h. denjenigen, die sich für die Rechte der Martinsabtei einsetzten, habe er zum Sieg verholfen.

Für Abt Segardus war dies jedoch kein Grund, sich überschwenglichem Siegestaumel hinzugeben. Er war sich bewußt, daß Blutvergießen, selbst wenn es im Interesse einer gerechten Sache erfolgt, schuldig macht. Deshalb wies er einige der jüngeren Mönche zurecht, die über den Sieg gejubelt hatten, und ordnete an, daß der ganze Konvent einen Tag lang bei Brot und Wasser fastet.

Renaissancen der politischen Martinsverehrung im hohen und späten Mittelalter

Salische Kaisermünzen des 11. Jahrhunderts zeigten auf der Rückseite Namen, Kopf, Büste oder Vollfigur des hl. Martin. Heinrich III. (1039–1056) ließ in Mainz Münzen schlagen, die auf ihrer Vorderseite das Haupt des Kaisers abbildeten, auf ihrer Rückseite hingegen neben dem Monogramm Christi die Umschrift SCS MARTINUS trugen⁸². Münzen, die Heinrich III. in Utrecht prägen ließ, brachten auf ihrer Rückseite den hl. Martin mit dem bischöflichen Krummstab in der Rechten. Eindeutig als Darstellung des hl. Martin identifizierbar war das Bild durch die Umschrift SCS MARTINVS. Erfurter Münzen Heinrichs III. zeigten ein Kirchenprofil, überdacht von drei Türmen, in die das Haupt des hl. Martin eingelassen war. Schwerlich lassen sich diese Martinsbilder als bildhafte Ausdrucksformen einer von Heinrich III. bewußt gewollten Martins-Renaissance deuten, der die Absicht zugrunde lag, Martin zum Schutzpatron der salischen Dynastie und des salischen Reiches zu machen. Es handelte sich vielmehr um Reverenzen, die die jeweiligen kaiserlichen Münzstätten dem dominanten Lokalheiligen und der durch diesen verbürgten Verfassungsordnung erwiesen. Martin war sowohl in Mainz als auch in Utrecht Patron der Kathedalkirche und des Bistums. In Erfurt war der Mainzer Erzbischof Stadtherr. Die unter Heinrich III. in Goslar geprägten Münzen trugen das Bildnis der Heiligen Simon und Juda. Die beiden Heiligen waren Patrone der von Heinrich III. gegründeten Stiftskirche. Lokale Rücksichtnahmen kamen ins Spiel, um Münzen mit dem Bild bestimmter Heiliger auszustatten. Weder im Falle Martins noch im Falle Simons und Judas ging es darum, mit Hilfe von Münzprägungen einen bestimmten Heiligen oder eine bestimmte Heiligengruppe in eine politisch herausragende Position zu bringen.

Dennoch ist kaum zu übersehen, daß der hl. Martin im Verlauf des späten Mittelalters sowohl in königlichen als auch in bürgerlichen und bäuerlichen Kontexten von neuem politische Funktionen übernahm. In der Schweizer Eidgenossenschaft wurde ihm in den bäuerlichen Kantonen Uri und Schwyz die Rolle eines Landespatrons zuge-dacht. In der Stadt Fritzlar war Martin Stadtpatron. In dieser Eigenschaft gab er zu-

⁸² Vgl. dazu und zum Folgenden Friedrich MERZBACHER, Martinsrecht und Martinsbrauch im Erzstift Mainz und Hochstift Würzburg während des späten Mittelalters, in: ZSRG.K 71, 1954, 154f.

gleich zu erkennen, daß der Erzbischof von Mainz, dessen Kathedralkirche dem hl. Martin geweiht war, in Fritzlar die Rechte eines Stadtherrn innehatte. Das älteste, aus dem Ende des 12. oder dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammende Stadtsiegel von Fritzlar zeigt den hl. Martin als Bischof mit Nimbus⁸³. Ein Relief des hl. Martin befand sich im 14. Jahrhundert an einem der Stadttore. Ein Schöffe, Johann Katzmann mit Namen, ließ 1441 ein »Bild des Heiligen Martin« für die südliche Giebelwand des Rathauses hauen⁸⁴. Happel Katzmann, der Dekan des Stifts war, ein Bruder des mehrmaligen Bürgermeisters Johannes Katzmann, ließ um 1445 im nördlichen Querschiff ein Fresko des mantelteilenden Martinus anbringen, dessen Komposition große Ähnlichkeiten mit dem Stifterrelief des Rathauses aufwies⁸⁵. Der hl. Martin war gleichermaßen für die politischen und kirchlichen Belange zuständig.

Französische Könige, allen voran Karl VII. (1422–1461) und Ludwig XI. (1461–1483), haben im 15. Jahrhundert eine ausgesprochene Martins-Renaissance eingeleitet, die dem Heiligen weitreichende politische Aktualität verschaffte. Als Karl VII. dem Martinskloster in Tours 1433 seine Rechte und Privilegien bestätigte, erinnerte er an die »große Devotion« (*la grant devotion*), die er und seine Vorgänger der Kirche von Tours und dem kostbaren Leib des hl. Martin entgegengebracht haben. Zugleich gab er seiner Hoffnung Ausdruck, daß durch die Verdienste des Heiligen und die Gebete, die in der Kirche Tag für Tag für seine Vorgänger auf dem Königsthron und für das Wohlergehen des Königreiches verrichtet werden, Gott ihm helfen werde, sein Königreich zurückzuerlangen und die anderen Angelegenheiten zu lösen. Bei den »autres affaires« wird er insbesondere an den Ausgleich zwischen Frankreich und Burgund gedacht haben. Überdies ordnete er an, daß das Kapitel Jahr für Jahr für ihn und für die verstorbenen und lebenden Mitglieder seines Hauses einen Gottesdienst abhalten sollte⁸⁶.

Ludwig XI. (1461–1483), der Sohn und Nachfolger Karls VII., führte diese Tradition fort. In einer Bestätigungsurkunde des Jahres 1475 erinnerte er daran, daß die Könige Frankreichs, seine Vorfahren, die Kirche des allerheiligsten Martinus, ihres Vaters und Patrons (*ecclesia patris et patroni beatissimi Martini*) mit Privilegien ausgestattet und mehr als die übrigen Kirchen Frankreichs mit Schenkungen begabt und erhöht haben. Er rühmt den hl. Martin als »einzigartigen Beschützer« seiner königlichen Vorgänger (*tutor singularissimus Regum predecessorum nostrorum*), von dem er hofft, daß er auch ihm und seinen Nachfahren zu Hilfe komme⁸⁷. Als er 1481 der Kirche von Tours ihre Privilegien von neuem bestätigte, erinnerte er an die große Liebe und glühende Frömmigkeit (*la grant amour et fervente devocion*), die er allezeit dem heiligen Leichnam des heiligen Martin entgegengebracht habe⁸⁸. Von Martin erwartete er die Erfüllung per-

83 Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Fritzlar im Mittelalter, bearb. v. Karl E. DEMANDT (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 13,3), Marburg/Lahn 1939, 195f. (freundlicher Hinweis von Klaus Graf, Freiburg) – Zum Patrozinium des hl. Martin über die Stadt Mainz vgl. Toni DIEDERICH, Stadtpatrone an Rhein und Mosel, in: Rheinische Vierteljahresblätter 58, 1994, 47–49.

84 Die Inschriften der Stadt Fritzlar, gesammelt und bearb. v. Theodor NIEDERQUELL, München 1974, 30, Nr. 43.

85 Ebd., 44, Nr. 46 (mit Abb.).

86 Ordonnances des rois de France de la troisième race, hg. v. M. DE VILEVAULT u. M. DE BRÉQUIGNY, Paris 1782, 192f. – Vgl. Colette BEAUME, The Birth of an Ideology. Myths and Symbols of Nation in Late-Medieval France, Berkeley u.a. 1991, 135.

87 Ordonnances des rois de France de la troisième race, hg. v. M. LE MARQUIS DE PASTORET, Paris 1828, 158.

88 Ebd., 716.

sönlicher und politischer Wünsche: Gesundheit, Einigkeit und Friede im Königreich. In den Jahren 1478 bis 1481 machte er an die Martinskirche von Tours umfangreiche Schenkungen⁸⁹. Unter anderem stiftete er ein Gitter aus purem Silber, mit dem das Martins-Grab eingefriedet werden sollte. Eine Silberstatue des Königs befand sich dort bereits seit 1466. Diese Stiftungen waren vornehmlich als Maßnahmen zur Verlängerung des eigenen Lebens gedacht. Politische Bedeutung kam ihnen nur mittelbar zu und dies auch nur insofern, als nach mittelalterlicher Auffassung das Wohl des Königs und das Wohl der Allgemeinheit sich gegenseitig bedingen.

Die Praxis solcher Religiosität verdankt ihre Lebendigkeit der Überzeugung, daß die Nöte und Gebrechen des Alltags ohne die Hilfen von Heiligen nicht zu bewältigen sind. Frömmigkeit als Mittel physischer Existenzsicherung ist uns fremd geworden. Die Macht der Heiligen wurde abgelöst durch die Macht der Wissenschaft und Technik. Militärführer und Potentaten suchen heutzutage nicht mehr ihr Glück beim hl. Martin. Das tun nur noch Kinder am Martinstag. Und das ist gut so. Politische Martinsverehrung ist ein abgeschlossenes Kapitel der Geschichte. Unter den Bedingungen der modernen Welt können Versuche, politischen und militärischen Unternehmungen eine religiöse Dimension zu geben, nur noch den Charakter einer reaktionären menschenfeindlichen Ideologie annehmen. Politische Martins-Renaissancen sind unzeitgemäß geworden. Der geteilte Mantel hingegen bewährte sich als Symbol, das bis heute jung und unverbraucht geblieben ist.

89 Vgl. dazu Pierre CHAMPION, Louis XI, Tome 2: Le roi, Paris 1928, 128f., 177, 205–209, 249. – Werner PARAVICINI, Sterben und Tod Ludwigs XI., in: Tod im Mittelalter, hg. v. Arno BORST u.a., Konstanz 1993, 90f., 106, 153.

DIETER J. WEISS

Der Deutsche Orden zwischen Hospitaldienst und Territorialherrschaft*

Der Deutsche Orden verehrt die Himmelskönigin und Mutter der Barmherzigkeit Maria als seine Hauptpatronin¹. So kann der Ordensbeitritt des Andreas von Hohenlohe 1219 umschrieben werden als »sich in den Dienst Gottes und der seligen Jungfrau Maria versetzen«². Zweite Ordenspatronin ist die hl. Elisabeth von Thüringen (1207–1231), die sich bei der Pflege der Armen und Kranken in dem bei ihrem Marburger Witwensitz errichteten Spital aufgezehrt hatte³. Wenige Jahre nach ihrem Tode übernahm der Deutsche Orden mit diesem Spital die Pflege ihrer Grabstätte und erreichte 1235 ihre Heiligsprechung⁴. Ihre hochadelige Geburt qualifizierte sie zur Standesheiligen, ihr Wirken zum Vorbild für tätige Nächstenliebe. Außerdem begegnen Ritterheilige wie St. Georg und St. Pankratius als Patrone von Kirchen des Deutschen Ordens. Gemeinsam mit der Gottesmutter Maria und Elisabeth spiegeln sie die in den Ordensregeln festgelegte Verbindung von ritterlichem und geistlichem Leben wider⁵.

800 Jahre Ordensgeschichte sind zuviel, um sie in einen Vortrag zu pressen. So kann ich Ihnen nur einige Grundzüge unter dem Gesichtspunkt dieser Besonderheit des Ordens vorführen und dabei der Entwicklung im Reich und den Ordenshäusern im heutigen Württemberg und damit der Diözese Rottenburg besonderes Gewicht einräumen⁶.

* Dieser Beitrag bildet die um Anmerkungen erweiterte Fassung eines bei der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart am 3. Oktober 1997 in Heilbronn gehaltenen Vortrages.

1 C. von ZEININGER (Marian TUMLER), Deutscher Orden, in: Lexikon der Marienkunde 1, 1967, 1301–1303. – Herbert KOLB, Deutscher Orden, in: Marienlexikon 2, 1989, 176–180.

2 1219 Dezember 16: StAL B 249 U 1 = WUB III Nr. 624, 92–94.

3 Hartmut BOOCKMANN, Die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg und die frühe Ordensgeschichte, in: Sankt Elisabeth. Fürstin Dienerin Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog 1981, 137–150. – Udo ARNOLD, Elisabeth und Georg als Pfarrpatrone im Deutschordensland Preußen. Zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens, in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg 1983, hg. v. Udo ARNOLD u. Heinz LIEBING (QuStDO 18), Marburg 1983, 163–185. – Bernhard DEMEL, Die Heilige Elisabeth von Thüringen. Patronin des Deutschen Ordens, in: Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 12, 1993, 74–96.

4 Josef LEINWEBER, Das kirchliche Heiligsprechungsverfahren bis zum Jahre 1234. Der Kanonisationsprozeß der hl. Elisabeth von Thüringen, in: Elisabeth (wie Anm. 3), 128–136 und 478–480, Nr. 115.

5 Bernhard DEMEL, Hospitalität und Rittertum im Deutschen Orden, in: Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund. Die Freiburger Vorträge zur 800-Jahr-Feier des Deutschen Ordens, hg. v. Hermann BROMMER (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts Freiburg i. Br. 63), Bühl 1996, 33–56.

6 Vgl. Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden und seine Besitzungen im südwestdeutschen Sprachraum vom 13. bis 19. Jahrhundert, in: ZWLG 31, 1973, 16–73.

Die Kreuzzüge, die nach dem Aufruf Papst Urbans II. (1088–1099) von 1095 zur Befreiung des hl. Grabes in Jerusalem geführt wurden, gehören zu den innovativen Ereignissen der abendländischen Geschichte. Romanische Ritter scharten sich 1119 in Jerusalem um Hugo von Payns († 1137/38) zu gemeinsamem Leben nach Art der Regularkleriker und widmeten sich gleichzeitig dem bewaffneten Schutz der Pilger⁷. Den Namen Templer empfingen sie vom sogenannten Tempel Salomonis. An einem alten christlichen Spital in Jerusalem entstand der Orden des Hl. Johannes von Jerusalem, der unter der Leitung Gerards († 1120) die Krankenpflege fortsetzte⁸. Mit der Übernahme herrschaftlicher Rechte wuchsen auch den Johannitern militärische Aufgaben zu. Wenn wir uns in das 12. Jahrhundert zurückversetzen, so war die Verbindung von mönchischer Lebensführung nach den evangelischen Räten und Kampf mit der Waffe eine noch viel größere Ungeheuerlichkeit als in den folgenden Jahrhunderten, als sich die Ritterorden durch ihre Leistungen im Hl. Land, bei der Verteidigung gegen die Osmanen und der Missionierung legitimiert hatten. Diese Vereinigung von Gegensätzen sprengte die mittelalterliche Ständeordnung. Es bedurfte der Autorität des hl. Bernhard von Clairvaux (1090–1153), um die Existenz der Ritterorden zu rechtfertigen. Dazu verfaßte er auf Bitten des ersten Templerhochmeisters das Werk *De laude novae militiae* – »Vom Preis des neuen Rittertums«⁹. Die Verteidigungsschrift für die Vereinigung von Kampf und Kontemplation geriet ihm zur Zeichnung eines Ideals. In biblischer Überhöhung

7 Marie Luise BULST-THIELE, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani Magistri*. Untersuchungen zur Geschichte des Templerordens 1118/19–1314, in: AAWG.PH 86, 1974, 19–29. – Marion MELVILLE, *Les Débuts de l'Ordre du Temple*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas*, hg. v. Josef FLECKENSTEIN u. Manfred HELLMANN (Vorträge und Forschungen 26), Sigmaringen 1980, 23–30. – Alan J. FOREY u.a., *Templari*, in: DIP 9, 1997, 886–906. – Bibliographie: Marguerite DESUBRÉ, *Bibliographie de l'ordre des templiers*, Paris 1928. – Heinrich NEU, *Bibliographie des Templer-Ordens 1927–1965*, Bonn 1965. – Ordensregel: Gustav SCHNÜRER, *Die ursprüngliche Templerregel* (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte III/1, 2), Freiburg i.Br. 1903.

8 Max HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche I*, 3. Auflage, München u.a. 1933 (ND 1965), 615–617. – Jonathan RILEY-SMITH, *The knights of St. John in Jerusalem and Cyprus*, London 1967. – Berthold WALDSTEIN-WARTENBERG, *Rechtsgeschichte des Malteserordens*, Wien, München 1969. – *Der Johanniter-Orden. Der Malteser-Orden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Aufgaben, seine Geschichte*, hg. v. Adam WIENAND, Köln 1970. – Rudolf HIESTAND, *Die Anfänge der Johanniter*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas* (wie Anm. 7), 31–80. – Cyrille TOUMANOFF, Giancarlo ROCCA, *Sovrano militare ospedaliero Ordine di Malta*, in: DIP 8, 1988, 1934–1945. – Berthold WALDSTEIN-WARTENBERG, *Die Vasallen Christi. Kulturgeschichte des Johanniterordens im Mittelalter*, Wien u.a. 1988. – Walter Gerd RÖDEL, *Reformbestrebungen im Johanniterorden in der Zeit zwischen dem Fall Akkons und dem Verlust von Rhodos (1291–1522)*, in: *Reform- und Observanzbewegungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hg. v. Kaspar ELM, Berlin 1989, 109–129, hier 112–117. – Ordensregel: Gerhard TONQUE LAGLEDER, *Die Ordensregel der Johanniter/Malteser*, St. Ottilien 1983. – Carl Wolfgang von BALLESTREM, *Die Regel und Statuten des Johanniter-Malteserordens*, in: *Der Johanniterorden* (wie Anm. 8), 234–256. – Kommentar und Edition der ältesten anglo-normanischen Fassung: Raymond du Puy, *The Hospitallers' Riwe* (*Miracula et Regula Hospitalis Sancti Johannis Jerosolimitani*), ed. by Keith V. SINCLAIR (Anglo-Norman Texts 42), London 1984.

9 S. Bernardi opera, ed. Jean LECLERCQ et Henri Marie ROCHAIS, Bd. 3: *Tractatus et Opuscula*, Rom 1963. Vgl. Josef FLECKENSTEIN, *Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux*, in: *Die geistlichen Ritterorden Europas* (wie Anm. 7), 9–22.

nennt er den neuen Ritter geschaffen zum Kampf gegen Fleisch und Blut wie gegen Dämonen.

Auch der Dritte der großen Ritterorden entstand im caritativen Bereich. Im Verlauf des dritten Kreuzzuges richteten 1190 Kaufleute aus Bremen und Lübeck vor Akkon ein Feldspital aus Schiffsseglern ein, aus dem der Deutsche Orden hervorging¹⁰. Die Brüder widmeten sich der Betreuung erkrankter Pilger und verwundeter Kreuzfahrer. 1199 verlieh Papst Innozenz III. (1198–1216) dem Orden die Übernahme der Johanniterregel für die Kleriker, für die Ritter und Brüder, die ihre Aufgabe im Kampf gegen die Feinde des Glaubens sahen, bestimmte er die Templerregel; damit war die Umwandlung in einen Ritterorden vollzogen. Die Abgrenzung zu den älteren Orden war bedingt durch die Herkunft der Mitglieder und durch enge Anlehnung an den römisch-deutschen Kaiser. An der Spitze des »Deutschen Hospitals St. Mariens von Jerusalem« stand ein Hochmeister. Er residierte zunächst im Hl. Land, nach der Vertreibung 1291 in Venedig und ab 1309 in Preußen. Hier hatte der Orden, 1226 gerufen von dem polnischen Herzog Konrad von Masowien (1187/88–1247), in zähem Ringen mit den heidnischen Prußen ein Territorium aufgebaut und die Missionierung ermöglicht. Der Deutsche Orden umfaßte drei Zweige, einen in Preußen unter dem Hochmeister, einen in Livland und einen im Reich.

Wie gelangten die Ritterorden aus dem Heiligen Land in das Abendland und das ferne Franken und Württemberg? Sie widmeten sich nicht nur dem Kampf gegen die Feinde des Glaubens, sondern auch der Pflege verwundeter und erkrankter Pilger und Kreuzfahrer¹¹. Noch zu Zeiten der Kreuzzüge übernahmen sie Stützpunkte zur Rekrutierung von Geld und Mannschaften fern des Heiligen Landes. So erhielten sie Niederlassungen in den Kreuzfahrer-Häfen des Mittelmeeres. Bereitwillig stifteten heimgekehrte Kreuzfahrer reiche Besitzungen. Ein Motiv bildete die Dankbarkeit für erwiesene Hilfeleistungen bei Pilgerfahrten und Kreuzzügen. Entscheidend aber war wohl der Wunsch, von den umfangreichen geistlichen Privilegien der Orden, den Ablassen und der Erlaubnis der Sakramentenspendung bei allgemeinem Interdikt zu profitieren.

In diesen Zusammenhang sind die Niederlassungen der Ritterorden in Franken und Schwaben einzuordnen. Nur schemenhaft erfahren wir von Häusern der Templer¹². Die Johanniter verfügten etwa über die Pfarrei in Mergentheim und Häuser in Wölchingen,

10 HEIMBUCHER, Orden I (wie Anm. 6), 617–620. – Marian Tumler, Der Deutsche Orden im Werden, Wachsen und Wirken bis 1400 mit einem Abriss der Geschichte des Ordens von 1400 bis zur neuesten Zeit, Wien 1955. – Klemens WIESER, Ordine Teutonico, in: DIP 6, 1980, 796–806. – Marian TUMLER, unter Mitarbeit von Udo ARNOLD, Der Deutsche Orden von seinem Ursprung bis zur Gegenwart, Bad Münstereifel 1986. – Udo ARNOLD, Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. Zur Gründung und inneren Struktur des Deutschen Hospitals von Akkon und des Ritterordens in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in: Die geistlichen Ritterorden (wie Anm. 7). – 800 Jahre Deutscher Orden. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens, Gütersloh 1990. – Hartmut BOOCKMANN, Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte, München 1994. – Bibliographie: Karl Heinz LAMPE, Bibliographie des Deutschen Ordens bis 1959, bearb. v. Klemens WIESER (QuStDO 3), Bonn-Godesberg 1975; zur Ordensregel: Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften, hg. v. Max PERLBACH, Halle 1890 (ND 1975). – 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 10), 345–355.

11 DEMEL, Hospitalität und Rittertum (wie Anm. 5), 33–41.

12 Dieter J. WEISS, Die Ritterorden, in: Unterfränkische Geschichte 2, Vom hohen Mittelalter bis zum Beginn des konfessionellen Zeitalters, hg. v. Peter KOLB u. Ernst-Günter KRENIG, Würzburg 1992, 243f.

Schwäbisch Hall und Villingen¹³. An Dynamik wurden sie vom Deutschen Orden übertroffen. Ein besonders instruktives Beispiel bietet Mergentheim. Der Kreuzfahrer Albert von Hohenlohe übertrug 1208 das Patronat der Pfarrkirche an den Johanniterorden¹⁴. Diesem erwuchs bald eine übermächtige Konkurrenz¹⁵. 1219 trat der Neffe Andreas von Hohenlohe dem Deutschen Orden bei. Vor dem Würzburger Bischof Otto von Lobdeburg (1207–1223) schloß er mit seinen Brüdern Gottfried und Konrad¹⁶ einen Erbvergleich¹⁷. Andreas und damit dem Orden fielen die Besitzungen in Mergentheim zu¹⁸. In der folgenden Woche vereinbarten auch die Knaben Heinrich und Friedrich von Hohenlohe mit ihren weltlichen Brüdern die Aufteilung ihres Besitzes¹⁹ und traten ebenfalls dem Deutschen Orden bei²⁰. In der Narratio dieser Urkunde wird noch etwas von der Begeisterung spürbar, mit der sie der Welt entsagten und im Orden der Nachfolge Christi leben wollten. Friedrich II. (1212–1250) bestätigte die Erbteilungsverträge und die Schenkungen²¹. Neben der Stifterfamilie wurde der Orden besonders durch die hohenlohische Ministerialität gefördert. Bei Mergentheim handelt es sich um eine typische »Hauskommende«. Ein Adelsgeschlecht verschaffte sich die Möglichkeit, sowohl die eigenen Kinder standesgemäß zu versorgen wie auch das Stiftungsgut der Familie auf Dauer nutzbar zu erhalten. Während des gesamten 13. Jahrhunderts finden wir Angehörige der Hohenlohe in führenden Stellungen im Orden. Ihre weltlichen Verwandten erweiterten bereitwillig seinen Besitz. Umgekehrt stand der Orden ihnen als liquide Kreditanstalt bei finanziellen Engpässen zur Verfügung.

13 Walter Gerd RÖDEL, Das Großpriorat Deutschland des Johanniter-Ordens im Übergang vom Mittelalter zur Reformation (an Hand der Visitationsberichte von 1494/95 und 1540/41), Diss. phil. Mainz 1965. – WEISS, Ritterorden (wie Anm. 12), 245f. – Karl BORCHARDT, Spendenaufrufe der Johanniter aus dem 13. Jahrhundert, in: ZBLG 56, 1993, 1–61. – Walter Gerd RÖDEL, Johanniterorden, in: Handbuch der baden-württembergischen Geschichte, 2. Bd. Die Territorien im alten Reich, hg. v. Meinrad SCHAAB u. Hansmartin SCHWARZMAIER, Stuttgart 1995, 637–645.

14 120(8) September 27: Hohenlohisches Urkundenbuch, hg. v. Karl WELLER, Bd. 1, Stuttgart 1899, Nr. 26, 13f., Datierung nach Peter JOHANEK, Die Frühzeit der Siegelurkunde im Bistum Würzburg, Würzburg 1969, 331. – Hermann BAUER, Die Johanniter-Commende zu Mergentheim, in: ZWF VIII 2, 1869, 268–287. – RÖDEL, Großpriorat (wie Anm. 13), 158–163.

15 Ottmar H. SCHÖNHUTH, der in der Zeitschrift des Historischen Vereins für das württembergische Franken mehrere Einzelarbeiten zur Mergentheimer Ordensgeschichte veröffentlichte, faßte seine Ergebnisse in der »Chronik der vormaligen Deutschordens-Stadt Mergentheim«, Mergentheim 1857, zusammen. In der Beschreibung des Oberamts Mergentheim (Beschreibung des Königreichs Württemberg 59), Stuttgart 1880, sind die einschlägigen Regesten zusammengestellt. – Dieter WOJTECKI, Der Deutsche Orden in Württembergisch Franken. Entwicklung der Besitz- und Personalgeschichte der Kommenden Mergentheim, Heilbronn und Horneck im 13. Jh., in: WF 60, 1976, 55–113, hier 56–78, gibt einen knappen Überblick über den Untersuchungszeitraum. – Friedrich MERZBACHER, Die Stadt Mergentheim und der Deutsche Orden, in: Von Akkon bis Wien. Festschrift P. Dr. Marian Tumler O.T., hg. v. Udo ARNOLD (QuStDO 20), Marburg 1978, 43–61. – Bernhard DEMEL, Mergentheim – Residenz des Deutschen Ordens (1525–1809), in: ZWLG 34/35, 1975/1976, 1978, 142–212. – Dieter J. WEISS, Die Geschichte der Deutschordens-Ballei Franken im Mittelalter (VGfG IX/39), Neustadt a.d. Aisch 1991, 73–84, 219–224.

16 Zur Biographie Karl WELLER, Geschichte des Hauses Hohenlohe, Bd. 1, Stuttgart 1903, 21–109.

17 1219 Dezember 16: StAL B 249 U 1 = WUB III Nr. 624, 92–94.

18 Lokalisiert bei WOJTECKI, Der Deutsche Orden (wie Anm. 15), 58.

19 1219 Dezember 22: StAL B 249 U 4 = WUB III Nr. 627, 97f.

20 1219. Insert in: 1220 Januar = WUB III Nr. 625, 95f.

21 1220 Januar: HStAS H 51 U 40 a und b = WUB III Nr. 638, 110f. – 1220 Januar: HStAS H 51 U 41 a und b = WUB III Nr. 639, 112f. – 1220 Januar: HStAS H 51 U 39 a und b = WUB III Nr. 640, 113f.

Auch am Beginn der Kommende Ulm²² stand ein Kreuzzugsteilnehmer, der in Ägypten 1216/1217 gefallene Markgraf Friedrich von Baden²³. Sein Bruder Hermann V. († 1243) übertrug den gemeinsamen Besitz bei Ulm dem Orden in einer undatierten Urkunde²⁴, die er wahrscheinlich vor seinem eigenen Aufbruch zum Kreuzzug 1221 ausstellte. Nur zeitweilig existierte ein eigenes Ordenshaus in Giengen²⁵, das in enger Verbindung mit Ulm stand.

Die Entwicklung der Deutschordenskommende Heilbronn dürfte ähnlich verlaufen sein, wenn sich auch die Anfänge dieses Hauses wegen der Vernichtung des Archivs im Bauernkrieg nur schemenhaft erkennen lassen²⁶. Zentral für die Gründungsgeschichte ist der Eintrag zum Alexandertag (18. März) im Anniversar der Heilbronner Ordenskirche, das freilich nur in mehrfach gebrochener Überlieferung vorliegt: (*anniversarium*) *Dominae Liugardis filiique de Düren, qui fuerunt fundatores domus in Hailprun*²⁷. Danach sieht man Liugard, die Gemahlin Ulrichs I. aus dem Edelgeschlecht von Düren, und deren Sohn als Stifter der Kommende an²⁸. Möglicherweise war sie eine Tochter Konrads II. von Hohenlohe-Weikersheim und damit eine Cousine der Stifter der Kommende Mergentheim. Der Sohn war Ulrich II. von Düren²⁹, der 1222 noch im weltlichen Stand begegnet, 1224 aber als Bruder des Deutschen Ordens nachweisbar ist³⁰. Wojtecki³¹ setzt den Anfang der Kommende deshalb mit dem Ordenseintritt Ulrichs zwischen 1222 und 1224 an. Bei dieser Gelegenheit dürfte Ulrich den Heilbronner Besitz der

22 Zusammenstellung der für die Kommende ausgestellten Urkunden: Friedrich PRESSEL, Nachrichten über das ulmische Archiv, in: UuO N.R. 2, 1870, Anhang, 21–33. – Zur Geschichte des Hauses vgl. Hans GREINER, Das Deutschordenshaus Ulm im Wandel der Jahrhunderte, in: UuO 22, 1922, 1–147. – Hans Eugen SPECKER, Die Kommende des Deutschen Ordens bis zur Reformation, in: Kirchen und Klöster in Ulm, hg. v. Hans Eugen SPECKER u. Hermann TÜCHLE, Ulm 1979, 89–102.

23 Regesten der Markgrafen von Baden und Hachberg 1050–1515, bearb. v. Richard PFISTER u.a., Bd. 1, Innsbruck 1900, Nr. 202, 18. – GREINER, Deutschordenshaus Ulm (wie Anm. 22), 6. – Zur Genealogie Gerd WUNDER, Zur Geschichte der älteren Markgrafen von Baden, in: WF 62, 1978, 13–19.

24 WUB III Nr. 630, 101f. (Orig. im StadtA Ulm), Abb. bei SPECKER, Kommende (wie Anm. 22), 93.

25 Klaus MILITZER, Die Deutschordenskommende zu Giengen, in: ZWLG 27, 1968, 31–38.

26 Grundlegend: Gerhard HESS, Gründung und ältester Besitz der Deutschordens-Kommende Heilbronn, in: HV Heilbronn, Veröffentlichung 21, Heilbronn 1954, 137–156. – WOJTECKI, Der Deutsche Orden (wie Anm. 15), 78–81. – Hans-Gert OOMEN, Der karolingische Königshof Heilbronn (Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Heilbronn 18), Heilbronn 1972. – 750 Jahre Deutschordenskommende Heilbronn, Heilbronn 1977. – Komtursliste und Forschungsüberblick: Udo ARNOLD, Zur Geschichte der Deutschordenskommende Heilbronn im Mittelalter, Anhang (unter Mitarbeit von Helmut HARTMANN): Die Komture und Amtsträger bis 1526, in: ZWLG 40, 1985, 123–141, hier 131–141. – Wirtschaftsgeschichte: Michael DIEFENBACHER, Agrarwirtschaftliche Zentren des Deutschen Ordens am unteren Neckar. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte der Kommende Heilbronn im Spätmittelalter, in: Zur Wirtschaftsentwicklung des Deutschen Ordens im Mittelalter, hg. v. Udo ARNOLD (QuStDO 38), Marburg 1989, 49–70.

27 Hermann BAUER, Die Deutschordens-Commende Heilbronn, in: ZWF VI 1, 1862, 164–166, hier 165. Zitiert nach HESS, Gründung (wie Anm. 26), 139, der den Text nach den Angaben Bauers emendiert.

28 HESS, Gründung (wie Anm. 26), 140f., danach auch die weiteren genealogischen Angaben, 153 Versuch einer Stammtafel Düren.

29 Zusammenstellung der urkundlichen Erwähnungen: HESS, Gründung (wie Anm. 26), 106f., Anm. 179.

30 1224 Juli: Urkundenbuch der Deutschordensballei Thüringen 1, hg. v. Karl LAMPE (Thüringische Geschichtsquellen N.F. 7, der ganzen Reihe 10), Jena 1936, Nr. 27, 30f.

31 WOJTECKI, Der Deutsche Orden (wie Anm. 15), 78.

Dürn von seinem Bruder Konrad I. als Erbteil erhalten und dem Orden übertragen haben. Ob das Deutsche Haus tatsächlich auf dem Grund der einstigen königlichen Pfalz errichtet worden ist, wie die ältere Anschauung besagt³², oder ob die Kommende erst im 15. Jahrhundert verlegt wurde³³, wage ich nicht zu entscheiden. Für das Jahr 1268 ist der erste Komtur von Heilbronn belegt, gleichzeitig der früheste Beweis für die Existenz eines Ordenshauses³⁴. Klarheit über die Besitzverhältnisse läßt sich erst mit den Urbar von 1427 und 1524 gewinnen³⁵. Einen wichtigen Besitzkomplex des Hauses bildete das südwestlich gelegene Dorf Sontheim, wo sich später ein eigener Gerichtsbezirk ausbildete und der Orden die Pfarrei übernahm.

Eng mit den Geschicken Heilbronn war die Kommende Winnenden verknüpft³⁶. 1288 schenkten der Stadtherr Berthold III. von Neuffen († vor 1291) und seine Frau Richenza von Löwenstein dem Orden den Kirchensatz und bestimmten weitere Güter und Einkünfte zur Dotation eines zu errichtenden Ordenshauses³⁷. Doch ist auch hier die Quellenlage wegen der Zerstörung des Archivs recht dünn.

Über Gründung und Frühgeschichte der Kommende Horneck³⁸ am Neckar erhalten wir Aufschluß durch ein 1456 für die dortige Kapelle geschaffenes, heute im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg aufbewahrtes Stifterbild, auf dem die Gründungsgeschichte aufgezeichnet ist³⁹. Zwischen 1254 und 1258 trat Konrad von Horneck, wohl aus einer Ministerialenfamilie, zusammen mit seinen Söhnen dem Deutschen Orden bei und überließ ihm die Familienburg. Sein Sohn Werner soll lahm gewesen und durch ein Wunder geheilt worden sein. Die Kommende erwarb den Burgweiler Gundelsheim. Seit Deutschmeister Konrad von Egloffstein (1396–1416) entwickelte sich die Horneck zur ständigen Residenz der Deutschmeister⁴⁰.

32 HESS, Gründung (wie Anm. 26), 143.

33 OOMEN, Der karolingische Königshof (wie Anm. 26), 80–90, hält es für wahrscheinlicher, daß erst der im Nordhäuser Vertrag (27. Juli 1225) von Würzburg u.a. mit der Stadt Heilbronn belehnte König Heinrich (VII.) seinen Anhänger Konrad von Dürn mit dem dortigen Reichsgut beleihen habe. Dies würde die Foundation der Kommende in die Zeit nach Ulrichs Ordenseintritt verlegen. Auch zweifelt Oomen an der Identität von Königshof und Deutschem Haus und postuliert eine Verlegung der Kommende im oder nach dem 15. Jahrhundert.

34 1268 Januar 25: WUB VI Nr. 1976, 367f.

35 Michael DIEFENBACHER, Territorienbildung des Deutschen Ordens am unteren Neckar im 15. und 16. Jahrhundert. Urbare der Kommenden Heilbronn und Horneck sowie der Ämter Scheuerberg, Kirchhausen und Stocksberg von 1417 bis 1555 (QuStDO 23), Marburg 1985.

36 Heinz KÖLLENBERGER, Der Deutsche Ritterorden im Westteil der Ballei Franken bis zur Reformation, Diss. phil. masch. Heidelberg 1951, 89–91. – Baugeschichte: Adolf SCHÄHL, Das Deutsche Haus in Winnenden, in: An Rems und Murr 3, Schwäbisch-Gmünd 1976, 50–53.

37 1288 Mai 1: StAL B 334 Bü 21 = WUB IX Nr. 3743, 207.

38 Hermann BAUER, Das deutschmeisterische Neckar-Oberamt und die Kommende Archshofen, in: ZWF V 3, 1861, 329–358, hier 338–340. – Erwin WÖRNER, Chronik von Gundelsheim und Horneck nebst Umgebung, Gundelsheim 1925. – KÖLLENBERGER, Der Deutsche Ritterorden (wie Anm. 36), 91–103, Komturliste 199f.

39 Hartmut BOOCKMANN, Das Hornecker Stifterbild und die Anfänge der Deutschordenskommende Horneck. Beiträge zu einer Ikonographie des Deutschen Ordens, in: Horneck, Königsberg und Mergentheim. Zu Quellen und Ereignissen in Preußen und im Reich vom 13. bis 19. Jahrhundert, hg. v. Udo ARNOLD (Schriftenreihe Nordost-Archiv 19), Lüneburg 1980, 11–32, hier 14f. (Textedition). – Farbige Abbildung: Kreuz und Schwert. Der Deutsche Orden in Südwestdeutschland, in der Schweiz und im Elsaß, Mainau 1991, Nr. I.D.3., 25, 112f.

40 Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden und die Stadt Gundelsheim, Neckarsulm 1981, 16.

Der Deutsche Orden verfügte schon im 14. Jahrhundert über Besitzungen bei Stocksberg im Zabergäu im Südwesten Heilbronn⁴¹. Zunächst waren hier die Kommenden Ulm⁴² und Heilbronn⁴³ begütert, später wurde der Komplex zur Kommende Horneck und damit zum Deutschmeistertum geschlagen. In Kirchhausen erwarb der Orden im 15. Jahrhundert größere Besitzungen, erhielt das Halsgericht und errichtete ein Schloß als Amtssitz.

Als letzte Gründung erwähnen wir noch Altshausen, eine Stiftung des Kämmerers Heinrich von Biegenburg von 1264⁴⁴. Es entwickelte sich im Laufe der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zum Sitz des Landkomturs von Elsaß und Burgund. 1386 verpfändete der Deutschmeister die Ballei an den Hochmeister, dem sie künftig als Kammerballei unterstand.

Bevor wir jetzt weitere Ordenshäuser oder Kommenden, wie die Bezeichnung bei Ritterorden lautet, Revue passieren lassen, wollen wir versuchen, gemeinsame Strukturen zu erkennen. Planvolles Vorgehen, ein zentraler, von der Ordensspitze ausgehender Wille wird beim Aufbau der einzelnen Häuser nicht sichtbar. Zufälligkeiten, die Teilnahme von Rittern an Kreuzzügen, Bußfertigkeit des Adels und Erbfälle, das Wohlwollen des Kaisers und päpstliche Privilegierungen bestimmen das Bild. Bei seinen Niederlassungen in Europa war der Orden auf das Wohlwollen von Stiftern angewiesen, die ihm eine materielle Basis zur Verfügung stellen mußten. Das Stiftungsgut konnte aus Spitälern, Pfarreien, aufgelassenen Klöstern, Reichsgut, adeligen Lehen oder Allodien bestehen. Das entscheidende Moment für die Niederlassung und den raschen Besitzaufbau bildete die Förderung durch den Dynastennadel und die Reichsministerialität, die die Verbindung des ritterlichen Elements mit dem Gedanken christlicher Nächstenliebe besonders ansprach. Die meisten Gründungen erfolgten auf altem Reichsgut in königsnahen Landschaften, wo sich diese Stände Macht und Einfluß bewahrt hatten.

Da der Orden als Spitalorden gegründet worden war, lag der Gedanke nahe, auch im Abendland Hospitäler zu unterhalten⁴⁵. Das bedeutendste Ordensspital in Oberdeutschland war das Elisabethspital in Nürnberg. Auch in Mergentheim scheint rasch eine Versorgungsanstalt für Alte und Kranke entstanden zu sein⁴⁶. Allerdings sanken die Spitäler im Spätmittelalter meist zu Pfründneranstalten herab. Das Rittertum überlagerte bald den Hospitaldienst⁴⁷. So wurden die Ordensmitglieder etwa als »neue Makabäer« bezeichnet⁴⁸.

Es ist eine Problematik der modernen Landesgeschichte, daß sich die heutigen politischen und auch kirchlichen Grenzen oft nicht mehr mit den historischen decken. Ich

41 BAUER, Neckar-Oberamt (wie Anm. 38), 356–358. – KÖLLENBERGER, Deutsche Ritterorden (wie Anm. 36), 99f. – DIEFENBACHER, Territorienbildung (wie Anm. 35), 37–40.

42 1295 November 11: HStAS H 14 Bd. 15, fol. 39^v = WUB X Nr. 4749, 412f.

43 1399 Juni 23: StAL B 342 U 38 = Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, bearb. v. Eugen KNÜPFER (Württembergische Geschichtsquellen 5), Stuttgart 1904, Nr. 117, 51f. (datiert 1329).

44 Einige Hinweise bei Walter EBNER, Altshausen. – Sitz des Landkomturs und Hauptort der Deutschordensballei Elsaß-Burgund. Ausgewählte Kapitel aus der Geschichte einer Deutschordens-Kommende, in: Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund (wie Anm. 5), 223–244.

45 Christian TENNER, Die Ritterordensspitäler im süddeutschen Raum (Ballei Franken). Ein Beitrag zum frühesten Gesundheitswesen, Diss. rer. nat. München 1969.

46 Andernfalls wäre es 1246 für Heinrich und Gisela von Löffelstelzen nicht attraktiv gewesen, sich gegen Überlassung ihres Eigentums nach dem Tode eines Ehepartners die Aufnahme des Überlebenden in den Dienst des Deutschen Hauses auszubedingen: StAL B 249 U 20 = WUB IV Nr. 1059, 118f.

47 DEMEL, Hospitalität und Rittertum (wie Anm. 5), 41–52.

48 WEISS, Deutschordens-Ballei Franken (wie Anm. 15), 119.

habe mich bei den vorgestellten Kommenden auf die wichtigsten, im heutigen Württemberg gelegenen Häuser beschränkt. Die Mehrzahl von ihnen gehörte zur Ballei Franken und zum Deutschmeistertum, deren Geschichte im Mittelpunkt der weiteren Darstellung liegen soll.

Als Zwischeninstanz zwischen dem Deutschmeister und den einzelnen Kommenden bildeten sich Balleien, wie man eine Ordensprovinz bei Ritterorden bezeichnet. Dreizehn Balleien entstanden im Laufe des 13. Jahrhunderts auf dem Boden des römisch-deutschen Reichs nördlich der Alpen. Fünf von ihnen – Koblenz, Böhmen, Österreich, Bozen und Elsaß-Burgund – wurden sogenannte Kammerballeien, die dem Hochmeister direkt unterstanden. Zum Zuständigkeitsbereich des Deutschmeisters rechneten Thüringen, Sachsen, Lothringen, Marburg, Westfalen, Utrecht, Biesen und Franken. An der Spitze einer Ballei stand ein Landkomtur, die einzig nachweisbare Zentralinstanz.

Bis über die Mitte des 13. Jahrhunderts hinaus waren nur die bedeutenden Kommenden der zentralen Reichslandschaft am Main und seinen Zuflüssen ohne Einordnung in eine Ordensprovinz verblieben. 1268 wird *frater Gerhardus de Hirzberg* genannt als *commendator fratrum domus teutonice per Bawariam et Franconiam et Sweviam*⁴⁹. Dieser Titel war ein Anspruchstitel, lag der deutliche Schwerpunkt der damals existierenden und später in die Ballei einbezogenen Kommenden doch in Franken, welcher Name sich auch als Balleibezeichnung durchsetzen sollte. In der Frühzeit stellte dieses Amt meist nur eine Durchlaufstation in der Ordenshierarchie dar, fünf der fränkischen Landkomture des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts wurden Deutschmeister und zwei sogar Hochmeister – Konrad von Feuchtwangen und Gottfried von Hohenlohe. Zunächst läßt sich keine Residenz ausmachen, doch gehörte Ellingen früh zum Einflußgebiet der Landkomture.

Am Ende des 13. Jahrhunderts waren die meisten Ordenshäuser entstanden und die Ballei als Instanz gefestigt. Auf die Aufbauphase folgte eine ruhigere Zeit der Konsolidierung, der Sicherung erworbener Besitztitel und der gezielten Gütererweiterung. Diese Phase der Ordensgeschichte wurde maßgeblich von der Persönlichkeit Kaiser Ludwigs des Bayern (1314–1347) bestimmt. Der Landkomtur und spätere Deutschmeister Konrad von Gundelfingen (1311–1324, 1324–1328/29) führte den Orden in eine seit dem Tode des Hochmeisters Hermann von Salza (1209–1239) verloren gegangene Nähe zum Herrscher zurück. Er unterstützte die Politik des Wittelsbachers auch noch, als sie zur Frontstellung gegen die Kurie geführt hatte. Auch der Komtur von Donauwörth und Ulm Heinrich von Zipplingen (1329–1346) engagierte sich im Reichsdienst und vertrat den Kaiser auf mehreren Auslandsgesandtschaften. Dem Einfluß dieser und anderer Ordensritter ist der Ausbau Mergentheims und Eschenbachs zu Ordensstädten, die Begabung Ellingens und Virnsbergs mit dem Hochgericht zu verdanken. Die Kumulation von Stadt-, Markt- und Gerichtsrechten legte die Basis für die Territorialisierung des Ordensbesitzes. Weniger aussichtsreich verlief die Entwicklung in den Reichsstädten wie Heilbronn. Diese bemühten sich, den Besitzausbau des Ordens innerhalb ihrer Mauern zu verhindern, weil er ihr Steueraufkommen schmälerte und ihre Gerichtsbarkeit zu durchbrechen drohte.

Nach der in der Mitte des 14. Jahrhunderts auch für den Deutschen Orden ausgebrochenen Krise, die durch den allgemeinen, besonders durch Seuchen ausgelösten Bevölkerungsrückgang bedingt war, gelang dem Mergentheimer Komtur Philipp von Bikenbach die Konsolidierung. Er stand Kaiser Karl IV. persönlich nahe und wurde zur

49 1268 Februar 2: GLAK 3/2350 = WUB VI Nr. 1981, 373–376. – Vgl. WEISS, Deutschordens-Ballei Franken (wie Anm. 15), 139–158.

führenden Persönlichkeit in der Ballei. Als Deutschmeister stützte er sich besonders auf die Ordensstadt Mergentheim. Damit war die weitere Entwicklung vorgezeichnet. Die Deutschmeister hielten sich oft in Mergentheim auf, während sich Ellingen als führender Ort der Häuser des Ostteils der Ballei Franken durchsetzte. Dem Konzept einer Teilung der Ballei mit einem mächtigen Block an Tauber und Neckar in enger Anbindung an den Deutschmeister und den östlichen Teil um Ellingen und Nürnberg mit dem Besitzkomplex im Ries gehörte die Zukunft.

Die wirtschaftliche Konsolidierung des Ordens wird durch den Aufbau der Deutschordenskommande in Kapfenburg markiert⁵⁰. Der Mergentheimer Komtur kaufte 1364 diese mächtige Burganlage über dem Dorf Lauchheim⁵¹. Mit den in dieses Geschäft einbezogenen Kirchensätzen und Dörfern besaß der Orden nun eine starke Besitzballung am Oberlauf der Jagst, die in den folgenden Jahrzehnten durch gezielte Ankäufe ausgedehnt wurde. Der Orden konnte das Befestigungsrecht für Lauchheim⁵² und die Verleihung des Hochgerichts erreichen⁵³.

Im Laufe des 15. Jahrhunderts mußten sich die Deutschmeister immer mehr auf ihre Kammerhäuser und die Ballei Franken als ihre reale Machtgrundlage zurückziehen. Dadurch rückten die Belange des Gesamtordens verstärkt in unser Blickfeld. Die ursprüngliche Ordensidee war in Auflösung begriffen. Der Hoch- wie der Deutschmeister erstrebten die Territorialisierung ihrer jeweiligen Besitzungen, was zu ordensinternen Konflikten führte. Die Niederlage des Ordensaufgebots 1410 bei Tannenberg unter Hochmeister Ulrich von Jungingen gegenüber der polnisch-litauischen Übermacht bedeutete eine der schärfsten Zäsuren in der Ordensgeschichte. Der Hochmeister forderte jetzt Hilfe für sein bedrohtes Staatswesen vom Ordenszweig im Reich. Unter dem unglücklich taktierenden Hochmeister Paul von Rusdorf (1422–1441) verschärfte sich der Konflikt mit dem Deutschmeister, der 1437 über die angeblich von Hochmeister Werner von Orseln (1324–1330) erlassenen Statuten ausbrach⁵⁴. Diese billigten dem Deutschmeister eine Art Aufsichtsrecht über den Hochmeister zu. Der aus Franken stammende Hochmeister Konrad von Erlichshausen (1441–1449) erkannte zwar aus taktischen Gründen die umstrittenen Gesetze an, verhinderte aber, daß sie Rechtskraft erhielten. Diese Auseinandersetzung bedeutete einen weiteren Schritt der Entfremdung zwischen dem Hochmeister, dem man im Reich immer weniger als Repräsentanten des Gesamtordens als den des Staates Preußen zu sehen bereit war, und dem deutschen Ordenszweig.

Der weitverstreute Ordensbesitz im Reich erreichte seine dichteste Konzentration an Main, Neckar und Tauber. In den alten fränkischen und schwäbischen Reichslanden konnte der Orden im Zusammengehen mit geistlichen Fürstentümern und der Reichsritterschaft seine Unabhängigkeit behaupten. Hier gelang dem Orden die Territorialisierung seines Besitzes und der Ausbau zum »Staat des Deutschmeisters«, wie es Hanns Hubert Hofmann formulierte⁵⁵. Die Kammerhäuser, darunter Frankfurt-Sachsenhausen

50 August GERLACH, Chronik von Lauchheim, Geschichte der ehemaligen Deutschordenskommande Kapfenburg, Ellwangen 1907, 24–35.

51 1363 März 8: StAL B 330 U 51 = GERLACH, Chronik (wie Anm. 50), 25 (Regest). – 1364 März 25: StAL B 330 U 1 = GERLACH, ebd.

52 1397 April 27: StAL B 330 U 69 = GERLACH, Chronik (wie Anm. 50), 172 (Regest).

53 1398 Januar 9: HStAS H 51 U 1015 = GERLACH, Chronik (wie Anm. 50), 172 (Regest).

54 (1329 September 17): Deutschordenszentralarchiv Wien, Handschrift 5/1. – Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch, begründet von Friedrich Georg Busse, Bd. 1–13, Reval, Riga, Moskau 1853ff., hier 2/2, Nr. 870, 79f. – WEISS, Deutschordens-Ballei Franken (wie Anm. 15), 292–294.

55 Hanns Hubert HOFMANN, Der Staat des Deutschmeisters. Studien zu einer Geschichte des

und Horneck, und die Ballei Franken bildeten seine Grundlage. In diesen Zusammenhang ist der Aufbau des Besitzes in der »Deutschen Ebene« einzuordnen. 1483/84 ver tauschte Deutschmeister Reinhard von Neipperg (1479–1489) den Besitzkomplex um Prozelten am Südrand des Spessart an das Erbstift Mainz gegen Scheuerberg und Neckarsulm⁵⁶. Ein Indiz für die Modernisierungsbestrebungen des Deutschmeisters ist in der Straffung der Verwaltung des neuen Besitzes zu sehen. Während Prozelten eine eigenständige Kommende gebildet hatte, wurden Scheuerberg und Neckarsulm bald nur von einem Amtmann verwaltet⁵⁷.

Die Komture der Ballei Franken dominierten auf Grund ihrer wirtschaftlichen Stärke die Geschicke des Ordenszweiges im Reich, besonders die Wahl der Deutschmeister. Verfassungsmäßig wurde ihre Stellung beim Mergentheimer Ordenskapitel 1444 abgesichert⁵⁸. Der Kapitelschluß band den Deutschmeister an die aus dem Landkomtur und den Komturen der Ballei Franken gebildete Korporation der Ratsgebietiger. Dieses Gesetz blieb grundlegend für die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Ordensverfassung.

Nur am Rande wurde der Deutsche Orden in der Mitte des 15. Jahrhunderts von den die Zeit bestimmenden Reformbestrebungen berührt⁵⁹. Im Orden war man stärker an der wirtschaftlichen Sanierung der Kommenden als an einer Besinnung auf die geistlichen Wurzeln interessiert. Mit dem Wegfall der Heidenkampfaufgabe am Ende des 14. Jahrhunderts und dem Rückgang des vom Orden betreuten Spitalwesens entfernte man sich immer weiter von der ursprünglichen Ordensspiritualität. Die geistliche Bestimmung des Ordens beschränkte sich auf die Betreuung von Pfarreien und die Abhaltung von Stiftungsgottesdiensten. Stärker noch als in Preußen war der Orden im Reich auf dem Weg zum Spital des deutschen Adels und benützte ausdrücklich den Versorgungsgedanken für den armen deutschen Adel als Existenzrechtfertigung⁶⁰. Im Laufe des 15. Jahrhunderts verdichtete sich die ständische Abschließung der Ritterbrüder durch die Verpflichtung zum Nachweis von zunächst vier adeligen Ahnen. Parallel zur ständischen Verengung verlief der Rückgang der Anzahl der Ritter von 80 zu Beginn des 15.

Deutschen Ordens im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (Studien zur bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 3), München 1964.

56 1484 Mai 27: StA Würzburg, Würzburger Urkunden 28/145. – Franz Ludwig BRUNNER, Geschichte der Deutschherrenordens-Comthurei und des Marktfleckens Neubrunn, Würzburg 1893, 102–105. – Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden und die Stadt Neckarsulm (1484–1805), in: Neckarsulm und der Deutsche Orden 1484–1805–1984. Dokumente, Pläne, Bilder, Katalog, bearb. v. Alois SEILER u. Dorothea BADER, Neckarsulm 1984, 19–63, hier 24–29. – DIEFENBACHER, Territorienbildung (wie Anm. 35), 30–36.

57 Dorothea BADER, Liste der Keller bzw. Amtmänner zu Scheuerberg/Neckarsulm, in: Neckarsulm und der Deutsche Orden (wie Anm. 56), 64.

58 1444 Juni 25. Deutschordenszentralarchiv Wien, Generalkapitel 709/1,2. – Gerhard RECHTER, Das Land zwischen Aisch und Rezat. Die Kommende Virnsberg Deutschen Ordens und die Rittergüter im oberen Zenngrund (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg 20), Neustadt a.d. Aisch 1981, 268–270, Anm. 1. – 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 10), VIII.1.2., 513. – DEMEL, Besitzungen (wie Anm. 6), 33f.

59 Udo ARNOLD, Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters, in: Reform- und Observanzbewegungen (wie Anm. 8), 139–152.

60 Manfred HELLMANN, Bemerkungen zur sozialgeschichtlichen Erforschung des Deutschen Ordens, in: HJ 80, 1961, 126–142, hier 137. – Hartmut BOOCKMANN, Laurentius Blumenau. Fürstlicher Rat – Jurist – Humanist (ca. 1415–1484) (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 37), Göttingen 1965, 159, Anm. 747.

Jahrhunderts zu nur noch 41 im Jahr 1513. Der Gesamtmitgliedsstand in der Ballei Franken blieb in diesem Zeitraum aber nahezu unverändert bei circa 130, weil verstärkt Priester ohne ständische Beschränkungen Aufnahme fanden. Da ihre Stellen wesentlich schlechter dotiert waren als die der Adeligen, blieb diesen ein wachsender Anteil an den Einkünften des Ordens.

Der Deutsche Orden war Reichsstand, der Deutschmeister seit 1494 als Reichsfürst anerkannt⁶¹. Deshalb mußte er hohe Abgaben für das Reich, etwa die Türkenhilfe, aufbringen. Deutschmeister und Ballei Franken wurden gemeinsam veranschlagt. Zahlreiche Ordensbesitzungen unterstanden aber anderen Territorialherren, so daß der Orden eine Balancepolitik zwischen der Bindung an das Reich und den Interessen der Reichsfürsten versuchte. 1490 traten die Komture von Donauwörth, Kapfenburg und Heilbronn dem Schwäbischen Bund bei. Mit der Aufnahme des Deutschmeisters in den fränkischen Reichskreis 1517 wurde seine reichsrechtliche Position gefestigt. 1524 ließ sich der Deutschmeister mit seiner Kammer und mehreren Kommenden (Mergentheim, Ellingen, Nürnberg, Virnsberg, Heilbronn, Kapfenburg, Donauwörth und Ulm) in den Schwäbischen Bund aufnehmen.

Das Jahr 1525 setzte die einschneidendste Zäsur in der Ordensgeschichte zwischen der Ansiedlung im Reich und der Auflösung in den Rheinbundstaaten. Es markiert das Ende des Mittelalters für den Orden. Ganz unterschiedliche Entwicklungsstränge bündelten sich zu einer Existenzkrise, die Säkularisierung des Ordensstaates in Preußen, die Reformation und der Bauernkrieg.

Die Wahl von Angehörigen deutscher Reichsfürstenfamilien, die noch nicht einmal dem Orden angehörten, zu Hochmeistern beschleunigte die Lösung der Ordenseinheit. 1510 war der dem Polenkönig verwandte Markgraf Albrecht von Brandenburg (1510–1525, † 1568) zum Hochmeister berufen worden⁶². Er wollte die Forderungen Polens zunächst nicht erfüllen und suchte Hilfe aus dem Reich. Trotz Unterstützung durch den deutschen Ordenszweig glaubte Hochmeister Albrecht schließlich, seine Stellung als Landesherr nur noch durch den Bruch der Ordensgelübde und die Übertragung Preußens als Lehen an die Krone Polen retten zu können. Dabei konnte er sich auf den Rat Martin Luthers zur Säkularisation des Ordensbesitzes berufen. Am 8. April 1525 legte Albrecht von Brandenburg in Krakau seinen Ordensmantel ab und unterschrieb den Friedensvertrag mit König Sigismund von Polen. Er ließ sich von ihm mit dem nunmehrigen Herzogtum Preußen belehnen⁶³. Der im Reich wie in Livland fortbestehende Deutsche Orden konnte diesen Akt nie anerkennen. Der Ausfall des Hochmeisters und die Säkularisation Preußens, das letztlich einen Ausfluß der Heidenkampf-Aufgabe des Ordens dargestellt hatte, gefährdete seinen Fortbestand.

Die Reformation stellte den geistlichen Stand grundsätzlich in Frage, begriff die zölibatäre Lebensform nicht mehr als Wert. Martin Luther veröffentlichte 1523 sein Sendschreiben »An die Herrn deutschs Ordens, daß sie falsche Keuscheit meiden, und zur

61 1494 September 16: HHStA Wien, Reichsregistratur, Bd. X, fol. 23. – DEMEL, Besitzungen (wie Anm. 6), 35. – WEISS, Deutschordens-Ballei Franken (wie Anm. 15), 346–366.

62 Erich JOACHIM, Die Politik des letzten Hochmeisters in Preußen Albrecht von Brandenburg (Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven, Bd. 50, 58, 61), Leipzig 1892–1895. – Walther HUBATSCH, Albrecht von Brandenburg-Ansbach. Deutschordens-Hochmeister und Herzog in Preußen 1490–1568 (Studien zur Geschichte Preußens 8), Heidelberg 1960. – HOFMANN, Staat (wie Anm. 35), 131–180.

63 Marian BISKUP, Das Ende des Deutschordensstaates Preußen im Jahre 1525, in: Die geistlichen Ritterorden Europas (wie Anm. 7), 402–416.

rechten ehelichen Keuscheit greifen«⁶⁴. Darin forderte er sie zum Bruch der Ordensgelübde und zur Eheschließung auf. Um ihren Unterhalt nach dem Verlassen des Ordens zu gewährleisten, schlug der Wittenberger die Säkularisation des Ordensbesitzes vor. Aber auch Säkularisationswünsche der Reichsfürsten bedrohten den Bestand der Ordenshäuser, Landgraf Philipp von Hessen (1509–1567) etwa ließ das Reliquiar der hl. Elisabeth plündern.

Zum Jahresbeginn 1525 brach in verschiedenen Orten Schwabens, Frankens und Thüringens die Erhebung der Bauern los. Das Territorium des Meistertums lag in einem der Brennpunkte des Aufstandes⁶⁵. Selbst die Ordensstadt Mergentheim konnte gegen die aufrührerischen Bauern nicht gehalten werden, die Residenz Horneck und mit ihr das Archiv des Deutschmeisters gingen in Flammen auf. In Heilbronn drang der brutale Odenwälder Haufen ein und plünderte die Kommende. Ein ähnliches Schicksal erlitten Stocksberg und Scheuerberg. Der Sieg der Truppen des Schwäbischen Bundes über die Bauern festigte die tradierten Machtstrukturen.

Der Bestand des Ordens über das Schicksalsjahr 1525 konnte nur gesichert werden, weil der Deutschmeister sich darum bemühte, die Stellvertretung des Hochmeistertums zu übernehmen. Als Residenz bot ihm die Ballei Franken nach der Zerstörung der Horneck auf zunächst acht Jahre Mergentheim an, wo sich in der Umgebung der Besitz des Deutschmeistertums verdichtete. Unter großen Anstrengungen gelang dem 1526 nach dem Rücktritt Dietrich von Cleens (1515–1526, † 1531) gewählten Deutschmeister Walter von Cronberg (1526/27–1543) die Anerkennung als interimistisches Oberhaupt des Ordens⁶⁶. Kaiser Karl V. (1519–1556, † 1558) bestätigte diese Rechtsposition, indem er 1527 dem Deutschmeister die Administration des Hochmeisteramtes übertrug. Diese Stellung sicherte Cronberg die Herrschaft über die Kammerballeien des preußischen Gebietes. Beim Augsburger Reichstag 1530 belehnte Karl V. Cronberg mit den Regalien des Hochmeistertums in Preußen. Fortan führte das Ordensoberhaupt den Titel »Administrator des Hochmeistertums in Preußen und Deutschmeister«, der später inoffiziell zu Hoch- und Deutschmeister verkürzt wurde.

Damit waren die rechtlichen Voraussetzungen für eine Konsolidierung des Ordens unter den neuen Bedingungen geschaffen. Der Deutschmeister war Reichsstand und gleichzeitig mit der Ballei Franken Mitglied des Fränkischen Kreises⁶⁷. Der Landkomtur der Ballei Elsaß-Burgund war wegen Altshausen Mitglied des Schwäbischen Grafenkollegiums und nahm den ersten Platz auf der Grafenbank des Kreistages ein⁶⁸. Andere Ordenshäuser gehörten dem Kurrheinischen und Österreichischen Reichskreis an. Der Orden teilte besonders mit den Fränkischen Kreisständen reichsweite und regionale Belastungen.

Gegen Säkularisationsbestrebungen protestantischer Landesfürsten und Reichsstädte bot dem Deutschen Orden allein seine reichsrechtliche Stellung Rückhalt⁶⁹. Das ritterli-

64 WA 12, 228–244.

65 WEISS, Deutschordens-Ballei Franken (wie Anm. 15), 383–387.

66 Axel HERRMANN, Der Deutsche Orden unter Walter von Cronberg (1525–1543). Zur Politik und Struktur des »Teutschen Adels Spital« im Reformationszeitalter (QuStDO 35), Bonn-Godesberg 1974.

67 DEMEL, Besitzungen (wie Anm. 6), 52f.

68 Ebd., 53–55. – Alois SEILER, Der Deutsche Orden 1525–1809, in: Kreuz und Schwert (wie Anm. 39), 127.

69 Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden in den protestantischen Reichsstädten, in: Stadt und Orden. Das Verhältnis des Deutschen Ordens zu den Städten in Livland, Preußen und im Deutschen Reich, hg. v. Udo ARNOLD (QuStDO 44), Marburg 1993, 216–292.

che Element hielt am Fortbestand des Ordens als adelig-ständischer Korporation fest und stützte sich dabei auf die Nähe zum Kaiser⁷⁰. Die adeligen Mitglieder der Ritterorden hatten in der Regel genauso wenig eine theologische Ausbildung erfahren wie die meisten Angehörigen der Domkapitel, was zu ihrer Immunisierung gegen das Andrängen reformatorischen Gedankengutes beigetragen haben mag. Die Balleien Hessen, Sachsen, Thüringen und Utrecht allerdings vollzogen unter dem Druck ihrer Landesherren geschlossen oder teilweise einen Konfessionswechsel zur Reformation. Dies ermöglichte, den Ordensbesitz zur Nutzung für den territorialen Adel zu behaupten. Nachdem im Westfälischen Frieden der Calvinismus als dritte Konfession reichsrechtlich anerkannt worden war, wurde 1680/81 in Hessen die Aufnahme von Angehörigen aller drei im Reich zugelassenen Konfessionen als Ritterbrüder geregelt⁷¹. Eine theologische Rechtfertigung für diese einzigartige Trikonfessionalität liegt nicht vor. Die gemeinsame Klammer bildete der Versorgungsgedanke, der durch das adelige Standesbewußtsein unterstützt wurde. Der Deutschmeister, die reichsunmittelbaren Kommenden des Ordens und die innerhalb katholischer Territorien gelegenen Besitzungen blieben unverändert Glied der römisch-katholischen Kirche.

Der Priesterzweig des Deutschen Ordens starb während des 16. Jahrhunderts fast völlig aus⁷². Manche Priester wandten sich der Reformation zu, andere übernahmen Aufgaben außerhalb des Ordens. Die Patronatspfarreien konnten nur dort mit katholischen Priestern besetzt werden, wo der Orden selbst oder ein katholischer Reichsstand die Landeshoheit ausübte. Statt 140 Priesterbrüdern wie im Jahr 1513 lebten in der Ballei Franken und in den Kammerhäusern des Deutschmeisters 1577 nur noch zwei Priester, denen 36 Ritterbrüder gegenüberstanden⁷³.

Es ist nicht der Raum, auf die Verfallserscheinungen und konfessionellen Unsicherheiten des 16. Jahrhunderts hinzuweisen, hier kann nur das Ergebnis betrachtet werden. Am Konzil von Trient nahm kein Vertreter des Deutschen Ordens teil, nur 1548 hatte man die Entsendung eines Ritters erwogen⁷⁴. Hochmeister Wolfgang Schutzbar genannt Milchling (1543–1566) nahm 1547 am geharnischten Reichstag in Augsburg teil und lehnte sich dabei eng an den Kaiser an. Das Interim hatte für die katholisch gebliebenen Ordenskirchen keine Bedeutung, in den neugläubigen Patronatspfarreien des Ordens wurde es nach Möglichkeit durchgesetzt, wie es das im August 1548 in Heilbronn tagende Balleikapitel beschlossen hatte⁷⁵. Schwieriger gestaltete sich die Lage des Ordens in den neugläubigen Territorien. Gestützt auf den Augsburger Religionsfrieden verlangten die reformierten Reichsstädte die Besetzung der Ordenspfarreien mit protestantischen Pfarrern⁷⁶. Erleichtert wurde dies, weil der Orden selbst nicht ausreichend Priester für die Abhaltung der gestifteten Gottesdienste zur Verfügung stellen konnte.

70 HOFMANN, Staat (wie Anm. 35), 181–236.

71 Trikonfessionalität: Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden zwischen Bauernkrieg (1525) und Napoleon (1809). Ein Beitrag zur neuzeitlichen Ordensgeschichte, in: Von Akkon bis Wien (wie Anm. 15), 177–207, hier 184. – 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 10), 247–252. – Bernhard DEMEL, Von der katholischen zur trikonfessionellen Ordensprovinz. Entwicklungslinien in der Personalstruktur der hessischen Deutschordensballei in den Jahren 1526–1680/81, in: Elisabeth (wie Anm. 3), 186–281.

72 Bernhard DEMEL, Das Priesterseminar des Deutschen Ordens zu Mergentheim (QuStDO 12), Bonn-Godesberg 1972, 8–16.

73 Ebd., 14.

74 DEMEL, Reichsstädte (wie Anm. 69), 232f.

75 Ebd., 231f.

76 Ebd., 236.

Katholische Kulthandlungen wurden auf die internen Räume der Kommenden beschränkt. Die reichsrechtlich geschützten Niederlassungen ohne Pfarrechte wie in Donauwörth, Frankfurt, Heilbronn, Nürnberg oder Ulm boten Ansatzpunkte zur Aufrechterhaltung des katholischen Religionsexerzitiums in den protestantischen Reichsstädten⁷⁷. Hier war die Politik des Ordens in erster Linie auf Besitzsicherung und die Behauptung der Reichsunmittelbarkeit gerichtet. Die Reichsstadt Heilbronn beispielsweise war 1531 zur Reformation übergegangen⁷⁸. Trotzdem behielt die Kommende zentrale Bedeutung für den Orden, wie die in der Mitte des 16. Jahrhunderts hier abgehaltenen General- und Balleikapitel belegen. Hochmeister Erzherzog Maximilian bemühte sich 1591 darum, den katholischen Gottesdienst zu sichern und fand dazu die Unterstützung seines Bruders Kaiser Rudolfs II. (1575–1612)⁷⁹. 1607 befahl der Kaiser der Stadt, ihre katholischen Bürger nicht gewaltsam am Besuch des katholischen Gottesdienstes zu hindern.

Nach dem Verlust Livlands für den Orden 1561 und dem Tod Herzog Albrechts von Preußen 1568 waren die Chancen auf die Rückgewinnung des Ordensstaates endgültig verschwunden. Verstärkt wurde nun Mergentheim zur Zentrale des Ordens ausgebaut. Letztmals verlängerte die Ballei Franken 1572 den Überlassungsvertrag für die Stadt, danach blieb sie unbestritten Residenz des Hoch- und Deutschmeisters⁸⁰. Hochmeister Heinrich von Bobenhausen (1572–1585/95) ließ ein neues Residenzschloß errichten, Hofrat und Hofkammer entstanden als Zentralbehörden für das Territorium. Weltliche Juristen und Kanzleibeamte übernahmen die Aufgaben von Ordensrittern in der Verwaltung.

Schließlich konnte der Reformgedanke auch beim Deutschen Orden wieder neue Kraft gewinnen⁸¹. Bereits 1562/63 ist ein kleines Priesterseminar in Altshausen nachweisbar. Bemühungen um eine neue Sinnstiftung für den Ritterzweig wurden zuerst von außen an den Orden herangetragen. So wurde das alte Projekt einer Translation des Ordens an die ungarische Türkengrenze diskutiert. Lazarus von Schwendi (1522–1584) wollte 1566 die finanzielle Basis des Ordens durch die Übertragung säkularisierter geistlicher Güter, seine militärische Potenz durch die Aufnahme evangelischer Adelige stärken⁸². Doch das Generalkapitel widersetzte sich den Plänen zur Übernahme ungarischer Grenzfestungen und beharrte darauf, allein ein »adelige[s] Hospital und Collegium« zu sein. Der Spitalgedanke hatte sich in der Neuzeit auf die standesgemäße Versorgung einiger nachgeborener Adelssöhne reduziert⁸³.

77 Nürnberg: Karl ULRICH, Die Nürnberger Deutschordenskommande in ihrer Bedeutung für den Katholizismus seit der Glaubenspaltung, Nürnberg 1935.

78 Hermann KIENZLE, Rechtliche Grundlagen und Voraussetzungen der Reformation in Heilbronn, Diss. phil. Tübingen 1921, Heilbronn 1921, 47f. – Friedrich DÜRR, Chronik der Stadt Heilbronn I: 741–1895, Heilbronn 2. Auflage 1926 (ND Veröffentlichungen des Archivs der Stadt Heilbronn 27, Heilbronn 1986), 99f.

79 DEMEL, Reichsstädte (wie Anm. 69), 245f.

80 DEMEL, Mergentheim (wie Anm. 15).

81 Dieter J. WEISS, Deutscher Orden, in: Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 6, hg. v. Anton SCHINDLING u. Walter ZIEGLER (KLK), Münster 1996, 224–248.

82 Udo ARNOLD, Regelentwicklung und Türkenkriege beim Deutschen Orden, in: Dienst für die Geschichte. Gedenkschrift für Walther Hubatsch, hg. v. Michael SALEWSKI u. Josef SCHRÖDER, Göttingen, Zürich 1985, 25–40, hier 28.

83 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 10), 169–192.

Auf Druck des Kaisers wählte das Ordenskapitel 1585 mit Erzherzog Maximilian (1585/91–1618) erstmals einen Angehörigen des Erzhauses zum Koadjutor für das Ordensoberhaupt, der 1591 Hoch- und Deutschmeister wurde⁸⁴. Damit stärkte das Haus Österreich seinen Einfluß in einem Kernraum des Reiches und intensivierte die Beziehungen zur Reichskirche. Erzherzog Maximilian vermochte notwendige, umfassende Reformen im Orden durchzusetzen. 1594 folgten dreißig Ordensritter seinem Aufruf und beteiligten sich am Türkenfeldzug⁸⁵. Mitgliederstand und Besitz des Deutschen Ordens hatten sich im Laufe des 16. Jahrhunderts deutlich verringert. Um das Jahr 1600 lebten 116 Ritter und 60 Priester im gesamten Orden. 1606 beschloß das Generalkapitel zu Mergentheim erneuerte Regeln und Statuten. Die Gelübde Armut, Keuschheit und Gehorsam wurden fest verankert, die Laufbahn der Ritter und Verfassungsfragen geregelt. Die adeligen Ordensaspiranten mußten drei Jahre in einer Festung an der Türkengrenze Militärdienst leisten. Damit knüpfte man an die Tradition des Glaubenskampfes an. Allerdings konnte der Orden keine selbständige Rolle mehr ausüben, sondern war nur durch seine Mitglieder in der kaiserlichen Armee vertreten. Erzherzog Maximilian ließ in mehreren Balleien Visitationen durchführen. Der Lebensstil der Ritterbrüder entsprach weitgehend dem ihrer adeligen Standesgenossen, das Konkubinat war weit verbreitet. Maximilian suchte dieser Entwicklung gegenzusteuern und legte verstärkt Gewicht auf eine geistliche Lebensführung. Die Priesterausbildung gehörte zu den zentralen Reformforderungen des Konzils von Trient. 1606/07 richtete Erzherzog Maximilian ein Priesterseminar im Mergentheimer Schloß ein, um die Ordenspfarreien ausreichend besetzen zu können⁸⁶.

Auch die folgenden Hoch- und Deutschmeister wurden aus dem Erzhaus berufen, nur für die Zeit ihrer Minderjährigkeit wurde der Orden von erfahrenen und bewährten Ordensrittern geleitet. Johann Kaspar von Stadion (1627–1641) sorgte für die Berufung des Kapuzinerordens nach Mergentheim und Neckarsulm, der starken Anteil an der Festigung des katholischen Glaubens im Ordensstaat hatte⁸⁷. Während des Dreißigjährigen Krieges war das Geschick des Ordens und die Durchsetzung des katholischen Religionsexorzitiums auf seinen Besitzungen vom allgemeinen Kriegsverlauf abhängig. Im März 1632 schenkte König Gustav Adolf von Schweden Stadt und Amt Mergentheim an seinen Feldmarschall Graf Gustav Horn, der den evangelischen Kultus einführte. Im Anschluß an den kaiserlich-bayerischen Sieg von Nördlingen 1634 nahm der Orden seine Residenzstadt wieder in Besitz. Der Deutsche Orden schloß sich dem Prager Frieden von 1635 an und erlebte weiterhin alle Wechselfälle des kriegerischen Geschehens.

Nach dem Ende des Krieges konnte der Orden seine Wirtschaftskraft stärken. Der Unterhalt für das Ordensoberhaupt war schon 1621 durch den Erwerb der schlesischen Herrschaft Freudenthal wesentlich verbessert worden⁸⁸. Die ökonomische Kraft der Ballei Franken spiegelt der Ausbau Ellingens zur barocken Residenz wider, dessen Schloßbau in Dimension und Ausstattung Mergentheim noch übertrifft⁸⁹. Abhängig von

84 HEINZ NOFLATSCHER, Maximilian der Deutschmeister (1558–1618) (QuStDO 11), Marburg 1987.

85 ARNOLD, Regelentwicklung (wie Anm. 82), 30.

86 DEMEL, Priesterseminar (wie Anm. 72), 38–52.

87 Bernhard DEMEL, Der Deutsche Orden und die Kapuziner in Mergentheim (1628–1809) und in Neckarsulm (1638/63–1805), in: WF 63, 1979, 47–87.

88 Winfried IRGANG, Freudenthal als Herrschaft des Deutschen Ordens 1621–1725 (QuStDO 25), Bonn-Godesberg 1971.

89 Arthur SCHLEGEL, Die Deutschordens-Residenz Ellingen und ihre Barock-Baumeister, Marburg 1927. – Andrea M. KLUXEN, Ein Beitrag zur Bauikonographie des Deutschen Ordens in

den finanziellen Möglichkeiten bauten die Ordensritter im späten 17. und 18. Jahrhundert ihre Amtssitze zu repräsentativen Schlössern aus. Repräsentation und adelige Lebensführung bestimmten das Ordensleben. In den Ordenspfarreien entstanden zahlreiche barocke Kirchenneubauten.

Die konfessionellen Konflikte entspannten sich nach dem Ende des großen Krieges. In Heilbronn konnte der Orden seit 1650 Pfarrhandlungen unbeanstandet vornehmen⁹⁰. Allerdings mußten die Feiertage während des 17. Jahrhunderts noch nach dem alten julianischen Kalender gefeiert werden⁹¹. Der Kirchenneubau mit seinen drei Altären wurde 1712 vom Würzburger Weihbischof konsekriert⁹². Der Heilbronner Komtur Franz Joseph von Reinach († 1717) führte zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Jesus-Maria-Joseph-Bruderschaft ein⁹³. Auch die Ordenshäuser in Nürnberg und Ulm boten einen Ansatz für katholische Gemeindebildungen. Im Zusammenhang mit der Kommende Heilbronn taucht übrigens der Begriff der »christlichen Toleranz« zum ersten Mal in der Reichsüberlieferung auf. Er umschreibt das Verhältnis der katholischen Kommende zur protestantischen Reichsstadt um 1772⁹⁴.

Die Stelle des Hoch- und Deutschmeisters bildete nur noch eine von mehreren Posten oder Pfründen des Inhabers aus einer reichsfürstlichen Dynastie. Erzherzog Leopold Wilhelm (1641–1662) und Karl Alexander von Lothringen (1761–1780) waren etwa gleichzeitig Statthalter der österreichischen Niederlande, Clemens August von Bayern (1732–1761) und Erzherzog Maximilian Franz⁹⁵ (1780–1801) Kurfürsten und Erzbischöfe von Köln, Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg⁹⁶ (1679/84–1694) Koadjutor und Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg⁹⁷ (1694–1732) Kurfürst und Erzbischof von Mainz. Die hohe Stellung der Hochmeister steigerte aber die Reputation des Ordens. Die faktische Leitung der Ordensbesitzungen ging immer mehr in die Hände von Beamten über, weil sich die Ritter häufig außerhalb des Ordens, etwa in der Reichsarmee, engagierten. Für den Einsatz im Kampf gegen die Osmanen konnte 1696 in Donauwörth ein eigenes Regiment eingerichtet werden, in dem die Ritter ihren Militärdienst abzuleisten hatten. Seine Tradition wird vom Wiener Infanterie-Regiment Hoch- und Deutschmeister fortgeführt⁹⁸.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts brach im Orden eine Strukturkrise auf, die im Widerspruch zwischen dem Versorgungsdenken der einzelnen Komture und dem Interesse des Gesamtordens begründet war. Hoch- und Deutschmeister Maximilian Franz von Österreich nahm aus finanzpolitischen Gründen energisch Modernisierungsmaß-

Franken, in: JFLF 54, 1994, 387–410, hier 395–400.

90 DEMEL, Reichsstädte (wie Anm. 69), 270f.

91 Ebd., 224, Anm. 38 und 274.

92 Ebd., 277.

93 Ebd., 223, Anm. 31.

94 In der Stellungnahme des Heilbronner Rats von Rosskampff vom 24. März 1772–1773 »Das Befreyungs-Recht in Reichs-Städten in Absicht auf den Gottesdienst der unterschiedenen Religions-verwandten«, Druck: HHStA Wien, RK, BdPK 121b, fol. 332^r–338^v, Angabe nach DEMEL, Reichsstädte (wie Anm. 69), 227, Anm. 49.

95 Klaus OLDENHAGE, Kurfürst Erzherzog Maximilian Franz als Hoch- und Deutschmeister (1780–1801) (QuStDO 34), Bonn-Bad Godesberg 1969.

96 Maria LEHNER, Ludwig Anton von Pfalz-Neuburg (1660–1694). Ordensoberhaupt – General – Bischof (QuStDO 48), Marburg 1994.

97 Bernhard DEMEL, Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg als Hoch- und Deutschmeister (1694–1732) und Bischof von Breslau (1683–1732), in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 36/37, 1995/96 (1997), 93–150.

98 Franz SCHULTZ, Vorgeschichte des Regiments Hoch- und Deutschmeister, Wien 1896.

nahmen in Angriff. Für das Territorium des Meistertums wurden 1782 das Tauber- und das Neckaroberamt als Mittelinstanzen mit Sitz in Mergentheim und Horneck eingerichtet⁹⁹. Außerdem inkorporierte er 1789 die Ballei Franken in das Meistertum¹⁰⁰. Der Hauptteil ihres Besitzes wurde im Oberamt Ellingen zusammengefaßt. Kurzfristig wurde nun Heilbronn zum Sitz des Landkomturs von Franken. Diese Konzentration der Kräfte bewirkte die Stärkung der Stellung des Ordens im Fränkischen Kreis wie im Reich. Für die Komture bedeutete es die Versorgung durch Rentenzahlungen. Gleichzeitig wurden sie von Verwaltungsaufgaben entlastet, die nun ausschließlich von den Ordensbeamten vorgenommen wurden. Dieser Akt brachte eine Straffung und Rationalisierung der Verwaltung mit sich.

Die Machtpolitik Preußens, die 1796 in der Okkupation Ellingens gipfelte¹⁰¹, warf dann freilich den Schatten der großen Säkularisation und Mediatisierung voraus, deren Züge wir im einzelnen nicht darstellen wollen. Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß zwischen 1805 und 1809 der Ordensbesitz unter unterschiedliche Nachfolgestaaten aufgeteilt wurde. 1809 löste Napoleon den Orden in den Rheinbundstaaten auf¹⁰². Mergentheim, Heilbronn und der Großteil des Neckar- und Tauberoberamtes wurden von Württemberg besetzt, der größte Teil der Ballei Franken von Bayern. Dies ist der Grund für die Zersplitterung der Ordensarchive¹⁰³. Wie so oft in der *Germania sacra* hatten die Umwälzungen kein altersschwaches Gebilde getroffen, sondern ein gleichzeitig ehrwürdiges und doch für die neuen Zeiten reformierbares Institut.

Lediglich im neuen Kaiserreich Österreich hatte Kaiser Franz I. die Auflösung des Deutschen Ordens verhindert. Unter der Bezeichnung Deutscher Ritterorden wurde er 1839 grundlegend reformiert. Besonders der Trienter Theologieprofessor Peter Rigler (1796–1873) machte sich unter Hochmeister Erzherzog Maximilian Josef von Österreich-Este (1835–1863) um die Erneuerung der Spiritualität des Ordens verdient¹⁰⁴. Ein Priesterzweig wurde eingerichtet und ein Schwesterninstitut geschaffen. In Anlehnung an die verbliebenen Besitzungen des Ordens hatten sie ihren Schwerpunkt im südlichen Tirol und in Österreichisch-Schlesien. Auch engagierte sich der Orden im Feldsanitätswesen und knüpfte so an seine ursprüngliche Bestimmung im Spitaldienst an¹⁰⁵.

Der letzte habsburgische Hochmeister war Erzherzog Eugen von Österreich (1894–1923, † 1955), der 1923 zugunsten eines priesterlichen Nachfolgers resignierte. Dieser Schritt befreite den Orden bei den Nachfolgestaaten der Donaumonarchie vom Hautgout als habsburgischer Ehren- und Hausorden und ermöglichte seinen Bestand unter veränderten Bedingungen. Er wurde 1929 in einen Priesterorden umgewandelt. Von 1938 bis 1945 verboten die Nationalsozialisten den Deutschen Orden, weil sie seinen

99 HOFMANN, Staat (wie Anm. 55), 306, 453–462.

100 Ebd., 320–332. – OLDENHAGE, Maximilian Franz (wie Anm. 95), 157–180.

101 HOFMANN, Staat (wie Anm. 35), 332–335.

102 Friedrich TÄUBL, *Der Deutsche Orden im Zeitalter Napoleons* (QuStDO 4), Bonn 1966.

103 Alois SEILER, Horneck – Mergentheim – Ludwigsburg. Zur Überlieferungsgeschichte der Archive des Deutschen Ordens in Südwestdeutschland, in: Horneck, Königsberg und Mergentheim (wie Anm. 39), 53–102. – WEISS, *Deutschordens-Ballei Franken* (wie Anm. 15), 2–12.

104 Ulrich GASSER, Neuordnung des Deutschen Ordens und seiner Verfassung 1826–1840, in: *Die Regeln des Deutschen Ordens in Geschichte und Gegenwart*, hg. v. Ewald VOLGGER, Lana 1985, 147–173.

105 DEMEL, *Hospitalität und Rittertum* (wie Anm. 5), 52–54. – Ulrich GASSER, *Der Deutsche Orden im 19. und 20. Jahrhundert und sein Selbstverständnis in der Gegenwart*, in: *Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund* (wie Anm. 5), 189–204.

Namen für eigene Zwecke mißbrauchen wollten¹⁰⁶. Heute blüht der Deutsche Orden wieder in einem Priester- und Schwesternzweig, für dem Orden verbundene Laien besteht das Familiareninstitut. Der Satz der Ordensregel von um 1244 hat neue Gültigkeit bekommen:

*Quia vero ordo iste prius hospitalia quam miliciam habuit*¹⁰⁷
 »Weil aber dieser Orden früher ein Spital hatte als die Ritterschaft.«

Der hl. Georg als Ordenspatron ist in den Hintergrund getreten, die hl. Elisabeth und die Hospitalität bestimmen in der Gegenwart wieder die Ausrichtung des Deutschen Ordens.

106 Udo ARNOLD, Nationalismus, Nationalsozialismus und der Mißbrauch der Deutschordens-tradition in Deutschland, in: Der Deutsche Orden und die Ballei Elsaß-Burgund (wie Anm. 5), 205–222.

107 Max PERLBACH, Die Statuten des Deutschen Orden nach den ältesten Handschriften, Halle 1890 (ND Hildesheim, New York 1975), 31.

135
ETIENNE FRANÇOIS

Der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden als Orte der Erinnerung*

Der Dreißigjährige Krieg und der ihn abschließende Westfälische Frieden sind nicht nur wichtige Momente einer weit entfernten Vergangenheit und einer verlorenen Zeit, die nur noch wenige Spezialisten angehen würden. Sie sind auch weiterhin ein fester Bestandteil unserer Gegenwart – und zwar mit einer Gegenwärtigkeit, die weit über das hinausgeht, woran wir spontan denken würden und die uns viel mehr prägt, als wir es vielleicht vermuten. Nirgendwo vielleicht weiß und spürt man es besser als hier, in dieser Stadt und in dieser Kirche, beruhen doch das Simultaneum und die es bestätigende Parität bis heute weitgehend auf den Bestimmungen des Artikels V, Absatz 3 des Vertragswerks von Osnabrück: »Die Städte Augsburg, Dinkelsbühl, Biberach und Ravensburg sollen ihre Güter, Rechte und Religionsübung nach dem Stand des besagten Jahres und Tages (d.h. dem 1. Januar 1624) behalten; aber hinsichtlich der Ratsstellen und anderer öffentlicher Ämter soll unter den Anhängern beider Religionen Gleichheit und gleiche Anzahl sein«. Deswegen möchte ich Ihnen vorab ganz herzlich für die Ehre und Freude danken, die Sie mir mit Ihrer Einladung bereitet haben, hier und heute, in dieser einzigartigen Kirche, aus Anlaß der 450jährigen Einführung des Simultaneums, der 350jährigen Wiederkehr des Westfälischen Friedens, der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart und nicht zuletzt am Tag der deutschen Einheit, vor Ihnen sprechen zu dürfen.

**

Erlauben Sie daher, daß ich diesen Vortrag mit einigen Beispielen dieser vielfältigen und überraschenden Gegenwart von Krieg und Frieden beginne und daß ich Sie einlade, sich mit mir auf die Suche nach einigen ihrer zahlreichen direkten und indirekten Spuren zu begeben. Und da wir es – auch wenn der Krieg lange und gerne als »deutscher Krieg« bezeichnet wurde – doch mit einem zutiefst europäischen Ereignis zu tun haben, lassen Sie mich mit Beispielen aus meiner Heimat, d.h. aus Lothringen beginnen. Nicht nur weil sie mir besser vertraut sind, sondern auch, weil ich daran sehen kann, wie tief sie mich geprägt haben. Unter den Ausflügen, die meine Eltern gerne organisierten, gehörte das ca. 15 Kilometer von Nancy entfernte Städtchen Saint-Nicolas de Port, mit der wunderschönen, gewaltigen und alles überragenden spätgotischen Wallfahrtsbasilika unseres lothringischen »Nationalheiligen«, des Hl. Nikolaus; und jedesmal erzählte uns mein Vater, wie die Schweden während des Dreißigjährigen Krieges, im November

* Vortrag gehalten am 3.10.1998 in der Stadtpfarrkirche St. Martin zu Biberach an der Riß anläßlich der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

1635, die Basilika verwüstet und in Brand gesteckt hatten, und zeigte uns die schwarzen Spuren des Brandes an den Steinen der Kirchtürme. Das war die Zeit, in der, um Beauvau in seinen Memoiren zu zitieren, Lothringen »von allen Tieren der Apokalypse überschwemmt (wurde), dem Abschaum der Nationen: Polen, Ungarn, Böhmen, Deutschen, Lothringern, Franzosen, Spaniern«. Man erzählte sogar, die Schweden hätten vorher den Dachstuhl sorgfältig mit Fett eingeschmiert, damit es besser brenne. Das war meine erste Begegnung mit dem Dreißigjährigen Krieg, und Schweden war für mich als Kind über Jahre hinweg das Land der bösen Soldaten, die die Kirche des Heiligen in Brand gesteckt hatten, der uns jedes Jahr am 6. Dezember die Geschenke im Kamin brachte. Etwas später, als wir im Gymnasium waren, kamen die obligatorischen Besuche im »Musée Lorrain«, d.h. im lothringischen Kunst- und Geschichtsmuseum; und da wurden wir wieder unmittelbar mit dem Krieg und seiner Zeit konfrontiert, insbesondere mit dem graphischen Werk von Jacques Callot in dem speziell zu diesem Zweck erbauten Kabinett, mit der Reihe der »Gueux« und vor allem mit den »Misères de la guerre« (1632), diesen, um den Kunstkritiker Günter Metken zu zitieren, »an grausamer Genauigkeit kaum zu überbietenden Dokumenten über die Leiden seiner Heimat während des Krieges. So wie der Krieg kein Pardon kennt, gibt auch Callot keins. Niemand hat ja die Indifferenz der Kriegführenden angesichts der Toten so kühl notiert«. Die Tatsache, schließlich, daß ich heute als Franzose – sogar als französischer Beamter – vor Ihnen sprechen darf, steht auch (eher indirekt) im Zusammenhang mit dem Dreißigjährigen Krieg und dem Westfälischen Frieden, stellte doch diese Zeit mit der völkerrechtlichen Anerkennung der Zugehörigkeit von Metz, Toul und Verdun zum Königreich, mit dem Beginn der französischen Präsenz im Elsaß und mit den wiederholten Besetzungen des Herzogtums Lothringen eine entscheidende Phase im Prozeß der Angliederung von Lothringen an Frankreich dar.

Das zweite Beispiel, das ich heranziehen möchte – ein Beispiel, das sich im übrigen um so eher anbietet, als der Krieg dort begann und auch dort endete, – ist die Stadt Prag. Überall sind dort – bis heute – die Spuren von Krieg und Frieden zu finden, mit einer Intensität und einer Vielfalt, einer Fülle und einer Pracht, die man wahrscheinlich nirgendwo in einem solchen Ausmaß finden kann – so daß ich gerne von Prag als Ikone von Krieg und Frieden sprechen möchte. Lassen Sie mich nur stichwortartig einige dieser lebendigen Spuren auflisten. Sie sind zuerst im Stadtteil des Schlosses und der »kleinen Seite« (Hradschin und Mala Strana) zu finden, bei der böhmischen Kanzlei im Ludwigsflügel des Königsschlosses, wo der Fenstersturz vom 23. Mai 1618 stattfand, in der ganz nahe daran gelegenen Wallfahrtsstätte Maria Loreto (von der Fürstin Lobkowitz gestiftet), die an die wundersame Errettung von Slawata und Martinitz erinnert, bei dem Palais Waldstein, »Oase der Ruhe und der Schönheit mitten in der Kleinen Seite«, die während des Krieges erbaut wurde und bis heute intakt geblieben ist (mit der Ausnahme der Bronzestatuen des Adrian de Vries, das Herzstück des Gartens, die heute nur noch als Repliken zu bewundern sind – die Originale befinden sich nämlich im Schloß Drottningholm, Schweden), oder noch bei der Karmeliterkirche Santa Maria de Victoria, die an der Stelle der Kirche der deutschen Lutheraner erbaut wurde, die als erste Kirche der Stadt mit einer barocken Fassade versehen wurde, und die seit dieser Zeit das Gnadenbild des Prager Jesuleins enthält; diese Spuren sind dann bei der Karlsbrücke zu suchen, insbesondere am Altstädter Brückenturm, wo die letzten Gefechte des Krieges gegen die Schweden im August 1648 stattfanden; sie sind dann weiter am Altstädter Ring zu finden, wo eine bronzene Tafel unterhalb der Kapelle des Rathauses an die 27 Männer erinnert, die am 21. Juni 1621, am Tag des sogenannten Prager Blutgericht mit dem Leben ihre Teilnahme an der ständischen Revolte gegen die Habsburger bezahlten; sie sind dann ganz in der Nähe, bei der Teynkirche – der Kirche der Bürger, der ehema-

ligen Hauptkirche der Utraquisten, wo die Krönung des Winterkönigs Friedrich V. stattfand, – zu suchen, insbesondere beim Giebel zwischen beiden Haupttürmen, den eine goldene Madonna schmückt, die an Stelle des Kelchs der Utraquisten aufgestellt wurde. Sie sind schließlich, am Ende der Straßenbahnlinie 22, die in dem Roman von Jorgen Semprun eine zentrale Rolle spielt, in Bila Hora selber zu finden, mit der Wallfahrtskirche »Maria vom Siege«. Und überhaupt: die Pracht von Prag und ihre einmalige Schönheit als katholisch-barocke, aristokratisch-habsburgische Stadt sind die unmittelbare Konsequenz des Dreißigjährigen Krieges, aber auch der völkerrechtlichen Anerkennung der neuen Landesverfassung von 1627 durch den Friedensvertrag, d.h. der Zugehörigkeit der böhmischen Krone zu den habsburgischen Erblanden.

Neben diesen materiellen und unmittelbar faßbaren Spuren von Krieg und Frieden, an die man spontan denkt, lassen Sie mich nun kurz andere nicht-materielle Spuren erwähnen, an die man weniger denkt, die aber einen festen Bestandteil dessen sind, was der Historiker Jan Assmann das »kulturelle Gedächtnis« nennt. Die Beispiele, die ich anführen möchte, gehören zu dem für die deutsche Kultur so wesentlichen Bereich der Musik. Musikwissenschaftler haben in dieser Hinsicht gezeigt, daß einige der schönsten und uns immer noch tief bewegenden Werke von Heinrich Schütz in direktem Zusammenhang mit dem Dreißigjährigen Krieg stehen. Die Nöte des Krieges und die dadurch bedingten drastischen Sparmaßnahmen des Dresdner Hofes haben in der Tat eine entscheidende Rolle bei der Abkehr von der vorher üblichen großen und aufwendigen Kirchenmusik gespielt, indem sie zum revolutionären Durchbruch einer schlichten Kompositionsweise verhalfen, die sich an dem italienischen Beispiel des »stile nuovo«, d.h. des Generalbasses, der Monodie, der Arie und der konzertierenden Musik orientierte und den Vorrang der Innerlichkeit und dem affektvollen Dienst der biblischen Worte gab, wie man es heute noch in den »Musikalischen Exequien« (1636), in den »Kleinen geistlichen Konzerten« (1636–1639) und in der »Geistlichen Chormusik« (1648) bewundern kann. Nicht umsonst, bemerkt Patrice Veit zu Recht, wird die erste Sammlung der kleinen geistlichen Konzerte von 1636, vor dem Hintergrund der kriegerischen Zuspitzungen in Sachsen komponiert, mit dem Psalm 70 eingeleitet: »Eile mich, Gott, zu erretten, Herr, mir zu helfen! Es müssen sich schämen und zu Schanden werden, die nach meiner Seelen stehen [...]«

Diese tiefe Prägung durch Krieg und Frieden gilt allerdings nicht nur für einige auserlesene Meisterwerke; sie gilt – mit einer vermutlich weit mehr verbreiteten Wirkung – für die evangelischen Kirchenlieder, die Generationen von deutschsprachigen Protestanten bis in unsere Tage hinein begleitet und geformt haben. »Die Zeit des Dreißigjährigen Krieges«, um Patrice Veit weiterhin zu zitieren, »gehört sicherlich zu einer der Blütezeiten evangelischer Kirchenlieddichtung und -musik«. Fast die Hälfte der im 17. Jahrhundert geschriebenen evangelischen Kirchenlieder entstand zwischen 1618 und 1648. Unter diesen Liedern, die unter anderen von Johann Crüger, Martin Rinckart, Johann Rist und Paul Gerhardt geschrieben wurden, haben die Sterbelieder und zunehmend auch die Bußlieder sowie die Kreuz- und Trostlieder eine besondere Bedeutung. Ein so verbreitetes, bekanntes und immer noch gern gesungenes Lied wie das »Nun danket alle Gott« von Martin Rinckart datiert genau von dieser Zeit, so daß die Soldaten des Alten Fritz auf dem Schlachtfeld von Leuthen sowie die zahlreichen Deutschen, die nach dem Fall der Mauer am 9. November 1989 dieses Lied anstimmten, sich in einer lebendigen Tradition befanden, die unmittelbar an den Dreißigjährigen Krieg und an den Westfälischen Frieden anknüpfte – auf dieselbe Weise im übrigen wie die kleinen Kinder, die das Lied singen: »Maikäfer flieg, dein Vater ist im Krieg, dein Mutter ist im Pommerland, Pommerland ist abgebrannt, Maikäfer flieg«.

Die Gegenwärtigkeit von Krieg und Frieden läßt sich nicht zuletzt an der Fülle der Tagungen und Gedenkveranstaltungen ablesen, die ihrem Gedächtnis gewidmet sind – in- und außerhalb Deutschlands. Unsere heutige Veranstaltung fügt sich nämlich in eine lange Reihe von langfristig und generalstabsmäßig vorbereiteten Initiativen, die – wenn ich richtig informiert bin – mit dem Kongreß »350 Jahre Westfälischer Friede« in Münster vor zwei Jahren begonnen haben, die sich unter anderen, in Göttingen mit der 1997 vom Max-Planck-Institut für Geschichte organisierten Tagung »Zwischen Alltag und Katastrophe: Der 30jährige Krieg aus der Nähe« und mit der deutsch-französischen Tagung »L'Europe des traités de Westphalie: Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit« vom 24.–26. September 1998 in Paris fortsetzten und ihren Höhepunkt im großen Kongreß »Der Frieden: Rekonstruktion einer europäischen Vision« vom 25. bis zum 31. Oktober in Osnabrück und in der gleichzeitigen Eröffnung der Europaratsausstellung »1648 Krieg und Frieden in Europa« in Münster und Osnabrück finden werden. Und wenn man zugeben muß, daß diese Veranstaltungen nicht die Resonanz von anderen auch in diesem Jahr begangenen Gedenkveranstaltungen (1848, 1968) hatten, so ist doch der Westfälische Frieden eins der seltenen historischen Ereignisse des Jahres in Deutschland, dem es gelang, mit einer Briefmarke geehrt zu werden.

**

Wie läßt sich diese in vielen Hinsichten überraschende und hier in Biberach, insbesondere in dieser Kirche so unmittelbar faßbare Langlebigkeit der Erinnerung an Krieg und Frieden erklären – eine Tatsache, die im übrigen um so erstaunlicher ist, als die letzten Jahrzehnte in allen europäischen Ländern durch eine rasante Beschleunigung des Zeittempos und eine rapide Schrumpfung des Zeithorizonts gekennzeichnet waren? Wie läßt sich erklären, daß der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden – auch wenn meistens damit nichts Konkretes verbunden werden kann – Assoziationen und Gefühle wie kein anderes Ereignis der Jahrzehnte davor oder danach hervorrufen und mit der Aura des Historischen und des Denkwürdigen umgeben sind?

Eine erste Erklärung ist ohne Zweifel in der Tatsache zu suchen, daß der Krieg und der Frieden von den Zeitgenossen selber mit einer seltenen Intensität wahrgenommen wurden und daß man in ihnen sofort außergewöhnliche, denk- und gedenkwürdige Ereignisse sah. Drei Beispiele werden mir helfen, diese zunächst abstrakte Behauptung zu erläutern. Das erste Beispiel bezieht sich auf die Wahrnehmung des Beginns des Krieges. Wie man weiß, wurde der Beginn des Krieges vom Erscheinen eines Kometen am Himmel im Winter 1618 begleitet. Nun liegt das Überraschende eben darin, daß dieser Komet – im Unterschied zu anderen Kometen – sofort von den Zeitgenossen als Zeichen dafür gedeutet wurde, daß etwas Außergewöhnliches geschehen würde. Was genau, wußte man nicht, und die Gelehrten waren unterschiedlicher Meinung. Aber alle waren sich darüber einig, daß der Komet auf schlimme Zeiten hindeutete. Nicht weniger als 120 Flugschriften, Flugblätter und andere gedruckte Schriftstücke wurden ihm gewidmet, und der Schuster Hans Heberle aus dem Dorf Neenstetten in der Nähe von Ulm, dessen »Zeytregister« eine einzigartige Quelle »von unten« über die Jahre 1618 bis 1672 darstellt, läßt sein Tagebuch ausgerechnet mit dem Erscheinen des Kometen beginnen: *Was aber mir ursach und anlaß gegeben, so schreibt er, dies büchlein zu schreiben, ist diess wie volget: Anno 1618 ist ein grosser comet erschienen in gestalt einer grossen und schrecklichen ruten, welcher uns von und durch Gott hefftig tröwet, von wegen unsers sintlichen lebens [...]* Des selbigen ansehen ist schrecklich und wunderlich, der be-

wegt mich in meinem gemuet, das ich anfang zu schreiben, weil mich bedünckt, er werde etwas gross bedeuten und mit sich bringen.

Das zweite Beispiel in derselben Hinsicht betrifft die Art, wie die Zerstörung von Magdeburg durch das Heer von Tilly und Pappenheim am 20. Mai 1631 wahrgenommen wurde. Sicher handelte es sich dabei um eine der schlimmsten Tragödien des Krieges. Aber das Entscheidende war weniger das konkrete Ausmaß der Zerstörungen, als vielmehr die von allen Zeitgenossen geteilte Überzeugung, man habe es mit einem Ereignis zu tun, dessen eigentliche Bedeutung bei weitem das tatsächliche Geschehen überträfe. Ob man darin das Paradebeispiel der katholischen Greuel oder im Gegenteil eine gerechte Strafe Gottes sah, alle waren sich darin einig, daß diese Zerstörung einer als »Auge des Reiches« bezeichneten Stadt das »exemplum exemplorum« darstelle. Daher das außergewöhnliche Echo der Zerstörung von Magdeburg in den Medien – nicht weniger als 260 Schriften verbreiteten und erläuterten sie durch ganz Deutschland, so daß der Göttinger Historiker Hans Medick sie mit recht als das »Medienereignis« des Krieges überhaupt bezeichnen konnte; daher auch die gewaltige Übertreibung des Ausmaßes der Zerstörungen (einige Flugblätter sprachen von bis zu 70.000 Toten); daher schließlich die Parallelisierung mit den schlimmsten Katastrophen der Antike und der biblischen Geschichte und die Wahrnehmung und Darstellung der Zerstörung von Magdeburg durch das Prisma der Zerstörung von Troja und Rom, von Jericho und Jerusalem. Eine Flugschrift sprach von einem *unerhörten und barbarischen Exempel, dergleichen in Teutschen Historien nicht bald zu finden sein wird* und die *Gründliche und wahrhaftige Relation, was massen die uralte, christliche und vornehmste Hansestadt Magedeburg in Nidersachsen an der Elbe gelegen, von graf Tilly kays. Armee General angefallen wurde* setzte ihre Beschreibung folgendermaßen fort: *Man hat nit allein alles auf den Grund ausgeplündert und geraubet, die Häuser und Kirchen in den Brand gesteckt, daß in Tag und Nacht fast die ganze Stadt eingeäschert, jung und alt, groß und klein, schwangere und in Geburt arbeitende Weiber, Jungfrauen und (welches zum erbärmlichsten) die kleinsten unschuldigen Kinder den Müttern aus den Armen und Schoß gerissen, und ohne einige Barmherzigkeit nit allein in den Gassen und Häuser niedergebauen, gesäbelt, geschändet, ins Feuer geworffen, und in die Elbe gejaget, sondern sind auch ganz blutdürstig in die Kirchen gelauffen, da man eben geprediget, und dem wehmütigen Volk Trost zugeruffen, haben nach dem Pfarrer geschossen, das Volk in ihrer Andacht ermordert, so daß man sie nachher, sonderlich das Weibsvolk mit gefalteten Händen kniend und sitzend erstochen gefunden [...].*

Das letzte Beispiel betrifft schließlich die Intensität, mit welcher der endlich erfolgte Friedensschluß gefeiert wurde. Zwischen 1648 und 1660 hat die junge französische Historikerin Claire Gantet nicht weniger als 213 unterschiedliche ihn verherrlichende Friedensfeste registriert – darunter 189 im Reich. Den Höhepunkt der Feierlichkeiten stellten ohne Zweifel die Friedensfeste von Nürnberg im Jahre 1650 dar, nach der Unterzeichnung des die Abkehr der fremden Truppen und die Demobilisierung regelnden Rezesses: bei der von Piccolomini veranstalteten Feier sollen nicht weniger als 1600 Raketen und Feuerkörper gezündet worden sein. Aber auch in kleineren Städten wurde der Frieden mit einer Üppigkeit und einem Übermaß an Pomp gefeiert, die ein beredtes Zeugnis von der Bedeutung ablegen, die man dem so tief ersehnten Frieden beimaß. Da es mir leider nicht gelungen ist, eine genaue Beschreibung des Biberacher Friedensfestes im Jahre 1649 (d.h. im Jahre der Bestätigung des Simultaneums) zu finden, greife ich zu dem Beispiel von Weimar. Dort beteiligte sich am 29. August 1650 die ganze Stadt an der Feier – von der herzoglichen Familie über die 28 Zünfte bis hin zu den 700 Kindern der Schulen in weißen Hemden und mit Palmen – mit einer dichten Abfolge von Kanonenschüssen, Glockengeläute, Psalmgesängen, Gottesdiensten, Verteilung von Lebku-

chen und Gedenkmünzen und Prozessionen unter für diese Gelegenheiten errichteten Ehrenpforten. O Weimar, so stand auf einer Zunftfahne geschrieben, *du hast nun bekommen doch das Best, daß du erhalten bist bis auf das Friedensfest; Gott wird mit seiner Hand noch ferne ob dir walten, So du sein Wort wirst fest und auch den Glauben halten.* Nach Abschluß der Feier wurden übrigens alle Wappen und Fahnen an den Wänden der Stadtkirche aufgehängt und sie blieben dort bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.



Nach der Intensität der Wahrnehmung liegt der zweite Grund für die Langlebigkeit der Erinnerung an Krieg und Frieden in der Vielfalt ihrer Ausdrucksformen. Überall – oder fast überall – sind bis heute Spuren dieser Erinnerung zu finden. Aber sie drücken sich in und durch recht unterschiedliche Gedächtniskulturen aus, so daß man es immer mit mehreren, oft untereinander rivalisierenden Erinnerungen zu tun hat.

Als erstes Beispiel in diesem Zusammenhang möchte ich auf den strukturellen Unterschied, ja Gegensatz, zwischen der katholischen und der protestantischen Gedächtniskultur zu Krieg und Frieden hinweisen. Die katholische Gedächtniskultur – eine Kultur, die sich im übrigen schon weitgehend während des Kriegs formierte – steht ganz unter dem Zeichen der Zuflucht und Schutz, Rettung und Sieg bringenden Mutter Gottes; sie hebt vor allem Krieg und Sieg hervor und drückt sich vornehmlich in liturgischer und sakraler Form aus. Sie manifestierte sich gleich zu Beginn des Krieges, wie man es am Beispiel der wundersamen Errettung von Slawata und Martinitz nach dem Prager Fenstersturz und der aktiven und den Sieg bringenden Teilnahme Mariens an der Schlacht am Weißen Berge sehen kann. Sie drückt sich zuerst durch die Errichtung von Mariensäulen aus, die die Mutter Gottes als Schützerin und Siegerin verherrlichen. Die erste dieser Säulen wurde 1628 in München errichtet, nach dem Rückzug der Schweden und der Rückkehr des Herzogs. Sie steht immer noch am Marienplatz vor dem Rathaus und ehrt die Patronin Bayerns, die unter ihren Füßen die Drachen der Apokalypse (den Krieg, die Hungersnot, aber auch die Ketzerei) hält. Ihr folgte neun Jahre später im Jahre 1647 als Zeichen der »*pietas austriaca*« die Mariensäule von Wien, die in Erfüllung des Gelübdes von Ferdinand III. zur Zeit der Bedrohung von Wien durch die Schweden errichtet wurde. Die dritte Säule wurde schließlich 1652 am Prager Altstädter Ring, d.h. an der Stelle, wo das Prager Blutgericht stattgefunden hatte, erbaut und sie stand dort – zunehmend als Ärgernis für die nationalgesinnten Tschechen – bis zu ihrer Zerstörung im Jahre 1918. Das Mariengedächtnis an Krieg und Sieg drückte sich zweitens in den zahlreichen Loretokapellen und -kirchen aus, die in Anknüpfung an das Gelübde von Erzherzog Ferdinand 1598 bei der ursprünglichen Loretokirche, den Protestantismus aus seinen Territorien zu tilgen, und an die erste Nachbildung, die der Kardinal Franz von Dietrichstein 1620–23 auf seinem Gut Nikolsburg in Mähren hatte erbauen lassen – überall errichtet wurden, von Prag bis Brüssel, von Wien bis Konstanz und Freiburg, über Maria als Siegerin über die Häresie und die Gegner des rechten Glaubens zu verherrlichen. Nicht weniger als vierzig Loretokirchen wurden zwischen 1630 und 1730 allein für Österreich erbaut. Nach der Schlacht von Lützen schenkte Ferdinand II. dem Gnadenbild der jüngst erbauten Wiener Loretokirche den goldenen Ring, den man auf dem Schlachtfeld am Finger des toten Gustav Adolf gefunden hatte, und 50 Jahre später schenkte der polnische König Jan Sobieski demselben Gnadenbild die Lorbeerkrone, die ihm die Wiener Bürgerschaft als Dank für den Entsatz der Stadt von der türkischen Belagerung verehrt hatte. Die Tatsache, daß das 1697/98 erbaute und 1806 aufgehobene

Franziskanerinnenkloster von Biberach den Namen »Sancta Maria de Victoria« trug, weist in dieselbe Richtung. Das Mariengedächtnis an Krieg und Sieg drückte sich schließlich durch die Gründung von neuen bzw. die Aufwertung von alten Wallfahrtsstätten aus – wobei ich vor allem an die neue Bedeutung von Altötting als »bayerische nationale Wallfahrtsstätte« und als Begräbnisort von Tilly und der bayerischen Kurfürsten denke.

Die protestantische Gedächtniskultur hingegen steht ganz unter den Leitbegriffen »Leiden« und »Wunder«. »Das erlittene Leid«, so der Stuttgarter Historiker Wolfgang Zimmermann, »ist der Ausgangspunkt für die religiöse Deutung und der Westfälische Frieden wird als Gnadentat Gottes interpretiert, die wie ein Wunder die Bewahrung des Protestantismus ermöglichte«. Diese Gedächtniskultur drückt sich vor allem in den institutionalisierten Friedensfesten aus, die unmittelbar nach 1648 in vielen süddeutschen Städten aus protestantischer Initiative heraus gestiftet wurden, vor allem dort, wo Protestanten und Katholiken dicht nebeneinander bzw. miteinander lebten – so zum Beispiel in Memmingen, Biberach, Ravensburg, Lindau, Dinkelsbühl und vor allem in Augsburg mit dem sogenannten »Hohen Friedensfest«. Das Augsburger Friedensfest, das heute noch als gesetzlicher Feiertag am 8. August begangen wird, nahm im Jahrzehnt nach dem Abschluß des Friedens die Gestalt an, die es bis Ende des 18. Jahrhunderts und darüber hinaus behalten sollte. Die weltliche und geistliche lutherische Obrigkeit setzte alles daran, die Friedensfeste zu Höhepunkten kollektiver Einmütigkeit und Frömmigkeit zu gestalten, so daß sie mit einem Prunk und einem barocken Formenreichtum gefeiert wurden, die im damaligen protestantischen Deutschland ohnegleichen waren. Jedes Jahr am 8. August wurden in den sechs protestantischen Pfarrkirchen der Stadt feierliche Gottesdienste abgehalten, deren besondere Bedeutung durch speziell zu diesem Anlaß verfaßte und anschließend in gedruckter Form verkaufte Predigten und Kantaten unterstrichen wurde. Am Mittwoch nach dem 8. August gab es dann eine besondere Gedenkveranstaltung für die Kinder der protestantischen Schulen: im Festtagsgewand gekleidet gingen sie in einem feierlichen Zug zum Gottesdienst, der eigens für sie veranstaltet wurde, und bekamen neben Naschwerk ein sogenanntes »Friedensgemälde«, d.h. einen speziell zu diesem Anlaß gestochenen und gedruckten Kupferstich, dessen Bedeutung durch einen Kommentar in Versform erläutert wurde. Das auffälligste Merkmal dieser Friedensfeste war, um einen Ausdruck von François Furet zu übernehmen, ihr »krankhaft übersteigertes Geschichtsbewußtsein«. Dieses Bewußtsein beruhte auf der Erinnerung an die Schreckensjahre des Kriegs und an die tödliche Bedrohung, die damals auf dem Augsburger Luthertum lastete – nicht umsonst wurde das Friedensfest nicht am Tag der Unterzeichnung des Friedens zelebriert, sondern am Tag der Ausweisung der evangelischen Pfarrer aus der Stadt, am 8. August 1629, d.h. am Tag der ersten repressiven Maßnahme, die nach dem Restitutionsedikt von 1629 ergriffen worden war, um das Augsburger Luthertum auszulöschen. Mit anderen Worten: Das Augsburger Friedensfest war weit eher eine Gedächtnisfeier für die Leiden des Krieges als ein Fest anläßlich des Friedens. Die Erinnerung an diese Ereignisse geschah allerdings nicht um ihrer Historizität willen, sondern im Gegenteil immer in bezug auf die Gegenwart, die ihnen Sinn gab und für die sie sinngewandelt wirkten, als ob man alles daran gesetzt hätte, die Distanz zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart aufzuheben und die Geschichte völlig »gegenwärtig« werden zu lassen. Sie geschah schließlich in einem ständigen Hin und Her zwischen dem denkwürdigen Ereignis, der unmittelbaren Gegenwart und der geoffenbarten Ewigkeit. Pfarrer und Kupferstecher gaben sich in der Tat die größte Mühe, die wahre Bedeutung der historischen Ereignisse durch eine Vielzahl einschlägiger Bibelstellen so genau wie möglich festzulegen, und unterstrichen mit einer besonderen Vorliebe die Parallelen zwischen

den Begebenheiten der Vergangenheit, den Episoden der biblischen Geschichte und den Erfordernissen der Gegenwart. So wurde Augsburg mit dem himmlischen Jerusalem gleichgesetzt und die Verfolgung im Dreißigjährigen Krieg mit der Babylonischen Gefangenschaft und mit dem Zug durch die Wüste. Zusammenfassend läßt sich dieses außergewöhnliche Gebäude geschichtlicher Erinnerung als ein kollektives Ritual der Ausgrenzung und der ideologischen Kompensation, als einen Versuch, die konfessionelle Einheit wieder heraufzubeschwören und die schädlichen Auswirkungen des konfessionellen Zusammenlebens und der Parität zu bannen, sowie als eine unermüdliche Ermahnung zur Treue kennzeichnen. Es war scheinbar der Feier des Friedens gewidmet, doch in Wirklichkeit stellte es den institutionalisierten Versuch dar, der schädlichen Auswirkungen der Parität, die durch den Frieden gewährleistet worden war, entgegenzuwirken. Im Gegensatz zu diesen recht intensiven Formen der geschichtlichen Erinnerung, sind die sakralen Formen der Erinnerung eher eine Ausnahme, findet man sie doch nur in Schlesien in der Gestalt der drei Friedenskirchen von Jauer, Glogau und Schweidnitz, die den schlesischen Protestanten durch den Westfälischen Frieden zugestanden worden waren und die mit ihren vielen übereinanderliegenden Emporen und ihrer bunten und volkstümlichen Ausmalung ein einzigartiges Beispiel protestantisch-barocker Frömmigkeit darstellen.

Der recht unterschiedliche Platz, den Krieg und Frieden in der jeweiligen Gedächtniskultur der europäischen Nationen einnimmt, ist ein zweiter Indikator für die Vielfalt der Erinnerung. In den meisten europäischen Ländern nehmen zwar der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Frieden einen zentralen Platz in der jeweiligen historischen Mythologie ein. Aber in jedem Land ist diese Erinnerung anders strukturiert, mit spezifischen Akzentuierungen und spezifischen Bezügen, wie ich es anhand der vier folgenden Beispielen andeuten möchte. Ich lasse vorläufig Deutschland beiseite und wende mich zuerst dem Lande zu, in dem der Krieg begann, d.h. Böhmen. Dort sieht man, wie nach Jahrhunderten der Verherrlichung des Sieges des rechten Glaubens und der Habsburger im Laufe des 19. Jahrhunderts – und zwar in dem Maße, in dem sich das tschechische Nationalbewußtsein konstituiert – die Erinnerung an Krieg und Frieden einem grundsätzlichen Wandel unterzogen wird. Der zentrale Bezugspunkt wird zunehmend die Schlacht am Weißen Berg, und diese wird mit dem Verlust der Rechte, der Staatlichkeit und des Glaubens gleichgesetzt. »Jedermann kennt sicherlich aus der Geschichte jenen verhängnisvollen Tag, den 8. November 1620, als auf dem Weißen Berg, die Glaubensfreiheit begraben, das Volk durch das Kaiserheer vergewaltigt und die Freiheit der Nation unterdrückt wurden« – so kann man es kaum variiert in fast allen populären Darstellungen der böhmischen Geschichte sowie in Schulbüchern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und bis tief in das 20. Jahrhundert lesen, aber auch auf zahlreichen Kunstwerken sehen, wie zum Beispiel in der beeindruckenden Gouache von Felix Jenewein von 1902. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts an gehört der Mythos vom Weißen Berg als nationales Trauma und als Beginn der Unterjochung und des folgenden dreihundertjährigen »Wehklagens« des tschechischen Volkes zu den konstitutiven Elementen des kollektiven Bewußtseins.

Wenn wir nun unseren Blick gen Norden wenden, und zwar nach Schweden, dann sehen wir, wie sich die Erinnerung an Krieg und Frieden sehr schnell und zunehmend auf die Person des Königs Gustav Adolf konzentriert. Sein Heldentod in der Schlacht bei Lützen im Jahre 1632 wird zu einem Kardinalpunkt der schwedischen Geschichte, der König wird zur bedeutendsten nationalen Integrationsfigur des protestantischen Schweden hochstilisiert, während zahlreiche Gemälde – wie zum Beispiel die von Carl Wahlbom oder Carl Gustav Hellqvist – die Heldentaten und den Heldentod des Mär-

chenkönigs und protestantischen Heiligen verherrlichen und ihn implizit mit dem Sohn Gottes identifizieren.

In den Niederlanden fanden die Friedensfeste früher als im übrigen Europa statt: Der Frieden war nämlich schon im Januar 1648 geschlossen worden, so daß der Höhepunkt der Feierlichkeiten in den Monaten Mai und Juni 1648 stattfand, d.h. gleich nach der am 15. Mai 1648 in Münster erfolgten Ratifizierung. Was dort aber gefeiert wurde und sich im kollektiven Gedächtnis einprägte, war nicht die Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg, sondern viel eher die Erinnerung an den 80jährigen Krieg gegen Spanien und an die siegreiche Behauptung der Unabhängigkeit des Landes. Der Grundstein des 1650 fertiggestellten Amsterdamer Rathauses wurde im Friedensjahre 1648 gelegt und bei der Ausschmückung des Rathauses und der Festlegung seines ikonographischen Programms (an welchem im übrigen die größten Künstler des Landes, angefangen mit Rembrandt, beteiligt wurden) zog man alle mythologischen und historischen Gestalten und Ereignisse der mehr als tausendjährigen Geschichte des siegreichen Kampfes der Holländer für Freiheit und Unabhängigkeit heran – von Civilis, dem Held des batavischen Aufstands gegen Rom, an, über den Vater des Vaterlands, Wilhelm von Oranien, bis hin zum Entsatz von Leiden.

In Frankreich schließlich wurde der Westfälische Frieden kaum gefeiert: Der Krieg mit Spanien war noch nicht beendet, und die Wirren des Bürgerkriegs, d.h. der »Fronde«, überschatteten alles. Nicht umsonst spricht man in Frankreich nicht vom Westfälischen Frieden, sondern nur von den Westfälischen Verträgen. Die eigentliche Feier fand zeitlich verschoben erst zwölf Jahre später, im Jahre 1660, statt, nach dem Abschluß der Friedensverträge der Pyrenäen am 7. November 1659. Sie fand ihren Höhepunkt im feierlichen Einzug des jungen, siegreichen und kurz zuvor mit der Infantin Maria-Theresia vermählten Ludwig XIV. in Paris im August 1650 – dem prunkvollsten königlichen Einzug der Frühen Neuzeit, dem Paris unter anderem die immer noch existierende »Porte Sainte Antoine« verdankt und die den Sieg über Spanien, den Triumph über den Bürgerkrieg und die Wiederherstellung der königlichen Allmacht verherrlichte. In den späteren Jahrhunderten konzentrierte sich die Erinnerung an das Westfälische Vertragswerk auf die nationale Dimension des Friedens und hob zwei Aspekte hervor: auf der einen Seite die völkerrechtliche Anerkennung der Zugehörigkeit von Metz, Toul und Verdun zu Frankreich, auf der anderen Seite den Beginn der französischen Präsenz im Elsaß. Die Gedenkmünze, die 1848 für die zweihundertjährige Wiederkehr des Vertragsschlusses geprägt wurde, verherrlichte die Angliederung des Elsaß an Frankreich und die ein Jahrhundert später 1948 in Straßburg durchgeführten Gedenkveranstaltungen standen alle unter dem Motto »300 Jahre französisches Elsaß«.

Die vorhin angeführten Beispiele haben es schon angedeutet: Niemals und nirgendwo war die Erinnerung an Krieg und Frieden eine statische, unbewegliche Sache, die sich ohne Änderungen von Generation zu Generation übertragen hätte. So lange sie lebendig war, war sie im Gegenteil immer im Wandel begriffen, in einem ständigen Prozeß der Umstrukturierung und der Umformung, in permanenter Wechselwirkung mit der Gegenwart und der Zukunft. Um diesen Aspekt zu verdeutlichen, möchte ich nun einige Hinweise über den Wandel der Erinnerung an Krieg und Frieden in Deutschland über dreieinhalb Jahrhunderte geben.

Bis zum Ende des alten Reiches herrschte eine intensive Beschäftigung mit der Geschichte und der Erinnerung des Dreißigjährigen Krieges und des Westfälischen Friedens. Dies geschah in enger Zusammenarbeit zwischen Juristen, Historikern und Geistlichen und wurde insbesondere durch die Jubiläen gefördert – wobei die Beurteilung und Würdigung des Friedens durchweg positiv war. Zwischen dem Ende des 17. und der Mitte des 18. Jahrhunderts erschienen mehrere Editionen des Vertragswerks, und

diese Editionsarbeit kulminierte 1734–1736 mit der sechsbändigen monumentalen Sammlung von Johann Georg von Meisern. Die Säkularfeier des Friedens in 1748 wurde in mehr als 20 Städten – von Hamburg bis Isny – gefeiert, und zwischen 1748 und 1786 erschienen sechs weitere Darstellungen des Krieges und des Friedens, die sich alle darin einig waren, den Westfälischen Frieden als Fundament der Rechts- und Friedensordnung des Reiches zu zelebrieren. Der Jenaer Geschichtsprofessor Christian Gottlieb Buder (inzwischen genauso vergessen, wie sein späterer Nachfolger Schiller berühmt wurde) schrieb zum Beispiel in seiner 1748 erschienenen (und danach zweimal neuaufgelegten) »Geschichte des 30jährigen Krieges und des Westfälischen Friedens«: *Kann etwas Vergnügteres erdacht werden als der wiederhergestellte Frieden nach einem so schweren Krieg? Jetzt begehen wir das Jubiläum, ein Andencken des gleich vor hundert Jahren wieder beruhigten Vaterlandes. Alle Teutsche haben Ursach, Antheil an der Freude zu nehmen, und gegenwärtige Blätter können Stoff genug zu Betrachtung geben.*

Die Wende in der Beurteilung und Darstellung von Krieg und Frieden zeichnete sich erst nach dem Beginn des 19. Jahrhunderts ab. Sie hing mit den Nachwirkungen der Französischen Revolution, der Entstehung der deutschen Nationalbewegung und dem Prozeß der ersten deutschen Einigung eng zusammen und drückte sich durch eine Neuinterpretation des Friedens als negativen Fluchtpunkt der deutschen Geschichte und – um den Titel des späteren Werks von Meinecke zu übernehmen – als die deutsche Katastrophe schlechthin aus. Claire Gantet hat in diesem Zusammenhang 191 Geschichts- und Lehrbücher ausgewertet, die zwischen 1733 und 1869 erschienen; sie kommt dabei zu folgendem Schluß: »Die Wende von einer überwiegend bejahenden zu einer zunehmend negativen und verurteilenden Deutung des Friedens vollzog sich zwischen 1800 und 1830. Während vor dieser Zeit der Friede als ein Segen dargestellt wird, erscheint danach der »Schandfriede« von 1648 als die Konsequenz und die Sanktionierung der Greuel des Kriegs, der deutschen Zerrissenheit und des Verfalls Deutschlands – wobei bei dieser Darstellung die Schuld der Franzosen, der Schweden und der Türken besonders hervorgehoben wird«. Die von Gustav Freytag 1859–1862 veröffentlichten »Bilder aus der deutschen Vergangenheit« spielten in diesem Wandel eine entscheidende Rolle. »Das deutsche Volke«, so schreibt er im Band 3, »Aus dem Jahrhundert des Großen Krieges, 1600–1700«, »erreichte die letzte Tiefe des Unglücks, ein dumpfes, apathisches Brüten wurde allgemein. Von den Landleuten ist aus dieser letzten Zeit wenig zu berichten. Sie vegetierten verwildert und hoffnungslos [...] Man mag fragen, wie bei solchen Verlusten und so gründlichem Verderb der Überlebenden überhaupt noch ein deutsches Volk geblieben ist«. Dieses Geschichtsbild, das im Dreißigjährigen Krieg und im Westfälischen Frieden den Tiefpunkt der deutschen Erniedrigung sah (man versteht daher, daß es im Jahr 1898 nur noch zwei Gedenkveranstaltungen gab, die eine in Münster und die andere in Osnabrück) erhielt eine neue Aktualität mit dem Trauma des Ersten Weltkrieges und des Versailler Friedens, und kulminierte als letzte Steigerung im Nationalsozialismus wie man es zum Beispiel in wissenschaftlicher Form in der Geschichte des Dreißigjährigen Krieges des SS-Offiziers Günther Franz und in populärwissenschaftlicher Form im Schulungsheft »Glauben und Kämpfen« für die »SS-Männer aus den deutschen Volksgruppen des Südostens« lesen kann, wo unter dem Obertitel »Deutschlands Ohnmacht nach 1648« folgende Zeilen stehen: »Die letzte Folge der Glaubensspaltung und der Schwäche des Reiches war jener unglückselige Glaubenskrieg, der einem Drittel aller Deutschen das Leben kostete, der weite Landschaften Deutschlands als Wüsten hinterließ, der Dörfer und Städte in Trümmer legte, bis sich schließlich fremde Mächte einschalteten und dem deutschen Volke einen Frieden diktierten, der die Ohnmacht des Reiches auf ewig besiegeln sollte, indem er die politische

Selbständigkeit von über 300 Teilstaaten auf ewig garantierte, ganze Regionen aus dem Reichskörper herausriß und das Deutsche Reich fremden Gewalten auslieferte«.

Die dritte Phase in der Deutung und Bewertung von Krieg und Frieden begann schließlich nach 1945 und behauptete sich bis heute. Tief geprägt von den traumatischen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und der bedingungslosen Kapitulation hat sie zuerst zu einer deutlichen Distanzierung geführt: Nach Auschwitz und Stalingrad war es nicht mehr möglich, im Dreißigjährigen Krieg »die deutsche Katastrophe« zu sehen. Begleitet von den Zweifeln an der Nation, von der unmittelbar nach dem Krieg einsetzenden Revision des herkömmlichen Geschichtsbildes und der Revanche einer katholisch-abendländischen Geschichtsauffassung, von der zunehmenden »Bundesrepublikanisierung« der Forschung und dem Prozeß der europäischen Einigung, hat diese Entwicklung darüber hinaus zu einer allmählichen Wiederaufwertung des Westfälischen Friedens, zu einer Europäisierung seines Verständnisses und schließlich zu seiner Historisierung geführt, wie man es von den bahnbrechenden Untersuchungen von Friedrich Dickmann bis hin zu den Publikationen und Veranstaltungen unseres Jahres beobachten kann.

**

Unsere Zeit ist weit vorangeschritten und obwohl ich nur einen Bruchteil dessen ausführen konnte, was zum Thema zu sagen wäre, so sind doch jetzt einige abschließende Bemerkungen angebracht. Lassen Sie mich daher zum Schluß zwei Punkte hervorheben.

Als erstes glaube ich, daß wir es mit dem Dreißigjährigen Krieg und dem Westfälischen Frieden mit einem »europäischen Erinnerungsort« par excellence zu tun haben, und zwar in der von dem französischen Historiker Pierre Nora eingeführten Definition als Kristallisations- und Identifikationspunkt kollektiver Erinnerung und Identität. Diese europäische Dimension liegt zuerst in der Faktizität des Ereignisses: Direkt oder indirekt wurden so gut wie alle europäischen Länder in den Krieg und dann in den Frieden gezogen, und der Westfälische Frieden markiert in vieler Hinsicht die Geburt des modernen europäischen Staatensystems. Sie ist aber noch deutlicher in der Art und Weise zu sehen, wie die Erinnerung an Krieg und Frieden entstand, sich formierte und erhalten blieb. Überall vorhanden aber nirgendwo identisch ist sie ein Paradebeispiel für die so oft beschworene »Einheit in der Vielfalt«, die für Europa konstitutiv sein soll, und für eine »dialogische Einheit« (Edgar Morin), die sich im Spiel der Unterschiede und der Bezüge zueinander manifestiert.

Als zweites gilt, daß diese vielfältige und lebendige Erinnerung keine direkte und unmittelbare Anknüpfung an das Ereignis darstellt. Anstatt eine »memoria invariata« zu sein, ist sie immer im Wandel begriffen, und sie existiert nur in dem Maße, wie sie durch Wahrnehmung, Deutung und Darstellung vermittelt und gebrochen wurde und wird. Die Konstituierung der Zerstörung von Magdeburg als denkwürdiges Ereignis erfolgte aus der Wechselwirkung zwischen der Faktizität des Ereignisses, den theologisch-propagandistischen Deutungen der Kriegsparteien und schließlich ihrer Wahrnehmung mit Hilfe der Stadtzerstörungen der Bibel und der Antike – wobei die beiden letzten Elemente ausschlaggebend waren. In der selben Weise verdanken wir die Erinnerung an Krieg und Frieden der Wechselwirkung zwischen den zeitgenössischen Wahrnehmungen, den unterschiedlichen Strängen der Vermittlung, den vielen Schichten der Deutung und des Gedenkens und den sich immer erneuernden Bezügen zu Gegenwart und Zukunft – wobei auch hier die Schichten der Deutung und Darstellung und die Bezüge zu Gegenwart und Zukunft ausschlaggebend sind.

Was wäre für mich der Krieg gewesen, wenn mein Vater uns nicht die Rußflecken an der Basilika von Saint-Nicolas de Port gezeigt und erklärt hätte? Und – bei aller Achtung für unsere Arbeit als Historiker – was wäre die Erinnerung an Krieg und Frieden ohne die Romane bzw. Theaterstücke von Grimmelshausen und Schiller, von Brecht und Grass? Tilly ist längst tot. Aber in Berlin am Schiffbauerdamm, kaum 500 Meter von meinem Schreibtisch entfernt, zieht immer noch Mutter Courage ihren Planwagen.

CHRISTOPH MÜLLER

Der untypische Bischof

Martin von Tours und die Funktionen des Bischofs im spätantiken Gallien

»Bei allen gab es nur einen Wunsch, eine Stimme und eine Meinung: Martinus sei der Würdigste für das Bischofsamt, mit einem solchen Bischof sei die Kirche wahrhaft glücklich.

Eine kleine Zahl von Leuten allerdings und etliche unter den Bischöfen, die zur Einsetzung des Bischofs herbeigerufen worden waren, widersprachen gewissenlos. Sie behaupteten, Martin sei ein verachtenswerter Mensch. Ein Mann von so kümmerlichem Aussehen, mit schmutzigem Kleid und ungepflegtem Haar sei nicht würdig, Bischof zu werden«¹.

So beginnt Sulpicius Severus (um 360–nach 406) seinen Bericht über die Wahlversammlung in Tours im Jahre 371. Ablehnung seitens der Kollegen stand also schon am Anfang von Martins Karriere als Bischof von Tours (371–397). Ablehnung, diesmal anscheinend sogar allgemeine, stand auch am Ende. Wie sonst ist es zu erklären, daß ausgerechnet ein ausgewiesener Gegner Martins, ein abtrünniger Schüler namens Briccius (397–444), zum Nachfolger erkoren wurde, als Martin nach über 25 Jahren im Amte verstorben war?² Dessen Wahl ist wohl auch indirekt ein negatives Urteil über die

1 Vita Martini 9,3: *Una omnium voluntas, eadem vota eademque sententia: Martinum episcopatus esse dignissimum; felicem fore tali ecclesiam sacerdote. Pauci tamen, et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati, impie repugnabant, dicentes scilicet contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem.* Der lateinische Text der Vita Martini des Sulpicius Severus wird im folgenden nach der maßgeblichen Ausgabe – mit erschöpfendem Kommentar – von Jacques FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de saint Martin I–III (SC 133–135), Paris 1967–1969, zitiert, der Text der Briefe und Dialoge nach der Edition von Carolus HALM, Sulpicii Severi libri qui supersunt (CSEL 1), Wien 1866, die deutsche Übersetzung aller Schriften des Sulpicius Severus nach Pius BIHLMAYER, Die Schriften des Sulpicius Severus über den hl. Martinus (BKV 20), München 1914. Für die angegebene Passage über Martins Wahl zum Bischof wurde allerdings die Übersetzung der Vita Martini von Karl Suso FRANK, Frühes Mönchtum im Abendland, Bd. II: Lebensgeschichten, Zürich/München 1975, herangezogen, die mir hier besser als die Bihlmeyer'sche erscheint. – Die Beschäftigung mit Martin von Tours ergab sich im Rahmen meiner althistorischen Dissertation »Städtische Nobilität und Bischof, Bürger und Gemeinde – Ämter, Funktionen und Kommunikation im öffentlichen Raum im spätantiken Gallien«, die von Herrn Professor Dr. Jochen Martin (Freiburg) betreut wird. Für seine kritischen Anmerkungen und Anregungen möchte ich mich herzlich bedanken, ebenso für die Verbesserungsvorschläge von Herrn Dipl.-Theol. Jörg Seiler, M.A (Frankfurt/Würzburg).

2 In diese Richtung argumentiert schon Albert HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands I, Leipzig 1887 (ND Berlin 1954), 54, der Martins Episkopat als gescheitert ansieht und ausführt: »Es ist eine Tatsache von großem Gewicht, daß die Gemeinde zu Tours den ausgesprochensten Gegner des Asketen, Briccius, zu dessen Nachfolger wählte.« Vgl. Sulpicius Severus, Dialogi 3,15. – Gregor von Tours, Liber historiarum 2,1. – Ähnlich Wilhelm ENSSLIN, Martinus, in: RE 14/2, 1930, 2020–2022,

Amtsführung seines Vorgängers. Was immer über Martin als Gesamterscheinung zu sagen war: Als Bischof hatte er die Erwartungen offenbar nicht erfüllt – jedenfalls nicht die seiner Gemeinde, des Diözesanklerus und der benachbarten Bischöfe, die zusammen das Wahlgremium bildeten, das seinen Nachfolger bestellte. Eine außerordentliche Persönlichkeit mag, ja muß er gewesen sein, ein ordentlicher Bischof war er in den Augen der Mehrheit wohl nicht³.

Im Folgenden wollen wir uns daher mit Martin von Tours als Bischof beschäftigen und versuchen, uns seiner Interpretation des Bischofsamtes – beziehungsweise der seines Hagiographen Sulpicius Severus – anzunähern. Und dies besonders im Hinblick auf die weltlich-administrative Seite sowie Martins Handeln im Rahmen der und für die Stadt. Ein solcher Zugang ist freilich angesichts des literarischen Genus' unserer Hauptquelle methodisch problematisch. Zurecht bemerkt Dieter von der Nahmer, daß in der Hagiographie »[...] ein den Menschen erkennbarer Rang [...] sich nicht aus öffentlicher Wirksamkeit bestimmte, sondern wie der Mensch in seinem Tun vor Gott gestanden hatte. So hätte das Amt [...] allein nie genügt, eine Vita abzufassen«⁴. Der Verfasser einer Vita will zeigen, daß sein Held ein wahrhaft apostelgleicher Mann, ohne Fehl und Tadel war und bereits auf Erden alle Tugenden im höchsten Maße verwirklichte. Zu diesem Behufe war es nicht unbedingt erforderlich zu schildern, wie der Heilige geduldig belanglose, profan-weltliche Händel seiner Gläubigen schlichtete, das Kirchengut sorgfältig verwaltete und mehrte oder mit Kurie und städtischem Adel seiner Stadt zusammenarbeitete. Gemessen an der eigentlichen Zielsetzung der Viten, sind dies sekundäre Aspekte, die mit in die Darstellung einfließen – oder eben auch nicht. Welche Schlüsse daraus zu ziehen sind, in welchem Grad und Ausmaß dies geschieht – das ist die Frage. Inwiefern begrenzt die spezifische hagiographische Perspektive der Martinsvita also ihre

hier 2022. – Clare E. STANCLIFFE, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983, 360, spricht in ihrem grundlegenden Werk von einer »anti-Martinian reaction on Martin's death, or at least a desire for a different sort of bishop [...]«. Viele andere Forschernamen wären diesen noch an die Seite zu stellen. Eine Gegenstimme kommt von Camille JULIAN, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin*, in: REA 24, 1922, 37–47; 122–128; 229–235. – Camille JULIAN, *Remarques critiques sur la vie et l'oeuvre de saint Martin*, in: REA 24, 1922, 306–312 bzw. REA 25, 1923, 49–55; 139–143; 234–250; hier: JULIAN, *L'oeuvre*, 238, der annimmt, Briccius sei nicht als erklärter Gegner Martins zum Bischof gewählt worden, sondern habe sich erst im Amt zu einem Anti-Martinianer entwickelt; in ähnliche Richtung tendiert – ohne ausgefeilte, überzeugende Argumentation – Luce PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle: naissance d'un cité chrétienne* (Collection d'École française de Rome 69), Rom 1983, 103; vgl. auch Vita Martini 1, 24, 3. Aus Vita Martini 25, 6 – einer Passage, die ihn gegen solche Kritik in Schutz nimmt – geht indirekt hervor, daß der Vorwurf ungenügender Amtsführung gegen Martin tatsächlich erhoben wurde. Auch die dezidierte Defensivhaltung der Vita Martini ist ein Argument in diese Richtung; so Dieter HOSTER, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal*, Diss. Köln 1963, 115: »Nirgendwo hat man so sehr wie in den Martinsschriften den Eindruck, sie seien weniger für die Freunde als gegen die Feinde des Heiligen verfaßt.«

3 Raymond VAN DAM, *Saints and their miracles in late antique Gaul*, Princeton 1993, 28, bringt es auf folgenden Nenner: »Martin had been a distinctly unconventional bishop whose confrontational behavior and controversial claims had led to dissension even at his episcopal see at Tours.« Vgl. dagegen aber z.B. HOSTER, *Heiligenviten* (wie Anm. 2), 97.

4 Dieter VON DER NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994, hier 67, inmitten des Kapitels »Biographie und Vita« (56–79). Und konkret auf die Vita des Martin von Tours bezogen, meint STANCLIFFE, *St. Martin* (wie Anm. 2), 341, treffend: »Sulpicius was concerned with portraying not the everyday Martin of flesh and blood, but the spiritual leader who inspired him.«

Aussagekraft für unsere, ganz andersgeartete Fragestellung? Stehen wir nicht in Gefahr, dem Text etwas abzuverlangen, was er nicht – oder nur sehr bedingt – bieten will: einen Bericht über Martins Tätigkeit als Bischof, und dann auch noch vornehmlich auf dessen weltlich-administrative Seite hin?

Selbst ausgesprochene Bischofsviten sind keine Tätigkeitsberichte, in denen vorrangig Rechenschaft über die bischöfliche Amtsführung abgelegt wird. Problematisch ist aber schon, inwiefern die Vita Martini, zusammen mit den anderen Martinsschriften des Sulpicius, überhaupt als *Bischofsvita* angesehen und insofern mit anderen, späteren Beispielen dieser Quellengattung sinnvoll verglichen werden kann⁵. Im Gefolge der grundlegenden Arbeit von Hoster⁶ wird die Martinsvita oft mit Begriffen wie »Mischvita«⁷ oder durch den Zusatz »*Mönchs-Bischofsvita*«⁸ zu charakterisieren versucht. Zudem hat Dieter von der Nahmer jüngst erneut die Frage aufgeworfen, »ob Viten eine homogene Literaturgattung sind, deren Texte dann aus einheitlichen Gattungskriterien erklärt und gedeutet werden können«⁹. Nur unter dieser Voraussetzung freilich gewinnt der Vergleich mit anderen – und das heißt in diesem Fall: (fast) ausschließlich späteren – Viten volle Tragfähigkeit. Ein solcher Vergleich erscheint auf jeden Fall geraten; er ist zur Einordnung unerlässlich, hat jedoch seine Grenzen. Es scheint also doppelt fraglich, ob Martin auf sein Episkopat reduziert werden und Sulpicius' Bild davon ein vollgültiges Abbild von Martins Tätigkeit sein kann¹⁰. Eine Alternative ist nicht zu sehen.

Oft ist behauptet worden, wiewohl ein Vierteljahrhundert Bischof von Tours, werde Martin die ganze Vita hindurch vor allem als Mönch vorgeführt. Dieter von der Nahmer hat umgekehrt gemeint, Martin werde vorrangig als Bischof dargestellt. Rein formal trifft dies auf jeden Fall zu: Von Martins Wahl zum Bischof wird schon im 9. Kapitel berichtet, und bei aller Vagheit der Chronologie scheinen doch alle später angeführten Ereignisse – in welcher zeitlichen Reihenfolge auch immer sie sich abgespielt haben mögen – jedenfalls in seine Amtszeit als Bischof zu fallen. Und immerhin verkündet Sulpicius explizit, Martin habe die Aufgaben eines Bischofs mustergültig erfüllt, obwohl er weiterhin seine frühere, asketische Lebensweise beibehielt:

»Im Vollbesitz seiner Macht und Weihegnade, ward er [= Martin; Anm. d. Vf.] der Stellung eines Bischofs durchaus gerecht, verlor aber dabei das Tugendstreben eines Mönches nicht aus dem Auge«¹¹.

Diese Behauptung gilt es im folgenden zu überprüfen, selbst wenn ein solcher Versuch den genannten Einschränkungen unterliegt.

5 Konkret auf Martin von Tours bezogen, bemerkt PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 40: »[...] les oeuvres de Sulpice Sévère ne constituent pas non plus à proprement parler une biographie épiscopale [...] il manque au récit une dimension qui insère plus profondément la vie de l'évêque dans le contexte local où s'est déroulée son activité.«

6 HOSTER, *Heiligenviten* (wie Anm. 2); siehe ferner Christine MOHRMANN, *Zwei frühchristliche Bischofsviten. Vita Ambrosii. Vita Augustini*, in: AÖAW.PH 112, 1975, 307–331, die dort auch auf die Martinsvita eingeht.

7 MOHRMANN, *Frühchristliche Bischofsviten* (wie Anm. 2), 309.

8 So ähnlich HOSTER, *Heiligenviten* (wie Anm. 2), 103.

9 Ebd., 46.

10 Vgl. die leicht resignative Äußerung von STANCLIFFE, *St. Martin* (wie Anm. 2), 312, zu den Grenzen der Erkenntnis betreffs Martins Biographie: »Of course, with writings of the Martinian type we can rarely expect to reach certainty as to what happened or to be able to say that such and such an event took place like this, while that one did not.«

11 Vita Martini 10,2: *atque ita, plenus auctoritatis et gratiae, inplebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret.*

Welches Bild von Martins bischöflicher Tätigkeit läßt sich also aus den Martinschriften des Sulpicius – der Vita, den Briefen und den Dialogen – gewinnen?¹² Was tat Martin als Bischof, welche Funktionen nahm er wahr – und welche nicht? Folgende Schwerpunkte seines Wirkens ergeben sich aus Sulpicius' Bericht:

- Martin treibt energisch die Missionierung des flachen Landes voran. Er zerstört heidnische Heiligtümer, oft gegen den erbitterten Widerstand der dort lebenden Bevölkerung, die er aber zu bekehren vermochte, nachdem er oft durch Wunder die Stärke und Überlegenheit des christlichen Gottes über die paganen Gottheiten bewiesen hatte.
- Martin richtet christliche Kultstätten ein, er erbaut zahlreiche Klöster und Kirchen in der Diözese von Tours – allesamt auf dem Land, in der Regel dort, wo er zuvor pagane Heiligtümer zerstört hatte.
- Martins pastorale Tätigkeit wird beschrieben, wenn auch sehr selektiv, wie Stancliffe meint¹³. Sulpicius nimmt Martin gegen den offenbar erhobenen Vorwurf in Schutz, er sei illiterat oder jedenfalls der Heiligen Schrift unkundig gewesen. Sowohl in der Vita Martini selbst wie in den Dialogen hebt er mehrmals die Beredsamkeit und überragende Bibelkenntnis seines Helden hervor und zeigt Martin in seiner Funktion als Prediger¹⁴.
- Martin erweist sich als fähiger Thaumaturg, der in dieser Funktion äußerst gefragt ist – in besonderem Maße von gallischen Angehörigen der Senatsaristokratie. Er betätigt sich exorzistisch, d.h. er heilt Besessene und treibt Dämonen aus; ferner kuriert er zahlreiche Kranke und erweckt gar einen Toten wieder zum Leben.
- Martins unermüdliche Tätigkeit als Thaumaturg erstreckt sich weit über seine Bischofsstadt Tours – für die kaum Wunder berichtet werden! – hinaus, nicht nur auf das ländliche *civitas*-Territorium, sondern auf ganz Gallien¹⁵.

Auf den ersten Blick ist dies vielleicht eine ganz eindrucksvolle Liste. Und doch bleiben bei Sulpicius – gemessen an den Viten anderer Bischöfe – einige Blindstellen, denen wir nachgehen wollen. Bei einem kontrastierenden Vergleich mit anderen Viten, besonders den beiden zeitlich nächstfolgenden Viten des Ambrosius und Augustinus, zeigt sich, daß in den Martinsschriften wesentliche Wirkungskreise eines spätantiken Bischofs gänzlich ausgespart beziehungsweise in ganz spezifischer Weise ausgefüllt wurden. Ist das Verschweigen solcher, teilweise profaner, Tätigkeiten wirklich nur auf das Selektionsinteresse bzw. eine sehr verzerrte, eingeschränkte Perspektive des Hagiographen Sulpicius zurückzuführen? Oder gibt es Gründe anzunehmen, daß Martin von Tours diese Bereiche tatsächlich weitgehend vernachlässigte oder völlig aus seinem Amtsverständnis ausschloß? Anschließend wird die Frage erörtert, wie diese Diskrepanz zu erklären ist.

12 Ein Problem stellt dabei auch die Chronologie dar. Sulpicius Severus, wiewohl auch Verfasser einer Weltchronik, vernachlässigt in seinen Martinsschriften die zeitliche Abfolge der Ereignisse derart eklatant, »daß es nicht einmal möglich ist, sich durch sie ein auch nur annäherndes Bild vom Ablauf des Episkopates Martins zu machen«; HOSTER, Heiligenviten (wie Anm. 2), 121.

13 STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 349: »[...] even what regards Martin's pastoral activities, which are what Sulpicius concentrated on, we are given a very selective picture.«

14 Vita Martini 15, 4; 25, 6; Dialogi 2, 11, 5.

15 Vgl. dazu das Itinerar Martins in Gallien bei FONTAINE, Sulpice Sévère (wie Anm. 1), 1425 (»Carte des lieux Martinien«). An den meisten der angeführten Orte hat der Heilige auch Wunder gewirkt. – Vgl. PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 75.

Martins Episkopat – eine Tätigkeit im Rahmen der Stadt?

Wer die Martinsschriften des Sulpicius daraufhin befragt, wie der Bischof im städtischen Rahmen aktiv wird und dort mit anderen Gruppen und Institutionen, speziell der städtischen Nobilität interagiert und kommuniziert, erlebt eine einzige Enttäuschung.

In der Vita Martini wird die städtische Ebene, d.h. der Hauptort Tours selbst und seine Bewohner, in außerordentlicher und überraschender Vollständigkeit ausgeblendet¹⁶:

- Gerade einmal zwei städtische Gebäude werden erwähnt (Kirche und Praetorium).
- Die Wunder des Heiligen finden fast nie in Tours selbst statt.
- In der ganzen Vita tritt namentlich überhaupt nur ein Laie in Erscheinung, der Bürger von Tours ist, ein gewisser Rusticius. Er spielte eine wichtige Rolle, als es galt, den in mönchischer Abgeschlossenheit bei Poitiers lebenden Martin unter falschem Vorwand nach Tours zu locken, um ihn dort zum Bischof zu machen. Daher wird meist angenommen, der *civis* Rusticius sei ein Curiale gewesen, habe also der städtischen Nobilität angehört.

Stancliffe spricht von Sulpicius' »befremdlichem Schweigen«¹⁷ zu den Beziehungen Martins zur Bürgerschaft seines Bistumssitzes und begreift diese offenkundige soziale Interaktionsabstinenz als Martins Fehler und Versäumnis, einem in jener Zeit wesentlichen Bestandteil episkopaler Tätigkeit gerecht werden zu können. Wenn Martin in Aktion gezeigt wird, und das wird er oft, dann fast ausschließlich nicht in der Stadt Tours selbst, sondern im weiten Territorium der *civitas* oder irgendwo sonst in Gallien, auf einer seiner zahlreichen Reisen und im Kontakt mit der Landbevölkerung, Mitgliedern der Senatsaristokratie, der kaiserlichen Familie sowie den Mönchen von Marmoutier¹⁸.

Auf den ersten Blick also ein erstaunlicher Befund, allerdings kein singulärer. Das Erstaunen relativiert sich bei der Lektüre anderer westlicher Heiligenviten etwas. Ein Bischof in ständiger Berührung oder Auseinandersetzung mit der städtischen Nobilität, dieses Bild begegnet auch in anderen Bischofsviten nicht. Die städtische Führungsschicht bleibt weitgehend im Dunklen, das Handeln der Heiligen greift oft über den Rahmen ihrer *civitas* hinaus. Besonders bei der Vita Ambrosii, in der zeitlichen Abfolge die nächste Heiligenvita des Westens, ist dies zu beobachten. Auch Ambrosius wird weniger als Bischof im Rahmen seiner Stadt Mailand gezeigt; er figuriert in der Vita des Paulinus vielmehr als »Reichsbischof«¹⁹, dessen Tätigkeit, Wirkung und Erfolg weit über die Grenzen seiner Diözese hinaus reichte. Freilich hat dies hier eine ganz andere sachliche Grundlage und Berechtigung, da Mailand zu dieser Zeit häufiger Aufenthaltsort des Kaisers, Sitz des Hofes und wichtiger Verwaltungsschwerpunkt des Westens war. Insofern ist nicht überraschend, daß Ambrosius' Tätigkeit im bloß kommunalen Rahmen vor diesem Hintergrund verblaßt und dementsprechend vernachlässigt wird; doch seine Bischofsstadt Mailand als geographisches Zentrum seiner Aktivitäten tritt, anders als bei Martin, durchaus plastisch hervor: dann freilich als »Reichshauptstadt«, nicht als eine normale Stadt wie tausende anderer im römischen Reich.

16 Das hat schon Ernest-Charles BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris o.J. (1912), 199–202 bemerkt.

17 STANCLIFFE, *St. Martin* (wie Anm. 2), 356 (»Sulpicius' strange silence about Martin's relations with the citizens of Tours«). Ähnlich PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 40 u. 70, der Martins fremde Herkunft, das Fehlen jeglicher gewachsener Beziehung zu Tours vor seiner Wahl zum Bischof hierfür verantwortlich machen will.

18 STANCLIFFE, *St. Martin* (wie Anm. 2), 350

19 HOSTER, *Heiligenviten* (wie Anm. 2), 139.

Die Erklärung für diese perspektivische Vernachlässigung der Stadt dürfte im übrigen zum Teil auf andere Gründe als auf das tatsächliche Verhalten der Bischöfe zurückzuführen sein: nämlich auf die jeweils anvisierten Adressaten und auch den (veränderten) Kreis der Verfasser und deren verschiedenartige Motive zur Abfassung einer Vita. Sulpicius feiert in Martin ja nicht den Stadtheiligen von Tours – der er damals auch noch gar nicht war –; Sulpicius, der selbst mehrere hundert Kilometer von Tours entfernt lebte, will vielmehr den Ruhm des heiligen Martin in ganz Gallien verbreiten. Und Paulinus, der nur wenige Jahre in Mailand Diakon gewesen war, stammte aus Nordafrika und lebte seit Jahren wieder dort. Er hatte den Kontakt zu Mailand längst verloren, als er die Vita abfaßte. So überrascht nicht, daß beide nicht auf den lokalen Nachruhm ihres Helden in seiner Stadt und Diözese zielten, sondern ehrgeizigere Absichten hegten: sie suchten ein außer- und überstädtisches, ja überregionales Publikum zu erreichen. Für die Vita Augustini dagegen gilt dies bereits in viel geringerem Maße: Ihr Verfasser Possidius, ehemals Kleriker in Hippo, war zur Zeit ihrer Abfassung zwar schon lange selbst Bischof; allerdings in Kalama, also einer unweit Hippo gelegenen Stadt. Von dort aus hielt er über Jahrzehnte hinweg eine sehr enge Bindung zur Bischofsstadt des Augustinus und zu diesem selbst aufrecht²⁰. Schließlich verherrlichen die gallischen Bischofsviten des späten 5. und 6. Jahrhunderts in der Regel Regionalheilige: Sie entstanden zumeist auf Veranlassung von lokalen Bischöfen – falls nicht der Bischof sogar höchstpersönlich zur Feder griff, um seinen Vorgänger zu preisen! Der geographische Horizont hatte sich hierbei deutlich reduziert: Viten zeigen vorrangig das Wirken des Bischofs in seiner Diözese und deren unmittelbarem Umkreis, sie beschränken sich auf einen engen regionalen Raum. Dieser Perspektivenwechsel scheint durch den Verlust übergeordneter, weitausgreifender staatlicher Zusammenhänge – wie etwa des Römischen Reiches – begünstigt worden zu sein.

Kathedrale und Kloster: der separierte, unzugängliche Bischof

Um auch als Bischof weiterhin wie ein Mönch leben zu können, erbaute Martin einige Zeit nach seiner Bischofsweihe in Marmoutier, wenige Kilometer außerhalb der Stadt Tours²¹, ein Kloster. Das war ein Vorgehen, das nicht aus dem Rahmen fiel, sondern viele Nachahmer fand. Martin hatte hierin wahrscheinlich sogar einen Vorgänger: Bischof Eusebius von Vercellae (* um 283; Bf. ? – ca. 370) in Norditalien²². Eusebius baute sein Kloster allerdings inmitten der ihm anvertrauten Stadt und lebte dort offenbar mit

20 Vgl. dazu F. R. HOARE, *The Western Fathers: being the lives of SS. Martin of Tours, Ambrose, Augustine of Hippo, Honoratus of Arles, and Germanus of Auxerre*, London 1954, 191, in seiner Einleitung zur Übersetzung der Vita Augustini.

21 Aus Gründen der Einfachheit verwende ich für die Gemeinschaft, die Martin in Marmoutier einrichtete, den Begriff »Kloster«, obwohl er dem heutigen Verständnis des Wortinhalts im strengen Sinne – u.a. weil es in Marmoutier keine (strikte) Regel gab – nicht genau entspricht, was für meine Argumentation aber unerheblich ist; siehe zu diesen Fragen Dieter VON DER NAHMER, *Martin von Tours: sein Mönchtum – seine Wirkung*, in: *Francia* 15, 1987, 1–41 (hier 19), der generell mit einigem Erfolg das Bild Martins als Begründer des *institutionalisierten* Mönchtums im Westen zu de-konstruieren sucht.

22 Die Daten nach Karl Suso FRANK, *Eusebius*, in: *LexMA* 4, 1989, 108. Ausführlich zu Eusebius siehe Dorothee KÖNIG, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit* (Diss. Freiburg 1983/84), Sankt Ottilien 1985, 124–133.

seinem Klerus in monastischer Gemeinschaft²³ – ein signifikanter Unterschied zum Bischof von Tours. Zwar hatte auch Martin zunächst versucht, in der Stadt als Eremit zu leben, und sich nahe der Bischofskirche eine Zelle errichtet. Doch der Besucherandrang wurde ihm zu groß, weshalb er nach Marmoutier zog, das zwar unweit von Tours, aber recht unzugänglich lag; der Zugangsweg dorthin war leicht abzuschirmen²⁴. Der Bischof separierte sich also weitgehend von seiner Herde: Wer ein Anliegen hatte, konnte nur mit gewisser Mühe zu ihm vordringen.

In einem weiteren Punkt wich Martin von den Gepflogenheiten anderer Bischöfe ebenfalls ab: Auch Augustinus (* 354; Bischof von Hippo 395/7–430) hatte, noch als Priester, eine quasi-monastische Gemeinschaft auf kirchlichem Grund und Boden gegründet²⁵. Bischof geworden, begann er aus den Mönchen seines Klosters den Klerus von Hippo zu rekrutieren²⁶. Martin hingegen trennte anscheinend Kloster- und Kathedralklerus stärker voneinander und vermied weitgehend eine Vermischung der beiden Personenkreise²⁷: Das Kloster baute er neben der – man ist versucht zu sagen: *gegen* die – Kirche von Tours als eigenständiges Zentrum aus²⁸. Pietri geht sogar soweit zu behaupten, Martin habe gewissermaßen den Bischofssitz nach Marmoutier verlegt²⁹. Nur in Notfällen und um seinen liturgischen Pflichten in der Bischofskirche nachzukommen, verließ Martin nämlich sein Kloster³⁰.

23 VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 1, betont diesen grundlegenden Unterschied zwischen Martin auf der einen, Eusebius und Augustinus auf der anderen Seite stark.

24 Vita Martini 10, 3: »Eine Zeitlang bewohnte er eine Zelle, die an die Kirche stieß. Indes, er konnte die Belästigung durch die häufigen Besuche nicht ertragen; deshalb erbaute er sich etwa zwei Meilen außerhalb der Stadt ein Klösterlein« (*Aliquandiu ergo adhaerenti ad ecclesiam cellula usus est; dein, cum inquietudinem se frequentantium ferre non posset, duobus fere extra civitatem milibus monasterium sibi statuit*). Siehe dazu PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 68.

25 Vita Augustini 5. – KÖNIG, Amt und Askese (wie Anm. 22), 133–167, v.a. 155–163.

26 Vita Augustini 11. – MOHRMANN, Frühchristliche Bischofsviten (wie Anm. 2), 325.

27 VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 39. Er findet auch (S. 5) – anders als KÖNIG, Amt und Askese (wie Anm. 22), 104ff., bzw. PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 64ff., – keine Anhaltspunkte dafür, daß Martin über das Kloster Marmoutier den Klerus in Tours habe reformieren wollen: »Sein Klerus an der Kathedrale war von der monastischen Lebensweise des Bischofs offenbar nicht erfaßt.« Marmoutier war nicht als Brutstätte für den Klerikernachwuchs der Stadt Tours gedacht, vielmehr scheint Martin den Klerus des civitas-Hauptorts der Diözese weitgehend sich selbst bzw. einem Diakon überlassen zu haben. Über den Klerus von Tours zur Zeit Martins siehe PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 64 Anm. 200.

28 Das Kloster und die Mönche von Marmoutier scheint er denn auch – ganz im Gegensatz zum Klerus der Bischofskirche in Tours – gut im Griff gehabt zu haben, worauf Guy DEVALLEY, Martin de Tours un missionnaire, Paris 1988, 48f., aufmerksam macht. Gleiches galt offenbar für seine Pfarrgründungen auf dem Lande. Martin hätte demnach das städtische Zentrum seiner Diözese deutlich vernachlässigt, dem (Um-)Land und seiner Durchdringung mit Institutionen des christlichen Glaubens hingegen große Beachtung geschenkt; »Stadt« und »Land« wurden vom Bischof Martin also deutlich verschieden behandelt; vgl. dazu CLARE E. STANCLIFFE, From town to country: the christianisation of the Touraine 370–600, in: The church in town and countryside (Studies in Church History, 16), hg. v. D. BAKER, Oxford 1979, 43–59, und allgemein den Aufsatz von Jochen MARTIN in diesem Band.

29 PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 70, zieht beispielsweise Vita Martini 10, 9 als Indiz heran.

30 PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 68–70. – LUCE PIETRI, Das Hineinwachsen des Klerus in die antike Gesellschaft, in: Das Entstehen der einen Christenheit, hg. v. Charles u. Luce PIETRI (Die Geschichte des Christentums 2), Freiburg u.a. 1996, 633–666. Die entsprechenden Quellenstellen: Sulpicius Severus, Dialogi 3, 4 bzw. 2, 1f.; 3, 6, 3 und 3, 10 (die letzte Passage scheint zu implizieren, daß Martin auch Ostern in seinem Kloster verbrachte).

Zudem ist zu fragen, inwieweit er das Bischofsamt selbst überhaupt wahrnahm. Die administrativ-weltlichen Aufgaben überließ er nämlich dem städtischen Klerus, wie eine Passage aus dem zweiten Dialog nahelegt: Ging er zur Kirche in die Stadt, separierte er sich im *secretarium*, einem Anbau an die Kirche, der eigentlich zum Rechtsprechen gedacht war. Währenddessen aber empfingen die Kleriker in der Kirche Besucher, die Anliegen welcher Art auch immer hatten, und schlichteten Streitsachen³¹. Martin nahm also die bischöfliche (Schieds-)Gerichtsbarkeit nicht selbst wahr – anders als etwa sein Bischofskollege Augustinus: Auch diesem war solch eine Tätigkeit lästig; dennoch entzog er sich ihr nicht. Seine *Vita* schildert in einiger Ausführlichkeit, wie sorgfältig Augustinus seine Pflichten als Richter erfüllte, auch wenn dies leicht den ganzen Vormittag und mehr in Anspruch nehmen konnte³².

Zwei weitere Episoden demonstrieren, daß Martin die Sphären von Kirche und Kloster klar voneinander schied und letztere offenbar vorzog:

1. Unmittelbar im Anschluß an Bischofswahl und Bau des Klosters Marmoutier erzählt Sulpicius eine aufschlußreiche Begebenheit: Nahe dem Kloster war ein Ort, an dem ein angeblicher Märtyrer kultisch verehrt wurde. Diese Verehrung ging offenbar vom Volk aus und wurde anscheinend von Seiten der Kirche zumindest geduldet, eher wohl sogar offiziell legitimiert und gefördert. Martin erscheint dieser Kult suspekt, seine Grundlage fragwürdig; so wendet er sich an den Klerus von Tours (*presbyteris vel clericis*), ihm die genauen Umstände des Martyriums (Zeit, Ort, Opfer) mitzuteilen. Offenbar ergibt dies nichts – oder zumindest kein Martin befriedigendes Resultat. Er zieht schließlich mit seinen Mönchen (*fratribus*) an den Ort des vorgeblichen Martyriums und zerstört – nach wunderbarer Entlarvung des vermeintlichen Märtyrers als gemeinen Räubers – die Kultstätte: den Altar, den ein früherer Bischof von Tours aufgestellt haben soll, läßt er kurzerhand abtransportieren. Die – laut Sulpicius (anfangs) achtzig – Mönche von Marmoutier bilden also Martins Erzwingungsstab, nicht das reguläre, administrative Personal des Bischofssitzes. Die Maßnahme selbst erfolgte eventuell sogar gegen den Willen des Klerus von Tours, was aber Spekulation bleiben muß. Zumindest aber verzichtet Martin auf ihre doch naheliegende aktive Mitwirkung.

31 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 1, 2: »Hierauf ging er in den Anbau der Kirche. Dort verweilte er allein, wie er es gewohnt war. Auf diese Weise machte er es sich möglich, auch im Gotteshaus allein zu sein, während er den Klerikern Freiheit ließ. Diese saßen in einem anderen Raume beisammen, empfingen dort Besuche oder schlichteten Streitsachen [...]« (*dein secretarium ingressus, cum solus, ut erat consuetudo, resideret – hanc enim sibi etiam in ecclesia solitudinem permissa clericis libertate praestabat, cum quidem in alio secretario presbyteri sederent, vel salutationibus vacantes vel audiendis negotiis occupati [...]*). Daraus folgert KÖNIG, Amt und Askese (wie Anm. 22), 105: »Wohl kaum ein anderes Mitglied des Episkopates hätte seinen Geistlichen alle Kompetenzen mit Ausnahme der gottesdienstlichen Feier abgetreten. [...] Martin lehnte seine administrativen Verpflichtungen als Bischof ab und nahm nur die kultischen Aufgaben wahr.« Insofern stimmt es nicht ganz, wenn VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 5, behauptet: »Vom Dienst an der Kathedrale ist nichts erwähnt – nichts erfahren wir aus der Vita vom Umgang des Bischofs mit seinem Kathedralklerus und dessen Organisationsform.« Dieser »Umgang« scheint eben in einer weitgehenden Delegation der bischöflichen Aufgaben an den Klerus bestanden zu haben. – Schon BABUT, Saint Martin (wie Anm. 16), 120, hebt stark auf diesen Punkt ab; er begreift (*audiendis negotiis*) hier als terminus technicus, der die ganze richterliche Tätigkeit eines Bischofs umfassen soll, vgl. dazu auch STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 347 mit Anm. 18.

32 Vita Augustini 19. Siehe dazu Peter BROWN, Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem »christlichen Imperium«, München 1995, 131.

2. Lycontius, ein gallischer Ex-Vikar, dessen Familie und Angehörige Martin von einer Seuche befreite, wollte sich dafür erkenntlich zeigen und zum Dank Martins Kloster beschenken³³ – interessanterweise nicht die Kirche von Tours. Ist dies vielleicht auch ein Indiz dafür, wie sehr Martin auch außerhalb von Tours eher als charismatischer Führer einer Mönchsgemeinschaft denn als Bischof galt, mehr mit dem Kloster als mit der Kirche von Tours identifiziert wurde? Denn eigentlich wäre doch letztere natürliche Adressatin für eine Spende gewesen³⁴.

Der Bischof als städtischer Bauherr?

In Tours selbst, dem Hauptort der *civitas* und eigentlichen Bischofssitz, ist Martin nicht als Bauherr auf- und hervorgetreten, weder im Stadtzentrum noch im *suburbium*, zu jener Zeit in Gallien noch bevorzugter Standort für den Neubau von Kirchen³⁵. Sulpicius' Schweigen wird hier durch andere Indizien gestützt und ergänzt: Weder Gregor von Tours, der in vielen Punkten Martin nach dem Bild eines merowingischen Bischofs des 6. Jahrhunderts zurechtzumodeln versucht und in seinem Katalog der Bischöfe von Tours³⁶ ihre jeweilige Kirchenbautätigkeit sorgfältig registriert, noch spätere, gänzlich legendenhafte Überlieferung schreibt ihm solche Aktivitäten zu. Der archäologische Befund, soweit er sich überhaupt noch eruieren und mit ausreichender Genauigkeit datieren läßt, bestätigt dieses Bild³⁷. Dies erstaunt insofern, als Martin erst der zweite Bischof von Tours war und die christliche Topographie der Stadt mithin noch kein Niveau erreicht hatte, das den Bau weiterer Kultstätten, wenigstens unter funktionalem Gesichtspunkt, hätte verzichtbar oder überflüssig erscheinen lassen. Zwar war sein Vorgänger Litorius hier schon tätig geworden; er hatte eine (Kathedral-) Kirche sowie eine (Grab-)Basilika errichtet. Doch erklärt dies Martins architektonische Abstinenz nur ungenügend³⁸. Christliche Bauten wurden zu jener Zeit nicht nur aus zwingender Notwendigkeit (für Bedürfnisse des Gottesdienstes) errichtet, sondern zum Lobpreis Gottes und zum Schmuck und Schutz der Stadt. Es gereichte jedem Bischof zu Ruhm und Ehre mitzuhelfen, dem Stadtbild ein dezidiert christliches Gepräge zu geben. Ausgedehnte Bautätigkeit wurde daher gleichsam natürlicher Bestandteil jeden Episkopats. Martins Nachfolger Brictius, Eustodius und Perpetuus beherzigten dies ebenso, wie es sein Vorgänger Litorius getan hatte. Nur eben Martin selbst fiel aus der Reihe.

33 Sulpicius Severus, *Dialogi* 3, 14, 3–6.

34 Allerdings nahm Martin die Spende aus prinzipiellen Erwägungen nicht für das Kloster an; siehe dazu unten S. 160 mit Anm. 98.

35 PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 70f.

36 Gregor von Tours, *Liber historiarum* 10, 31.

37 Siehe hierzu May VIEILLARD-TROIEKOUROFF, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les oeuvres de Grégoire de Tours*, Paris 1977, 304–329. – PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 339ff. – Luce PIETRI, *Tours in: Luce PIETRI/Jacques BIARNE, Province ecclésiastique de Tours (Lugdunensis Tertia) (Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIIIe siècle, 5)*, Paris 1987, 19–39.

38 So zurecht PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 71: »l'abstention de Martin n'est pas dépourvue de signification.«

Bischof unter Bischöfen?

»Die Einheit, welche allein der Kirche Kraft und Leben gibt, beruht wesentlich auf der Einmütigkeit der Bischöfe«, so äußert sich Papst Leo der Große (440–461) einmal in einem Brief über die Bedeutung der Gemeinschaft und Eintracht der Bischöfe³⁹. Doch in diesem Punkt fällt Martins Bilanz recht bescheiden, ja sogar eindeutig negativ aus.

- Wie gesehen, stand Ablehnung, ja Feindschaft schon am Beginn von Martins Episkopat – und sein Verhältnis zu den allermeisten Bischöfen besserte sich im Lauf seines eigenen Episkopats keineswegs, im Gegenteil.
- Nachdem Martins Eintreten für die Priscillianer, zuletzt und vor allem auf dem Konzil von Trier im Jahr 386, an dem Verhalten des Kaisers und der überwältigten Mehrheit des gallischen Episkopats gescheitert war, und Martin so auf schmerzliche Weise seine Isolation und Außenseiterposition erfahren hatte, nahm er zeitlebens an keinen Konzilien mehr teil, schloß sich gewissermaßen selbst vom institutionalisierten Umgang mit anderen Bischöfen aus; eine Haltung, die er bis zu seinem Tod, also mehr als zehn Jahre hindurch bewahrte⁴⁰. Offenbar tat er dies vorrangig, weil er keine Chance sah, seine Anliegen durchzusetzen, nicht aus generellem Desinteresse: Über die Ergebnisse des Konzils von Nîmes im Jahr 396 etwa ließ er sich durch Beobachter genau unterrichten⁴¹.
- Martin hat anscheinend weitgehend darauf verzichtet, ein kollegiales Netzwerk aufzubauen, das im römischen Patronagesystem doch eigentlich unverzichtbar war, um stetigen Einfluß ausüben und so erfolgreich Kirchenpolitik betreiben zu können. Auffällig ist jedenfalls, daß in der Martinsvita kaum einmal der Name eines anderen Bischofs erwähnt wird – und wenn, dann nur, um Martin positiv von ihm abzusetzen. Wenn Martin mit anderen Bischöfen zusammen ist oder gemeinsam mit ihnen in Aktion tritt – in Geschichten, die vorrangig seine überlegene Wunderkraft illustrieren sollen! –, bleibt es zumeist bei pauschalen Angaben. Eine gewisse Ausnahme bildet – allerdings erst im dritten Dialog und damit der zeitlich spätesten aller Martinsschriften – ein Aufenthalt Martins in Chartres, bei dem er von den Bischöfen Valentinus (von Chartres) und Victricius (von Rouen) begleitet wurde. Letzterer war, ausweislich anderer Quellen⁴², in der Tat ein Freund Martins und mit ähnlichem biographischen Hintergrund versehen⁴³. Nichts davon steht freilich bei Sulpi-

39 Leo der Große, Epistola 14 (so die freie, pointierte Übersetzung bei Hermann J. SCHMITZ, Die Rechte der Metropolen und Bischöfe in Gallien vom vierten bis sechsten Jahrhundert, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 72, 1894, 3–49, hier 4): *Connexio totius corporis unam sanitatem, unam pulchritudinem facit: et haec connexio totius quidem corporis unanimatem requirit, sed praeipue exigit concordiam sacerdotum* (MPL 54, 676).

40 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 13. Zur Interpretation dessen siehe Ralph W. MATHISEN, Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in fifth-century Gaul, Washington 1989, 14f. Laut Sulpicius währte dieser Konzilsboykott sogar 16 Jahre, was aber zu chronologischen Unstimmigkeiten mit dem heute weitestgehend angenommenen Todesdatum 397 führt.

41 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 13.

42 Vor allem ein Brief des Paulinus von Nola (ep. 18), der ursprünglich aus Gallien stammte, sich dann aber in Italien niederließ und Bischof von Nola wurde, ist hier anzuführen.

43 Victricius war einst ebenfalls Soldat gewesen, auch er bemühte sich rege um die Missionierung des Landes über die eigene Diözese hinaus. Siehe dazu Elphege VACANDARD, Saint Victrice. Évêque de Rouen (IV^e–V^e s.), Paris, 1903. – Pierre ANDRIEU-GUITRANCOURT, Essai sur saint Victrice, l'Eglise et la province ecclésiastique de Rouen aux derniers temps gallo-romains in: L'année canonique 14, 1970, 1–23. – Ein analoges Nahverhältnis Martins wie zu Victricius mag auch zu Bischof

cus. Die einzig enge Beziehung Martins zu einem (gallischen) Bischof, von der Sulpicius berichtet, ist die zu Hilarius von Poitiers⁴⁴. Martins Verbundenheit mit Ambrosius, die oft als eine leuchtende Ausnahme angeführt wird, ist erst in späten Quellen belegt. Hier, besonders bei Gregor von Tours, wird die Verbindung in der Tat als eng bezeichnet und geschildert; doch der Verdacht ist nicht von der Hand zu weisen, daß ein sicher – mindestens zeitweise – bestehender Kontakt nachträglich ausgebaut und aufgewertet wird: Eine gute sachliche Grundlage dafür war insofern gegeben, als beide Bischöfe der anti-felicianischen »Partei« angehörten, vehemente Anti-Arianer waren und in der Priscillian-Affäre denselben Standpunkt vertraten. Insgesamt also eine ziemlich magere Ausbeute, verglichen mit anderen Viten, etwa denen des Ambrosius oder Augustinus, bei denen von reger Kommunikation und Kooperation mit zahlreichen Amtskollegen berichtet wird. Beiden wurde außerdem von anderen Bischöfen offenbar besondere Wertschätzung und Hochachtung entgegengebracht. Die Frage ist allerdings, ob Martin innerhalb des gallischen Episkopats seiner Zeit tatsächlich so vereinzelt und isoliert dastand, wie es sich aus Sulpicius' Bericht ergibt, oder ob jener, ein scharfer Kritiker des gallischen Episkopats, nicht Martins Isolierung mindestens partiell sogar übertrieb, um so den übrigen gallischen Episkopat desto leichter in Bausch und Bogen verdammen, Martin um so besser als Ausnahme und Vorbild inmitten allgemeiner Dunkelheit erstrahlen lassen zu können.

Die Autorität des Bischofs und das Verhältnis zur weltlichen Macht

Raymond Van Dam⁴⁵ hat die These aufgestellt, Martins Verhalten – und seine Erfolge damit – gegenüber weltlichen Machthabern sei revolutionär gewesen und habe Schule gemacht. Gerade seine Position als »Außenseiter« in mehrfacher Hinsicht – Nicht-Gallier, Ex-Soldat, Asket – habe es ihm erlaubt, dem Kaiser und seiner weltlichen Macht anders entgegentreten zu können als nach Art der adligen und episkopalen Höflinge, die um dessen Gunst als *clientes* warben: nämlich mit der Direktheit des charis-

Valentinus bestanden haben, doch haben wir keine (Parallel-)Quelle, die darüber Aufschluß böte.

44 Auf diese Verbindung, die zeitlich Martins Amtsantritt vorausliegt und in der Forschung oft Gegenstand von Untersuchungen war, kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie ist fraglos authentisch und keine Erfindung des Sulpicius; allerdings betont Martins Hagiograph ihren Kontakt wohl über Gebühr, mißt ihm gezielt mehr Bedeutung bei, als es den realen Gegebenheiten entsprach. Indem Sulpicius seinen Helden mit dem bis dahin zweifellos bedeutendsten gallischen Bischof und vehement anti-arianischen Vorkämpfer des rechten Glaubens verknüpft, etabliert er Martin als dessen einzig legitimen Nachfolger im ansonsten – in Sulpicius' Augen – verweltlichten und verkommenen gallischen Episkopat des ausgehenden 4. Jahrhunderts. Was die (erste) Begegnung der beiden anbelangt, ehe Hilarius ins kleinasiatische Exil mußte (Vita Martini 5, 13), sind allerdings öfters erhebliche und fundierte Einwände vorgebracht worden, ob ein solches Treffen nicht schon aus chronologischen Gründen unhistorisch sein muß, so zuletzt wieder Timothy D. BARNES, *The Military Career of Martin of Tours*, in: *Analecta Bollandiana* 114, 1996, 25–32. – Zu diesem ganzen Komplex siehe auch Jacques FONTAINE, *Hilaire et Martin*, in: *Hilaire de Poitiers, évêque et docteur. Cinq conférences données à Poitiers à l'occasion du XVIIe centenaire de sa mort*, Paris 1968, 59–86, sowie weitere Beiträge in diesem sowie einem weiteren Sammelband: *Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers 29 septembre – 3 octobre 1968*, Paris 1969.

45 Raymond VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985. – Raymond VAN DAM, *Images of St. Martin in late Roman and early Merovingian Gaul*, in: *Viator* 19, 1988, 1–27. – Raymond VAN DAM, *Saints* (wie Anm. 3), *passim*.

matischen Asketen und Wundertäters, der sich um gesellschaftliche Konventionen nicht kümmerte⁴⁶. Anders als viele Bischöfe, wie Sulpicius eigens betont, habe Martin Einladungen an die kaiserliche Tafel des Maximus zu Trier wiederholt abgelehnt. Als er sich schließlich doch noch erweichen ließ, brüskierte Martin den Herrscher, indem er die beim Gastmahl umgehende Trinkschale nicht an Maximus weiterreichte – obwohl er direkt neben ihm saß –, sondern sie statt dessen seinem Priester übergab⁴⁷. Treffend spricht Fontaine von einer Art Parabel für die Erniedrigung der weltlichen Macht vor der geistlichen Gewalt. Bemerkenswerterweise bleibt dies in der Vita selbst aber Martins einzige Begegnung mit staatlichen Machträgern⁴⁸. Erst in den Jahre später erschienenen Dialogen wird dies – dann allerdings reichlich – nachgeholt. Reagiert Sulpicius damit vielleicht, wie Fontaine erwägt, auf die Erfolge des Ambrosius in der Auseinandersetzung mit Theodosius, von denen er zwischenzeitlich erfahren habe?⁴⁹ Ist es also ein Versuch, Martin als dem berühmten Mailänder Bischof gleichrangig zu erweisen? In den Dialogen finden sich jedenfalls gleich mehrere Begegnungen und auch Konfrontationen Martins mit den Kaisern Valentinian und Maximus, denen er, nicht immer erfolgreich, Zugeständnisse abzutrotzen versucht⁵⁰.

Und wir hören von dem erfolgreichen Einsatz Martins für Gefangene, die der Comes Avitianus in Tours hatte hinrichten wollen⁵¹. Seither habe Tours generell nicht mehr unter den brutalen Übergriffen des mit Polizei- und Jurisdiktionsgewalt ausgestatteten Funktionärs zu leiden gehabt – ganz im Gegensatz zu den anderen Städten der Region. Der Bericht findet sich im dritten Dialog, also der letzten von Sulpicius' Martinsschriften. Hier ist das erste und einzige Mal davon die Rede, daß Martin sich direkt für die Interessen seiner Bischofsstadt einsetzt. Die Gefangenenbefreiung durch einen Bischof, der einem als blutdürstigen Tyrann dargestellten Comes entgegentritt, findet

46 VAN DAM, Leadership (wie Anm. 45), v.a. 121–141; auf S. 128 spricht er von »Martin's obvious status as an outsider«; kurz davor (S. 116) davon, Martin sei »in almost every possible way, an ›outsider‹ to Gallic society [...]».

47 Vita Martini 20, 6: »Indes Martin trank und gab dann die Schale seinem Priester. Er war nämlich der Ansicht, kein anderer sei würdiger, nach ihm zuerst zu trinken; er könne es mit seinem Gewissen nicht vereinen, wenn er den Kaiser oder jemand aus dessen nächster Umgebung dem Priester vorzöge« (*Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset*). Zu diesem denkwürdigen Gastmahl siehe – neben dem ausführlichen Kommentar bei FONTAINE, Sulpice Sévère (wie Anm. 1), 913–938 – jüngst Michael ROBERTS, Martin Meets Maximus: The Meaning of a Late Roman Banquet, in: *Revue des études augustiniennes* Aug 41, 1995, 91–111.

48 Noch dazu steht dabei eigentlich weniger die Zurechtweisung der weltlichen Macht durch Martin im Mittelpunkt als – wie so oft bei Sulpicius Severus – vielmehr die Kritik am gallischen Episkopat.

49 FONTAINE, Sulpice Sévère (wie Anm. 1), 925f. – VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 32, bleibt da eher skeptisch, »zumal Martin durchaus anders handelt als Ambrosius, an dem der rechtskundige römische Beamte erkennbar bleibt.«

50 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 5 (Valentinian); 2, 6f. (Maximian und die Kaiserin); 3, 11–13 (Maximian). Der Kommentar VAN DAMS, Images (wie Anm. 45), 4: »[...] it is important to note that, on Sulpicius's own account, Martin's influence was in fact limited and uncertain.«

51 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 4f. Siehe dazu die ausführliche Erörterung der Avitianus-Episoden bei François Louis GANSHOF, Saint Martin et le comte Avitianus in: *Analecta Bollandiana* 67, 1949, 203–223.

sich auch in der späteren gallischen Hagiographie wieder; allerdings erst mit gut 200 Jahren Abstand zur Martinsvita⁵².

Martin – wie ihn uns Sulpicius schildert – besaß ein eigentümliches Verhältnis zu Autorität und Machtausübung: Statushohen weltlichen Amts- und Würdenträgern, bis hin zum Kaiser, versucht und vermag er seinen Willen aufzuzwingen – wenn auch nicht immer⁵³; von Rangniedrigeren hingegen erduldet er reglos Unrecht und sogar körperliche Gewalt – übt hier also die *humilitas*, die Sulpicius gleich im Anschluß an Martins Wahl als herausragende Tugend des neuen Bischofs von Tours anführt⁵⁴. Besonders frappierend zeigt dies eine wahrhaft merkwürdige Begebenheit auf einer gallischen Landstraße, in der Diözese von Tours⁵⁵: Ein Staatswagen kommt daher, dessen Pferde scheu werden, als sie Martin erblicken. Die verärgerten Begleiter dringen mit Stock und Peitsche auf Martin ein, der in seiner anspruchslosen Kleidung und von seinem ganzen Habitus her nicht als ranghohe Person zu erkennen ist⁵⁶ – und was geschieht? Macht irgendeine wundersame Erscheinung die Staatsdiener rechtzeitig darauf aufmerksam, daß sie es hier nicht mit einem Landstreicher, sondern einem ehrwürdigen Bischof zu tun haben? Werden ihre Arme paralysiert, als sie zum Schlag gegen Martin ausholen? Nichts dergleichen. Martin, der in seiner *patientia* verharret, wird halb totgeschlagen. Ein unglaublicher Vorgang! Wo wenn nicht hier wäre ein Strafwunder angemessen gewesen? Doch statt dessen ereignet sich »nur« ein Wunder, das den ausdauernden Schlägern nachträglich dämmern läßt, wen sie vor sich haben. Sie erschrecken, bitten um Verzeihung und erhalten Pardon.

Dies ist ein durchgehender Zug der Martinsschriften: auch gegenüber dem eigenen Klerus verzichtet Martin, selbst bei andauernder Insubordination, auf jegliche Bestrafung – und das, obwohl er hier eigentlich die bischöfliche Disziplinargewalt hätte ausspielen können und müssen⁵⁷. Briccius etwa vermag seinen alten Lehrer ungestraft zu

52 GANSHOF, Saint Martin (wie Anm. 51), 217–222 (mit den entsprechenden Quellenangaben) führt sechs Beispiele an.

53 Siehe dazu VAN DAM, Images (wie Anm. 45), 4, sowie STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 353, die auch darauf hinweist, Martins Fehlschlag bei seinem Engagement für Priscillian und seine Anhänger zeige deutlich die Grenzen seines Einflusses am Hofe: Priscillian wird hingerichtet, der Erfolg des Martin'schen Einsatzes für zwei hohe Funktionäre Gratians – ebenfalls gegenüber dem Usurpator Maximus – bleibt im Dunkeln, und im Falle Valentinians wird bereits der bloße Zugang zum Kaiser, durch ein Wunder bewirkt, als Erfolg gefeiert.

54 Vita Martini 10, 2; vgl. VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 4.

55 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 3. – Vgl. STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 351f., sowie Guy-Marie OURY, Saint Martin de Tours. L'homme au manteau partagé, Chambray-les Tours 1987, 92. – Im übrigen wird Martin nicht nur als Bischof – hier ja nur versehentlich – körperlich mißhandelt; als Wanderasket, der entschieden gegen den Arianismus auf den Plan trat, war er zuvor bereits mehrmals aus Städten ausgewiesen oder eher vertrieben worden, wobei mindestens einmal auch die Prügelstrafe an ihm vollzogen wurde; Vita Martini 6, 4 (Auspeitschung und Ausweisung aus einer illyrischen Stadt; ebenfalls nach vorheriger Demütigung – *multisque adfectum iniuriis* –, Vertreibung aus Mailand – und dies alles jeweils auf Veranlassung des Ortsbischofs!). Martin wird von Sulpicius also allgemein als Dulder charakterisiert, in einer Art und Weise, die in anderen westlichen Viten m. W. keine Parallele kennt.

56 Und dies nicht einmal für untergeordnete Beamte, die auf äußere Rangabzeichen und generell auf Statuserkennung geschulte Augen besaßen, da sie sich in einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft Fehlwahrnehmungen kaum erlauben konnten und daher ihrer Sache sehr sicher sein mußten.

57 Sulpicius charakterisiert dies ausdrücklich, in der abschließenden Würdigung am Ende der Vita, als generelle Verhaltensweise Martins (Vita Martini 26, 5): »Er hatte sich ja bei allen Beleidigungen

schmähen und sogar dennoch in der Hierarchie des Klerus weiter aufzusteigen⁵⁸. Der Heilige nimmt die ihm qua Amt gegebene Macht nicht in Anspruch; hier, wo er sich eigentlich leicht durchsetzen könnte, zeigt er seine *humilitas*. Seinem Verhalten fehlen alle herrschaftlichen Züge.

Auch als Bischof handelt Martin eher wie ein charismatischer Asket. Dies zeigt sich etwa, als ein falscher Prophet namens Anatolius auf den Plan tritt⁵⁹. Diesem gegenüber beruft sich Martin nicht auf die Autorität des Amtes, wie dies 200 Jahre später Gregor von Tours in ähnlicher Lage tun wird⁶⁰. Er begibt sich vielmehr auf dieselbe Ebene mit dem Scharlatan und kämpft allein mit spirituellen Mitteln⁶¹.

Eine solche Haltung fand wenig Verständnis und Nachahmung: Schon in der Ambrosiusvita, also der zeitlich nächstfolgenden westlichen Vita, nehmen Strafwunder – die in Sulpicius' Martinsschriften noch gänzlich fehlten⁶² – einen breiten Raum ein⁶³. Bereits das Nichterscheinen zu einer anberaumten theologischen Disputation mit dem Mailänder Bischof zeitigte fatale Folgen: die säumigen Häretiker erteilte umgehend der Tod!⁶⁴

Und auch in Gallien erschien gut 60 Jahre nach Martins Tod sein Verzicht auf Machtausübung gegen widerspenstige Kleriker nicht mehr so recht verständlich und akzeptabel. Paulinus von Périgueux, der Sulpicius' Martinsschriften in Versform brachte,

eine solche Geduld zur Gewohnheit gemacht, daß er, obwohl Bischof, selbst von niederen Klerikern, ohne zu strafen, Beleidigungen hinnahm; keinen entsetzte er deshalb je seines Amtes, noch schloß er einen, soviel an ihm lag, von seiner Liebe aus« (*Tantum quippe adversum omnes iniurias patientiam adsumpserat, ut, cum esset summus sacerdos, impune etiam ab infimis clericis laederetur, nec propter id eos aut loco umquam amoverit aut a sua, quantum in ipso fuit, caritate reppulerit*).

58 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 15 und dabei besonders folgende Passage (3, 15, 7), nach einem ersten, schweren Angriff Brictius' auf Martin, den dieser mit stoischer Ruhe ertragen hatte: »In der Folgezeit wurden demselben Brictio bei Martinus oft viele und schwere Vergehen zur Last gelegt; trotzdem ließ er sich nicht dazu bestimmen, ihn der priesterlichen Würde zu berauben, um nicht den Anschein zu erwecken, als ahnde er dabei die ihm zugefügten Unbilden [...]« (*exinde cum idem Brictio multis apud eum magnisque criminibus persaepe premeretur, cogi non potuit ut eum a presbyterio submoveret, ne suam persequi videretur iniuriam [...]*). Vgl. OURY, Saint Martin (wie Anm. 55), 96. Brictius wurde bekanntlich direkter Nachfolger Martins als Bischof von Tours, war aber – anders als Martin – vor seiner Wahl kein weitgehend unbeschriebenes Blatt gewesen, sondern hatte bis dahin offenbar die klerikale Karriereleiter Sprosse für Sprosse erklimmen.

59 Vita Martini 23, 5, 10f.

60 Gregor von Tours, Liber historiarum 9, 6 und 10, 25. Text und Übersetzung zitiere ich im folgenden nach der Ausgabe von Wilhelm von GIESEBRECHT, neu bearbeitet von Rudolf BUCHNER: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten. Bd. 1: Buch 1–5, Darmstadt 1955; Bd. 2: Buch 6–10, Darmstadt 1972. Gregor und andere Bischöfe seiner Zeit (Aurelius von Velay, Ragnemod von Paris) setzten in den genannten Fällen ohne weiteres ihren Erzwingungsstab und die qua Amt gegebenen Machtmittel ein, um solche Subjekte zur Raison und zum Schweigen zu bringen.

61 Zur Deutung dieser Episode und dem Verzicht Martins auf Ausspielen seines Status' und seiner (Amts-)Autorität siehe Philip ROUSSEAU, Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian, Oxford, 1978, 155: »It was a confrontation of equals, in a sense; of the true and false ascetic: neither party claiming the advantage of status; each making a bid for spiritual leadership. All that distinguished them was insight and inspiration.«

62 Dies stach Sherry L. REAMES, Saint Martin of Tours in the »Legenda Aurea« and before, in: Viator 12, 1981, 131–164, ins Auge (135): »There are no miracles of vengeance [...]«

63 MOHRMANN, Frühchristliche Bischofsviten (wie Anm. 2), 316–318, zählt immerhin fünf solcher Strafwunder in der Vita des Mailänder Bischofs und kommentiert dies folgendermaßen (S. 316): »[...] auf irgendeine Verletzung der bischöflichen Autorität folgt sofort eine, bisweilen scheußliche Strafe.«

64 Vita Ambrosii 17.

ließ die Geschichte von Brictius, der Martin offen angegriffen und verhöhnt hatte, kurzerhand wegfallen⁶⁵. Noch einmal hundert Jahre später deutet Gregor nachträglich die zeitweise Vertreibung des Brictius – der zu diesem Zeitpunkt bereits mehr als drei Jahrzehnte Bischof war – aus Tours um das Jahr 430 herum als späte Strafe für solche Unbotmäßigkeit und läßt dies Martin selbst noch zu Lebzeiten seinem Kritiker und Nachfolger Brictius als Prophezeiung verkünden⁶⁶. Gregor lieferte so gewissermaßen die Straf wunder nach, die der *sulpicische* Martin – für den Geschmack einer späteren Zeit – zu wirken versäumt hatte.

Die geschilderte Ambivalenz in Martins Verhalten erinnert in manchem an einen Asketen und Bischof, der rund 200 Jahre später in Kleinasien lebte: Theodor von Sykeon, mit Beinamen der Wundertäter († 613)⁶⁷. Er hatte sich zunächst als Eremit und dann als Archimandrit eines von ihm selbst gegründeten Klosters hervorgetan, ehe er zum Bischof von Anastasioupolis in Galatien gewählt wurde – mit breiter Unterstützung der Bevölkerung und der Honoratioren der Stadt, wie die *Vita* zu berichten weiß⁶⁸. Die *Vita* wird nicht müde, von seinen Kontakten zu hohen und höchsten weltlichen wie geistlichen Würdenträgern zu berichten: Patrizier, Hofleute, mehrere Kaiser und ihre Familien, der Patriarch von Konstantinopel⁶⁹. Alle wollten seinen Rat und seinen Beistand bei Gott. Aber zugleich berichtet die *Vita* freimütig von Theodors Problemen mit dem Klerus seines Bistums und der Verwaltung des Kirchenguts sowie zunehmender Vorwürfe und Unzufriedenheit mit der bischöflichen Amtsführung⁷⁰. Theodor gab daraufhin bald seinen Bischofssitz auf⁷¹ – ohne großes Bedauern, ja sogar durchaus gerne⁷², denn als Charismatiker reinsten Wassers war er allem Institutionalisierten abhold. Er genoß aber weiterhin unverändert hohes Ansehen in Konstantinopel: sein Scheitern im Amt änderte daran nichts⁷³. Nun konnte er wieder voll und ganz als Asket leben, der er die ganze Zeit über im Grunde geblieben war.

65 VAN DAM, *Images* (wie Anm. 45), 5 mit Anm. 26. – Zu Paulinus und seiner *Versvita* siehe auch Raymond VAN DAM, *Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours*, in: *Francia* 5, 1986, 567–573.

66 Gregor von Tours, *Liber historiarum* 2, 1.

67 Edition der griechischen *Vita* Theodori bei Th. IOANNU in: *Mnemeia Hagiologica*, Venedig 1884, 361–495; in (gekürzter) englischer Übersetzung zugänglich bei Elizabeth DAWES/Norman H. BAYNES, *Three Byzantine saints*, Oxford 1948, 88–192.

68 *Vita* Theodori 58.

69 Z.B. *Vita* Theodori 54; 120; 133–136.

70 Ebd., 76–78.

71 Ebd., 79.

72 Die *Vita* betont denn auch – damit bereits kurz nach dem Bericht über seine Wahl einsetzend – sein Bedürfnis nach Aufgabe der bischöflichen Pflichten, die ihm wahres Asketentum so erschwerten; vgl. z.B. *Vita* Theodori 75. Dies ist nicht einfach exkulpatorisch aufzufassen, als Versuch seines Hagiographen, Theodor gegen den Vorwurf der Unfähigkeit im Amt indirekt in Schutz zu nehmen. Denn der Verfasser der *Vita*, ein Schüler Theodors namens Gregor, schildert freimütig und ausführlich die betreffenden Vorwürfe, ohne sie zu entkräften. Hauptkritikpunkt war, daß Theodor einem Angehörigen der städtischen Führungsschicht die Verwaltung kircheneigener Ländereien anvertraut und damit offenbar den Bock zum Gärtner gemacht hatte, ein Mißstand, den Theodor aber auch nicht abstellen konnte, als er endlich auf ihn aufmerksam geworden war; siehe *Vita* Theodori 76.

73 *Vita* Theodori 82, also kurz nach der in Kapitel 79 berichteten Aufgabe des Amts wird Theodor von Kaiser, Patriarch und Senat von Konstantinopel gebeten, in die Hauptstadt zu kommen, um ihnen die Gnade des Herrn zu erwirken. Dort erhält er hohe Ehren und eine weitere besondere Auszeichnung: die von ihm gegründeten Klöster wurden der Gewalt des Diözesanbischofs entzogen und direkt dem Patriarchen und seiner Aufsicht unterstellt.

Grenzen der Aussagekraft von Bischofsviten unter nicht-hagiographischen Gesichtspunkten

Die Vita Martini weist also – wie der wiederholte Vergleich mit den Viten des Ambrosius und Augustinus zeigte – große Lücken auf, was viele Bereiche bischöflicher Tätigkeit betrifft. Über die bisherigen Beispiele hinaus ließen sich leicht noch weitere Punkte anführen. Doch aus methodischen Erwägungen scheint es geboten, die Prämissen unseres bisherigen Vorgehens zu überprüfen:

Erstens sind wir faktisch davon ausgegangen, Viten seien problemlos unmittelbar miteinander zu vergleichen: jede Vita habe also, wenn nicht mehr oder weniger denselben Aufbau gehabt, so zumindest thematisch dieselben Elemente abgehandelt. Wäre dem so, ließe sich ja zweitens – bei aller grundsätzlichen Problematik von e-silentionsschlüssen – einigermaßen zuverlässig behaupten: Werden bestimmte Tätigkeitsfelder nicht geschildert, hat der betreffende Heilige sie offensichtlich tatsächlich nicht beachtet oder zumindest stark vernachlässigt.

Dennoch: Die bisherigen Ergebnisse stellen nur einen Teil der Wahrheit dar. Denn auf der anderen Seite läßt sich feststellen, daß besonders die Ambrosiusvita mitunter ebenfalls überraschende Lücken aufweist – dann nämlich, wenn man sie mit den hier reichlich sprudelnden Zusatzquellen (Briefe, Sermones, literarische und historische Werke) konfrontiert und kontrastiert. Belege für die Verkürzungen, die die jeweilige Perspektive des Hagiographen mit sich bringt, werden bei anderen Bischöfen, die Gegenstand einer Vita geworden sind, deutlicher als bei Martin. Für Ambrosius und Augustinus beispielsweise liegt nämlich reichliche zeitgenössische Parallelüberlieferung vor, so daß wir für eine Rekonstruktion ihrer bischöflichen Tätigkeit nicht (so) ausschließlich auf die Vita selbst angewiesen sind wie im Falle Martins. Dabei zeigt sich: wichtige Tätigkeitsbereiche, die in der Realität Aufmerksamkeit und Zeit eines Bischofs wesentlich beanspruchten und auch von ihrer sachlichen Relevanz her zu den Kernaufgaben zählen, können in der hagiographischen Darstellung seines Lebens und Wirkens einfach wegfallen. In besonderem Maße trifft dies auf die Vita Ambrosii zu:

- Ambrosius' Konzilstätigkeit wird in seiner Vita (nahezu) völlig übergangen. Und dies, obwohl sie von Umfang und Wirkung her äußerst bedeutsam war, im Hinblick auf seine eigene Karriere und sein Ansehen als Bischof ebenso wie für die (West)Kirche im Ganzen⁷⁴. Da wäre zum einen das Auftreten des jungen, eben erst Bischof gewordenen Ambrosius gegenüber dem (An)Führer der arianischen Partei im Westen, Bischof Palladius, auf dem Konzil von Aquileja 381 anzuführen gewesen, wo sich Ambrosius gleichsam die ersten Spuren verdiente; desweiteren das Konzil von Turin im Jahre 398, das Ambrosius' enormes Ansehen und Prestige innerhalb der West-Kirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts belegt: Vorübergehend vermochte Ambrosius sogar den Bischof von Rom in den Hintergrund zu drängen. Nichts davon findet sich aber in der Vita. Gerade weil der Mailänder Bischof durchaus als »Reichsbischof« geschildert wird, überrascht um so mehr, daß dieser wichtige Aspekt dort nicht berücksichtigt wird.

74 HOSTER, Heiligenviten (wie Anm. 2), 126, hält es für »äußerst sonderbar, daß er (d.h. Paulinus, Anm. d. Vf.) die überragende Stellung des Ambrosius auf den vielen Synoden, die unter seiner Leitung standen, nicht erwähnt.« Dies steht beispielsweise in scharfem Kontrast zu der – allerdings über hundert Jahre späteren – Vita des Caesarius von Arles, in der Bischofsversammlungen einen hohen Stellenwert erhalten.

- Ambrosius' Tätigkeit als Richter wird in der Vita nicht erwähnt; aus seinen eigenen Briefen geht aber deutlich hervor, daß er die *episcopalis audientia* sehr wohl ausübte und dieses Rechtsinstitut ernst nahm.
- Ambrosius hatte nahe Mailand ein Kloster gegründet. Auch dies ist uns nicht durch seine Vita bekannt; man erfährt es vielmehr durch Augustinus⁷⁵.

Andererseits gibt es auch ein Indiz dafür, daß sich doch schon bald eine gewisse allgemeine Erwartungshaltung bezüglich dessen ausgebildet hatte, was in der Vita eines Bischofs abzuhandeln war: eine Art Katalog von Themen, die erwähnt werden mußten. Possidius fühlt sich jedenfalls verpflichtet, auf die Kirchenbautätigkeit seines Helden Augustinus kurz einzugehen – und dies, obwohl er in diesem Punkt eigentlich gar nichts zu berichten hat, sondern sich mehr oder weniger mit der Feststellung bescheiden muß, daß Augustinus selbst keine Kirchen errichten ließ (wohl aber den Kirchenbau anderer zuließ bzw. förderte!). Warum war dies zu erwähnen notwendig, wenn nicht deshalb, weil solche Aktivität inzwischen einfach zum Bild eines Bischofs gehörte?

Aufgrund dieser Betrachtungen ergibt sich mit Gewißheit, was zuvor schon eine plausible Vermutung war: nicht alle Auslassungen der Martinsvita berechnen automatisch zur Folgerung, daß Martin von Tours in entsprechenden Bereichen tatsächlich nicht tätig geworden ist. Das zu Beginn entworfene, sich aus Sulpicius' Martinsschriften ergebende Bild von Martins Episkopat muß also mit Vorsicht betrachtet werden; zur grundsätzlichen Revision besteht m.E. dennoch kein Anlaß. Dafür sprechen zwei Gründe:

Zum einen die enorme Häufung solcher Lücken und Blindstellen in der Vita Martini, verglichen mit den Viten des Ambrosius und Augustinus. Zum anderen sind auf jeden Fall solche Passagen höchst aussagekräftig, in denen en passant Martins Einstellung zu bestimmten bischöflichen Aufgabenbereichen – konkret seine Vernachlässigung einiger Tätigkeiten – angedeutet wird⁷⁶. Für letzteres zwei Beispiele:

1. Zu Beginn des zweiten Dialogs schildert Sulpicius vorrangig eine zweite Mantelgabe des Heiligen an einen Armen, daneben auch die dabei zutage tretende Insubordination seines Archidiakons⁷⁷. Doch daß Martin selbst dann, wenn er in Erfüllung seiner liturgischen Pflichten in die Stadt kam und in der Kirche weilte, weder Besucher empfing noch Streitfälle schlichtete, gehört nicht zum Kern der Geschichte, sondern ist eine beiläufige und gerade darum wertvolle Information.
2. Bei der Erzählung von Martins Begegnung mit dem Comes Avitianus⁷⁸ wird deutlich, daß Martin den staatlichen Amtsträger nicht etwa in der Stadt erwartet hatte, um ihn dort zu empfangen und mit ihm geschäftsmäßig anstehende Probleme zu erörtern. Nein, erst nächtens schleicht er sich in die Stadt⁷⁹ und verschafft sich auf wundersame Weise Einlaß und Zutritt.

⁷⁵ Augustinus, *Confessiones* 6, 15.

⁷⁶ D.h. wo diese nicht im Zentrum der Erzählung stehen – und somit auch nicht dem maximistischen Diskurs zuzurechnen sind.

⁷⁷ Sulpicius Severus, *Dialogi* 2, 1.

⁷⁸ Sulpicius Severus, *Dialogi* 3, 4.

⁷⁹ Vgl. dazu PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 69.

Die Martinsschriften des Sulpicius im Vergleich mit der Vita Germani

Die Vita Germani bietet eine besonders gute Basis für einen systematischen Vergleich: Beide Viten sind etwa gleich lang, in beiden Fällen gibt es kaum Parallelüberlieferung, beide Bischöfe hatten ein relativ unbedeutendes Bistum im Norden Galliens inne – und ganz offensichtlich hat sich Constantius, der Verfasser der Vita Germani, in starkem Maße an der Martinsvita des Sulpicius Severus orientiert! Gut 80 Jahre nach Martins Tod, 30 Jahre nach dem Tod seines eigenen Helden, beschrieb Constantius das Leben des Germanus, Bischof von Auxerre in den Jahren 415/418 bis 445/448⁸⁰. Er lehnte sich dabei strukturell und kompositorisch eng an die Martinsvita an⁸¹. Viele Wunder des Germanus ähneln frappierend denen des berühmten Vorgängers, wirken wie leicht abgewandelte Zitate⁸². Auch Germanus richtete kurz nach Amtsantritt nahe der Stadt eine Gemeinschaft von Mönchen ein⁸³. Germanus wird, genau wie Martin, als rastlos Reisender geschildert, ständig auf dem Sprung – sei es, um in England zu missionieren, sei es, um Abtrünnige zum rechten Glauben zurückzuführen⁸⁴. Die rege und wortgewaltige Predigtstätigkeit des Germanus wird gelegentlich erwähnt⁸⁵, ebenso, daß er seinen liturgischen Pflichten nachkam⁸⁶. Vor allem aber wirkte Germanus wie vor ihm Martin in ganz Gallien Wunder, heilte Kranke und trieb Dämonen aus⁸⁷. Was Zahl und Art der Wunder betrifft, steht der gebildete Aristokrat Germanus dem Ex-Soldaten und Asketen Martin kaum nach. Insoweit besteht also *große Gemeinsamkeit* zwischen den beiden Viten.

Angesichts dieser engen Verwandtschaft besitzen die *Unterschiede*, denen wir uns nun zuwenden, um so stärkeres Gewicht.

80 Die maßgebliche Edition stammt von Wilhelm LEVISON in: MGH.SRM 7, 1920, 225–283. Auf diese stützt sich auch René BORJUS, Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre (SC 112), Paris 1965, nach dem ich hier zitiere; die deutsche Übersetzung erfolgt nach Karl Suso FRANK, Das Leben des Bischofs Germanus von Auxerre, in: Frühes Mönchtum (wie Anm. 1), 63–96. Die Daten der Germanus-Vita sind umstritten, vgl. dazu letztens Ralf SCHARF, Germanus von Auxerre – Chronologie seiner Vita, in: Francia 18,1, 1991, 1–19, der 445 als Todesdatum plausibel macht; die bisher überwiegend anerkannte Datierung seines Episkopats, etwa bei BORJUS, 208–210, sieht die Jahre 418 bzw. 448 als Anfangs- und Endpunkt, was hier aber nichts weiter zur Sache tut.

81 Zu Constantius, der Vita Germani und ihrer Orientierung an der Vita Martini siehe BORJUS, Constance (wie Anm. 80), 13–43 (besonders 31–38 u. 42), daneben auch HOSTER, Heiligenviten (wie Anm. 2), 152, und VON DER NAHMER, Martin von Tours (wie Anm. 21), 24. – Die Parallele geht noch weiter: Beide Viten wurden häufig abgeschrieben, waren also weithin bekannt und verbreitet; auch die – wiederholte – Versifizierung beider Viten belegt ihre große Resonanz und Popularität; vgl. dazu VAN DAM, Images (wie Anm. 45), 1 Anm. 2, sowie Wilhelm LEVISON, Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte, in: NA 29, 1904, 95–175, hier 146 u. 163.

82 So LEVISON, Germanus (wie Anm. 81), hier 114–117, mit detaillierter Erörterung einiger Beispiele, die nicht nur sprachliche Verwandtschaft, ja geradezu Abhängigkeit, sondern auch sachliche Übereinstimmungen der Germanusvita mit der Vita Martini erweisen. Zu Germanus siehe ferner Nora K. CHADWICK, Poetry and Letters in Early Christian Gaul, London 1955, 240–274. – Wilhelm GESSEL, Germanus von Auxerre (um 378 bis 448). Die Vita des Konstantius von Lyon als homiletische Paränese in hagiographischer Form, in: RQ 65, 1970, 1–14. – VAN DAM, Leadership (wie Anm. 45), 141–150.

83 Vita Germani 6; es handelt sich um die Anfänge des Klosters der Heiligen Cosmas und Damian.

84 Vita Germani 12–16 bzw. 25–27.

85 Programmatisch-allgemein: Vita Germani 1 und 9; konkrete Beispiele: Vita Germani 10; 14; 23.

86 Vita Germani 7; 10.

87 Vita Germani 7–9; 15; 22; 29; 30.

1. Die Germanusvita nimmt, gemessen an den Martinsschriften in ihrer Gesamtheit, deutlich weniger Textvolumen in Anspruch. Dennoch aber bleibt hier noch genug Platz – und das ist der erste Unterschied – für eine *beträchtliche Ausweitung der Tätigkeitsbereiche* ihres Helden. Eine ganze Reihe von Aktivitäten des Germanus werden angeführt, denen bei Martin gar nichts gegenübersteht. Und einige Funktionen, die vordergründig beide wahrnehmen, üben sie doch in charakteristisch verschiedener Weise aus.
- Anders als Martin scheint sich Germanus um die *bischöfliche Schiedsgerichtsbarkeit* beziehungsweise Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen selbst gekümmert zu haben, auch wenn die Hinweise darauf recht allgemein gehalten und selten sind – und daher nicht überbewertet werden sollten⁸⁸. Im Zusammenhang mit seiner Wahl zum Bischof werden seine juristischen Kenntnisse und seine frühere Tätigkeit als Advokat erwähnt, die ihn darauf vorbereitet habe, auch als Bischof Gerechtigkeit zu üben⁸⁹. Bei seiner zweiten Englandreise wirkte er an der Verurteilung von Pelagianern mit und nahm diese anschließend in Gewahrsam, um sie ins Exil nach Gallien zu überführen⁹⁰.
- Im Bereich der *caritas* weiß die Germanusvita deutlich mehr zu berichten. Das Vermögen, über das er als Adliger verfügte, gab er beim Eintritt in das Bischofsamt auf und verteilte es an die Armen⁹¹. Das war Martin ob seiner geringeren Herkunft und Mittel nicht möglich; seine persönliche *caritas* freilich wird schon während seiner Zeit als Soldat gerühmt⁹². Die berühmte Mantelteilung zu Amiens⁹³ hat sich im kollektiven Gedächtnis des Abendlands bis heute bewahrt. Was aber die institutionalisierte *caritas* als bischöflichen Aufgabenbereich betrifft, scheint ihr Germanus deutlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet zu haben. Auch auf Reisen wurde er von einem Diakon begleitet, der den Almosensäckel stets zur Verfügung halten mußte. Und als dieser einmal heimlich weniger gab, als ihm befohlen war, wurde dieser Betrug wundersam enthüllt, was dem Diakon keinen geringen Schrecken bereitete⁹⁴. Martin hingegen glich eine vergleichbare Nachlässigkeit seines Diakons stillschweigend aus; überdies zeigte dieser auf Martins Tadel hin keine Zerknirschung, sondern nur Verärgerung und Verachtung für seinen Bischof⁹⁵. Viel wichtiger aber: Germanus

88 VAN DAM, Leadership (wie Anm. 45), 143.

89 Vita Germani 1.

90 Vita Germani 27: »Aufgrund des Urteils aller wurden die Urheber des Übels von der Insel verbannt und den Bischöfen übergeben (Anm. d. Vf.: Germanus war in Begleitung des Bischofs Lupus von Troyes in Britannien). Sie sollten sie aufs Festland bringen. So sollte das Land aus der Befreiung von ihnen, diese aber aus ihrer Buße Nutzen ziehen« (*omniumque sententia pravitatis auctores, expulsi insula, sacerdotibus addicuntur ad mediterranea deferendi ut et regio absolutione et illi emendatione fruerentur*).

91 Vita Germani 2: »Das Vermögen verteilte er den Armen [...]« (*substantia dispensatur in pauperes*).

92 Vita Martini 2, 8: »Er half bei schwerer Arbeit mit, unterstützte Arme, speiste Hungernde, kleidete Nackte, von seinem Kriegersold behielt er nur das für sich, was er für den täglichen Unterhalt brauchte« (*adsistere scilicet laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, vestire nudos, nihil sibi ex militiae stipendiis praeter cotidianum victum reservare*).

93 Vita Martini 3.

94 Vita Germani 33.

95 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 1, 8. Der Diakon hatte seinen Auftrag, einem Bettler Bekleidung zu kaufen nicht erfüllt, weshalb Martin dem Bettler sein eigenes Gewand überlassen und erst später den Kleriker an dessen Versäumnis erinnert hatte: »Jetzt endlich im Drange der Not, die Galle lief ihm schon über, holte der Kleriker eiligst aus einem nahen Laden ein bigerrisches, kurzes, rauhaariges Gewand für fünf Silberlinge und warf es Martin zornig vor die Füße [...]« (*tum de-*

- hatte keine Scheu davor, Geschenke anzunehmen⁹⁶, zweifellos um sie weiterzureichen. Denn solche Geschenke an Bischöfe wurden gewohnheitsmäßig caritativen Aufgaben zugeführt. Das Silbergefäß, das Germanus von der Kaiserin in Ravenna als Gastgeschenk erhielt, verwendete er für die Armen, die darin enthaltenen Speisen verteilte er unter seine Diener⁹⁷. Martin hingegen wollte seinen asketischen Habitus bewahren und nahm prinzipiell keine Geschenke an⁹⁸, obwohl er sie doch leicht hätte caritativen Zwecken zuführen können, wie es in späteren Viten oft begegnet⁹⁹. Nur einmal macht er eine Ausnahme, und da hat die Geschichte die Funktion, Martins Bedürfnislosigkeit zu zeigen, nicht seine *caritas*¹⁰⁰. Sonst aber lehnte er Geschenke ab, und wenn sie vom Kaiser persönlich gekommen wären.
- Für Martin ebenso wie für Germanus werden *Gefangenenbefreiungen* berichtet. Während Martin nur für die Freilassung der Gefangenen sorgte, sich um deren weiteres Schicksal aber nicht weiter kümmerte¹⁰¹, legt die Stelle der Vita Germani nahe, daß die von ihm Ausgelösten vielleicht in den Dienst der Kirche eintraten – ähnlich wie ehemalige Sklaven ihrem sie freilassenden Herrn verpflichtet blieben – und die Klientel des Bischofs vermehrten¹⁰². Für Caesarius von Arles ist im 6. Jahrhundert

mum clericus necessitate compulsus, iam felle commoto, e proximis tabernis bigerricam vestem, brevem adque hispidam, quinque conparatam argenteis rapit adque ante Martini pedes iratus exponit).
 96 So akzeptierte Germanus, als er den Prätorianerpräfekten in Arles besuchte, ohne Zögern angebotene Geschenke: »Er (d.h. der PPO Auxiliarius; Anm. d. Vf.) übergab Geschenke, bot seine Hilfe an und bat den heiligsten Mann doch anzunehmen, was er ihm aufdrängte. [...] Germanus nahm die Geschenke, die man ihm freiwillig spendete.« (Vita Germani 24; *Offert munera, ingerit beneficia, ambivitque a beatissimo viro ut dignaretur accipere quod querebat.* [...] *Acceptis itaque ex voluntate beneficiis.*)

97 Vita Germani 35.

98 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 5, 10: »Als Martinus schließlich (sc. vom Hof Kaiser Valentinians; Anm. d. Vf.) abreiste, bot er ihm viele Geschenke an. Der heilige Mann wies sie aber alle zurück, wie er ja immer treu seine Armut zu wahren suchte« (*postremo abeunti multa munera obtulit, quae vir beatus, ut semper, paupertatis suae custos cuncta reiecit*). Siehe auch Sulpicius Severus, Dialogi 3, 14, 5f.; Gregor von Tours (*de virtutibus sancti Martini* 4, 10) rühmt allerdings der Kirche von Tours den Besitz einer Untertasse nach, die einst Kaiser Maximus Martin zum Geschenk gemacht habe. Da diese nicht erhalten ist, ist unklar, ob sie wirklich auf das 4. Jahrhundert zurückging oder nur später in anachronistischer Weise mit Martin verbunden wurde; vgl. dazu STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 152. – PIETRI, La ville (wie Anm. 2), 72. Sulpicius' ausdrückliche Angabe, Martin habe solche Präsente nie angenommen, ist vielleicht nicht auf die Goldwaage zu legen; zumal das Geschenk des später gestürzten und als Usurpator verdamnten Maximus zu übergehen, mochte in jedem Fall angeraten scheinen.

99 Diesen Unterschied hebt m.E. zurecht auch DEVAILLY, Martin de Tours (wie Anm. 28), 43, hervor: »Son mépris de toute politique monumentale allait jusqu'à lui faire refuser les dons faits dans ce but ou à les détourner pour secourir quelque misère.«

100 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 14, 6. – Vgl. STANCLIFFE, St. Martin (wie Anm. 2), 321f. Diese Ausnahme betraf eine heilige Jungfrau solch untadeligen Lebenswandels und guten Rufes, daß deren Geschenk anzunehmen selbst Martin als Ehre und Auszeichnung betrachtete; vgl. Dialogi 2, 12, 6.

101 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 4, 7: »Nachdem der Heilige weggegangen war (zuvor hatte er dem Comes Avitianus die nachfolgend genannte Maßnahme abgetrotzt; Anm. d. Vf.), rief Avitianus seine Beamten zusammen, befahl, alle Gefangenen freizulassen und reiste bald nachher selbst ab« (*post discessum autem sancti advocat officiales suos, iubet omnes custodias relaxari et mox ipse proficiscitur*).

102 Vita Germani 36. »Die Schar der Gefangenen zog unter großartigem, frommem Geleit einher und wurde in den Schoß der Kirche, die sich freute, geführt« (*et praecedente pietatis triumpho turba*

- diese Praxis in großem Maßstab überliefert und ein wichtiges Instrument seiner Macht gewesen, wie William Klingshirn herausgearbeitet hat¹⁰³.
- Beide Heilige hatten *Kontakt zu hohen Amtsträgern* und reisten in die kaiserliche Residenz bzw. zum Prätorianerpräfekten, um – wie ihre Hagiographen behaupten – bestimmte Gunsterweise mehr zu fordern bzw. aufgedrängt zu bekommen als sie zu erbitten¹⁰⁴. Bei Martin scheinen solche Kontakte zur weltlichen Gewalt den Charakter des Außerordentlichen, Irregulären nie ganz verloren zu haben. Vor allem aber scheint Martin solche Beziehungen nicht gepflegt und genutzt zu haben, um sie gezielt und kontinuierlich für die Interessen der Stadt Tours und ihrer Bewohner einzusetzen. Sulpicius berichtet, Martin habe sich geweigert, der Bitte eines ihm durchaus wohlgesonnenen, gut christlichen Präfekten zu entsprechen, der auf Durchreise im Kloster empfangen zu werden wünschte. Anders als Ambrosius – so Sulpicius' deutlicher Seitenhieb – habe Martin solche Treffen abgelehnt, »damit sich dabei ja nicht Stolz und Eitelkeit einschleichen könne«¹⁰⁵. Martin versuchte von Maximus die Begnadigung Priscillians und seiner Anhänger zu erreichen oder verwendete sich beim Usurpator für treue Vasallen des alten toten Kaisers Gratian. Wir können nur mutmaßen, wer Martin zu diesen Missionen veranlaßte – die Einwohner von Tours waren es sicher nicht. Ihre Interessen wurden davon nicht berührt. Germanus hingegen war von seiner Stadt förmlich damit beauftragt worden, sich bei Hofe für eine Linderung der neuen, überhöhten Steuerforderungen einzusetzen. »Er war ja gewöhnlich ihr [d.h. der Stadt Auxerre; Anm. d. Vf.] Beschützer, sowohl bei der göttlichen Majestät als auch in den Bedrängnissen der Welt«¹⁰⁶. In einem zweiten Falle war er in diplomatischer Mission beim Kaiser und versuchte auf Bitten einer Gesandtschaft der Armorikaner, einen Friedensvertrag zu vermitteln¹⁰⁷.
 - Nun ist behauptet worden, dieser Unterschied – das mehr den staatlich-politischen Bereich berührende Wirken des Germanus – ließe sich auf die Änderung der politischen Großwetterlage vom 4. zum 5. Jahrhundert zurückführen¹⁰⁸. Die Invasionen

miserorum gremio ecclesiae gaudentis infertur).

103 William E. KLINGSHIRN, Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-Roman Gaul, in: *Journal of Roman Studies* 75, 1985, 183–203.

104 Für Martin s.o. Anm. 50; für Germanus: *Vita Germani* 24.

105 Sulpicius Severus, *Dialogi* 1, 25, 6f. Die ganze Passage lautet: » Er (d.h. der Präfekt Vincentius; Anm. d. Vf.) folgte hierin dem Beispiel des heiligen Bischofs Ambrosius, der damals, wie es hieß, hin und wieder Konsuln und Präfekten zur Tafel lud. Indes, der heilige Mann, dessen Geist auf Höheres gerichtet war, lehnte ab, damit sich ja nicht Eitelkeit und Stolz einschleichen könne« (*in quo quidem exemplum beati Ambrosii episcopi praeferebat, qui eo tempore consules et praefectos subinde pascere ferebatur – sed virum altioris ingenii, ne qua ex hoc vanitas adque inflatio obreperet, noluisse*). Dieser kontrastierende Vergleich, die Gegenüberstellung von Martins (tadellosem) und Ambrosius' (fragwürdigem) Verhalten, gewinnt dadurch noch an Bedeutung und Brisanz, daß Vincentius anscheinend auch zu denen zählte, die regen und engen Kontakt zu Ambrosius pflegten. Zu Vincentius: PIETRI, *La ville* (wie Anm. 2), 77f. Anm. 246, mit weiterführenden Hinweisen. Überhaupt fällt auf, daß Sulpicius Ambrosius, einen der wenigen Bischöfe unter Martins Zeitgenossen, mit denen er auf vertrautem Fuße stand (jedenfalls laut späteren Quellen, v.a. Gregor von Tours), nur einmal, eben an dieser Stelle erwähnt – und das ausgerechnet als Negativbeispiel, von dem sich sein Held Martin vorteilhaft abhebt.

106 *Vita Germani* 19: *quam et apud maiestatem divinam et inter mundi procillas servare consueverat*.

107 *Vita Germani* 28 und die folgenden Kapitel, v.a. Kapitel 40. Auf jener Reise verstarb Germanus in Italien.

108 Darauf hebt VAN DAM, *Leadership* (wie Anm. 45), 147–150, ab.

- sowie der Verfall der staatlichen und städtischen Instanzen hätten die stärkere Aktivität des Bischofs in diesem Bereich erst möglich gemacht beziehungsweise nahegelegt. Für diplomatische Missionen als Unterhändler oder Vermittler von Friedensangeboten mag das zutreffen; ebenso für Germanus' Mitwirkung am sogenannten »Hallelujah-Sieg«¹⁰⁹, bei dem er als Führer einer Armee in Britannien die Sachsen und Pikten ohne Kampf in die Flucht geschlagen haben soll.
- Doch zumindest Steuererleichterungen waren schon im 4. Jahrhundert immer ein Thema – auch in Gallien und auch für Bischöfe. Dies zeigt der Fall des Illidius, Bischof von Clermont und Zeitgenosse Martins. Er erreichte Mitte der 380er Jahre – bei demselben Kaiser Maximus, bei dem Martin mehrmals vorstellig wurde –, daß seine Stadt künftig die leichter zu erbringende Geldsteuer anstelle einer Naturalsteuer entrichten durfte¹¹⁰. Und wie Martin war auch Illidius nicht besonders hoher sozialer Herkunft, konnte also nicht – wie bei Germanus sicher der Fall – Verbindungen und Beziehungen zu staatlichen Kreisen nutzen, die früheren Ursprungs waren und nicht aus dem Bischofsamt selbst erwachsen sein mochten¹¹¹.

2. Der zweite fundamentale Unterschied zwischen Martin- und Germanus(-Vita) liegt in ihrer jeweiligen *humilitas*-Konzeption und der verschiedenartigen Einstellung zu bischöflicher *dignitas* und Repräsentation. Bernhard Jussen hat in einem grundlegenden Aufsatz¹¹² aufgezeigt, welche bedeutende Rolle die Spannung zwischen Askese und *dignitas* im Konflikt um das Bild des Bischofs spielte. Martins Bischofskollegen polemisierten gegen seine asketische Haartracht und Kleidung¹¹³. Bischof geworden, ergänzte Martin seine Symbolpalette der Enthaltensamkeit und Bescheidenheit unverdrossen noch um den Schemel. Auf der Cathedra, dem bischöflichen Thron, nahm er niemals Platz; wenn er sich überhaupt einmal setzte – was er in der Kirche nie tat –, dann auf einen Schemel, wie ihn Diener benutzten¹¹⁴. Verfechter einer anderen Auffassung vom Bischofsamt kleideten sich demgegenüber demonstrativ herrschaftlich, und legten sich andere Attribute zu, die für Adlige typisch waren. Einer von diesen war Brictius: Einst war er sogar Schüler des Martinus, doch parallel zu seinem Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie, ließ er die Askese zunehmend aus seiner persönlichen Lebensführung verschwinden¹¹⁵. Demgegenüber bietet die Germanusvita das Bild eines Bischofs, der, von Geburt her adlig, asketische Lebensfüh-

109 Vita Germani 18; der Begriff stammt von LEVISON, Germanus (wie Anm. 81), 123.

110 Gregor von Tours, Vitae patrum II (Illidius), 1 (MGH.SRM I, 1884, 669).

111 Gregor – aufgrund seiner Herkunft aus der Auvergne gerade für Clermont ein zuverlässiger, gut unterrichteter Gewährsmann – weiß hier nichts über hohe soziale Herkunft zu berichten, die er in seinen hagiographischen Vitensammlungen sonst anzugeben nie versäumt.

112 Bernhard JUSSEN, Über »Bischofsherrschaften« und die Prozeduren politisch-sozialer Umordnung in Gallien zwischen »Antike« und »Mittelalter«, in: HZ 259, 1995, 673–718.

113 Anlässlich seiner Wahl zum Bischof, vgl. oben Anm. 1.

114 Sulpicius Severus, Dialogi 2, 1, 3f.: »Ich möchte hierbei nicht übergehen, daß er in der Sakristei sich niemals des Bischofsstuhles zum Sitzen bediente – in der Kirche sah ihn ja überhaupt niemand sitzen [...]. Martinus [...] saß auf einem ganz gewöhnlichen Stuhle, so wie ihn das Gesinde benützt, und wie er bei uns ungebildeten Galliern Tripezia, bei euch Schulgelehrten oder wenigstens bei dir, der du aus Griechenland kommst, Tripus heißt« (*illud non praeteribo, quod in secretario sedens numquam cathedra usus est: nam in ecclesia nemo umquam illum sedere conspexit, [...] sedentem [...] Martinum in sellula rusticana, ut sunt istae in usibus servulorum, quas nos rustici Galli tripeccias, vos scholastici aut certe tu, qui de Graecia venis, tripodas nuncupatis*).

115 Sulpicius Severus, Dialogi 3, 15. Eventuell ist auch in der allgemein gehaltenen, scheinbar eher auf die Zustände im Osten abzielenden Kritik in Dialogi 1, 21 eine Spitze gegen Brictius zu sehen.

rung mit *dignitas* und *nobilitas* zu vereinbaren wußte. Constantius wird nicht müde, die asketischen Leistungen seines Helden zu preisen. Germanus' Schlafstätte bestand aus behauenen, mit Asche bestreuten Brettern und übertraf so selbst mönchische Vorschriften¹¹⁶. Auch seine Kleidung war völlig anspruchslos; Germanus trug sie, bis sie in Fetzen vom Körper abfiel¹¹⁷. Dennoch geriet der Bischof deshalb – anders als Martin – offenbar nicht in Gefahr, verkannt und unerkannt zu bleiben – selbst nicht, wenn er in der Fremde war, wo ihn niemand vom Augenschein kannte. In Mailand etwa, obwohl »aus Demut gar eifrig darauf bedacht, unerkannt zu bleiben«¹¹⁸, wurde angeblich dennoch enthüllt, wer er war: »Wenngleich Germanus auch im ärmlichen Kleid erschien, er wurde doch an der Würde des Antlitzes erkannt. Da sie ihn nach Stand und Weihe fragten, leugnete er sie nicht«¹¹⁹. Der *nobilis* Germanus konnte der Askese pflegen ohne Gefahr zu laufen, dadurch nach außen hin *dignitas* zu verlieren oder weniger repräsentativ zu erscheinen. Sein Auftreten und die Außenwirkung waren dergestalt, daß der Bischof und *nobilis* stets erkennbar blieb. Und trotz aller demonstrativen *humilitas* beschreibt Constantius Germanus' Reisen nach Arles und Ravenna wie einen permanenten *adventus*, der seinem Helden bereitet wird¹²⁰. Einst war dieser Statthaltern und Kaisern vorbehalten, nun galt er dem Bischof. *Dignitas* und *nobilitas* auf der einen, Askese und *humilitas* auf der anderen Seite: bei Germanus wurden sie erfolgreich miteinander verbunden. Seine demonstrative *humilitas* kann (und soll wohl auch nicht!) die quasi-natürliche Autorität, die *auctoritas* und *dignitas* dessen verdecken, der sie übt. Die Askese des Germanus ist kein Angriff auf oder eine Negierung der sozialen Ordnung, wie dies bei Martin zumindest tendenziell der Fall war.

Fazit

Ausweislich der Martinsschriften des Sulpicius legte Martin offenbar geringen Wert auf bestimmte Funktionen seines Bischofsamtes. Die weltlich-administrative Seite vernachlässigte er weitgehend: Um Rechtsgeschäfte etwa kümmerte sich Martin anscheinend gar nicht, sondern überließ sie dem Kathedraiklerus von Tours. Nach seiner Wahl zum Bischof erfahren wir praktisch nichts mehr über seine Beziehung zur Stadt Tours und ihren Bewohnern. In Tours selbst ist Martin nicht als Bauherr in Erscheinung getreten. (Gute) Beziehungen zu hohen gallischen Adligen, auf überstädtischer Ebene, unterhielt Martin zwar; doch setzte er sie anscheinend nicht zu Nutz und Frommen seiner Bischofsstadt ein. Überhaupt verlautet von seinem Einsatz für die Stadt Tours selbst und ihre Interessen wenig: Martins (gescheiterte) Mission am Hofe etwa zielt vielmehr auf Priscillian und seine Anhänger. Sein dortiges entschiedenes Auftreten gegenüber Maximus, das persönlichen Mut und Courage erforderte, diente ebenso wenig dem Interesse

116 Vita Germani 4.

117 Ebd. Es versteht sich, daß der Heilige auch bei seiner Ernährung strengsten asketischen Ansprüchen genügte: siehe Vita Germani 3.

118 Vita Germani 31: *Et cum studiosissime sui agnitionem abiectio velaret [...]*.

119 Vita Germani 32: *Et licet habitu despicabilis videretur, vultus tamen dignitate cognoscitur. Consultus gradum aut ordinem non negavit*. Diese Episode ist natürlich in höchstem Maße verdächtig, ja unwahrscheinlich und dürfte sich allein hagiographischer Stilisierung verdanken; immerhin wird wohl die ostentative Askese schon Germanus selbst und seinem tatsächlichen Verhalten zu eigen gewesen sein.

120 Vita Germani 30; 35.

der Stadt Tours und ihrer Bewohner. Sulpicius zeigt Martin als Anti-Arianer (besonders vor Antritt des Episkopats) sowie als Vorkämpfer des Glaubens, der die Landbevölkerung missionierte und seine pastoralen Aufgaben dort sehr ernst nahm. Dafür war er bereit, sich notfalls sowohl mit Volk und Klerus von Tours als auch mit dem Kaiser anzulegen. Insofern war er sicher kein »schwacher« Bischof. Doch auffällig ist Martins generelle Scheu, Autorität auszuüben oder spezifisch bischöfliche, ihm qua Amt gegebene Machtmittel einzusetzen. Im gallischen Klerus hatte Martin zeitlebens einen schweren Stand, selbst wenn Sulpicius seine Isolation sogar noch übertrieben haben sollte, da er ihn so noch besser als Gegenmodell zum seiner Meinung nach verweltlichten Klerus dieser Zeit herausstellen konnte. Einziger positiver episkopaler Bezugspunkt ist für Sulpicius wie auch für den sulpicischen Martin Hilarius von Poitiers¹²¹; doch dies berührt noch die Zeit vor Martins Wahl zum Bischof.

In der Vita wird eine ganze Reihe von bischöflichen Tätigkeiten nicht angesprochen, die in den nahezu kontemporären Viten des Ambrosius und Augustinus zu beobachten sind oder dort sogar eine prominente Rolle spielen. Zwar ist zuzugeben, daß auch diese Viten bisweilen Blindstellen aufweisen, doch erklärt dies nicht ausreichend die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen Ambrosius und Augustinus (-Vita) auf der einen, Martin und seiner Vita auf der anderen Seite. Über alle bewußte Stilisierung seitens seines Biographen hinaus wich Martin in Ausübung seines Amtes tatsächlich von dem ab, was zu seiner Zeit auch in Gallien schon üblicherweise erwartet wurde. Dafür spricht auch, gleichsam im Vorgriff, der Widerstand der Nachbarbischöfe bei Martins Wahl zum Bischof und mehr noch die Wahl des Brictius, eines abtrünnigen Schülers und erklärten Gegners des Heiligen, zu Martins Nachfolger.

Ein abschließender, systematischer Vergleich mit der Germanus-Vita verdeutlicht dies. Gerade angesichts der unbestreitbaren strukturellen Verwandtschaft, ja der in manchem erkennbaren Imitation der Vita Martini führt uns die Vita Germani dies noch einmal klar vor Augen: der Martinsvita des Sulpicius als Musterbeispiel der neuen Gattung gehörte die Zukunft – der Konzeption bischöflicher Tätigkeit, die sie vermittelte und vertrat, hingegen nur sehr bedingt.

Folgende Veränderungen in Auffassung und Ausübung des bischöflichen Amtes zeigt die Vita Germani:

- a) eine Ausweitung bischöflicher Tätigkeiten
- b) Verstärkung und Intensivierung in Bereichen, um die sich prinzipiell auch Martin bereits kümmerte
- c) entschieden weltlichere und herrschaftlichere Auffassung des Bischofsamts (u.a. Eintreten für weltlich-profane Interessen seiner Stadt – Steuernachlaß! –; größeres Gewicht auf Repräsentation und *auctoritas*)

Wenn Germanus somit eine »glückliche Synthese von asketischer Strenge und bischöflicher Regententugend«¹²² verkörperte, so besaß Martin nur die erste der genannten Eigenschaften.

Soweit das Bild, das sich aus den beiden Viten ergibt – inwiefern es die historische Realität widerspiegelt und nicht den sorgfältig stilisierten Idealentwurf eines heiligen Bischofs seitens des jeweiligen Hagiographen, ist schwer zu beurteilen, geschweige denn

121 Dies geht aus Sulpicius einziger »nicht-martinischer« Schrift, der »Chronik« mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor; dort figurieren Hilarius und Martin als episkopales Traumduo, wohingegen alle anderen gallischen Bischöfe mehr oder weniger schlechte Noten erhalten, entweder aufgrund dogmatischer Verirrung oder zu enger Kooperation mit dem Staat in innerkirchlichen Angelegenheiten; siehe Sulpicius Severus, *Chronicon* 2, 39–51.

122 So GESSEL, Germanus (wie Anm. 82), 11.

zwingend nachzuweisen, da in beiden Fällen kaum Parallelüberlieferung zur Verfügung steht¹²³. Auf der Ebene der hagiographischen Bilder, also des maximischen Diskurses läßt sich jedenfalls eine deutliche Entwicklung feststellen, die nicht nur in der Vita Germani, sondern ebenso in anderen gallischen Viten des 5. und 6. Jahrhunderts zu greifen ist.

Die Konzeption bischöflicher Tätigkeit, die Sulpicius vermittelte und vertrat, ist also später eindeutig obsolet geworden – inwiefern sie bereits zu Martins bzw. Sulpicius' Lebzeiten obsolet war, ist freilich schwerer zu beurteilen. Das späte 4. und das beginnende 5. Jahrhundert waren eine Zeit, in der um die »Definition der Institution Bischof« noch gerungen wurde. Gerade für Gallien gilt dies, wo nur wenige Bischofssitze historisch verbürgt über die Zeit Constantin des Großen hinaus zurückverfolgt werden können und schon für das beginnende 4. oder gar das 3. Jahrhundert nachweisbar sind. Hier war es in besonderem Maße erst noch erforderlich, das Bischofsamt überhaupt in die städtische Gesellschaft zu implantieren. Die Zeitgenossen waren sich (noch) nicht einig über die Funktionen eines Bischofs, sie »waren sich nicht einig, welches Auftreten und welches Handeln eines Bischofs honorabel sein sollten und welches nicht«¹²⁴. In solch einer Situation konnte ein ortsfremder, (vergleichsweise) statusniedriger Ex-Soldat und Mönch wie Martin die Gemeinde durch Qualitäten für sich gewinnen, die für die meisten Bischöfe gerade umgekehrt ein Grund waren, den Kandidaten Martin vehement abzulehnen. All jene Elemente, die im Laufe des 5. Jahrhunderts dann genutzt und benutzt wurden, um die für lange Zeit charakteristisch gallische Interpretation des Bischofsamts durchzusetzen, fehlen bei Martin (fast) völlig oder spielen bei ihm (noch) keine große Rolle: Liturgie, *adventus*-Zeremoniell, Reliquienkult und Kult der Heiligen, insbesondere auch der der bischöflichen Vorgänger. Repräsentation, Administration, die Ausübung von Macht und Herrschaft, gar auch im weltlichen Bereich – das war nicht und wurde nie Martins Welt.

Der nächste Bischof von Tours, Briccius, war zwar – genauso wie Martins Vorgänger – wohl auch kein Curialer oder gar Angehöriger der Senatsaristokratie; immerhin aber ein Karrierekleriker, nicht ein wundersamer Asket und Eigenbrötler wie Martin. Auf Briccius folgte dann aber Perpetuus, und mit ihm begann in Tours die lange Reihe der Bischöfe, die dem Senatsadel oder mindestens der städtischen Nobilität entstammten und somit schon qua Geburt und Erziehung alle sozialen und habituellen Voraussetzungen mitbrachten, eine andere Konzeption des Bischofsamts durchzusetzen und auszufüllen. Eine solche Konzeption ist auch in der Vita Germani klar zu fassen und herrschte eindeutig vor¹²⁵.

Und diesem neuen Bischofsbild wurde schließlich auch Martin von Tours noch gerecht, allerdings erst lange nach seinem Tode: nämlich in den (Um-)Deutungen, die er und seine Amtsführung in späteren hagiographischen Schriften des 5. und 6. Jahrhunderts – bei Paulinus von Perigueux, Gregor von Tours und Venantius Fortunatus – erfuhren. Aber das ist ein anderes Thema.

123 Die Zweifel an Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Vita Martini wurden schon hinreichend erörtert, ähnliche Probleme bestehen für die Vita Germani, hinzu kommt noch der größere zeitliche Abstand zwischen Tod des Helden und Abfassung der Vita; vgl. VAN DAM, Leadership (wie Anm. 45), 144.

124 JUSSEN, Bischofsherrschaften (wie Anm. 112), 683.

125 Vgl. VAN DAM, Leadership (wie Anm. 45), 147: »Germanus was not a unique example of the wider role bishops now played, and his actions did not provide the only precedent for the increasing authority of bishops.«

KARL MÜTZ

Der Kalender des Magister Hainrich Solder

Ein Reformwerk 180 Jahre vor Papst Gregor XIII.

1. Einleitung

Ein bedeutsames, bisher nicht beachtetes Kalenderwerk des Spätmittelalters ist Eigentum der Diözesanbibliothek Rottenburg am Neckar. Diese in Latein geschriebene Handschrift ist Teil der Sammelhandschrift H 15 der ehemaligen Bibliothek des Stiftes St. Moriz Ehingen/Rottenburg. Ein ovaler Stempelaufdruck auf Blatt 1^r unten rechts weist als späteren Besitzer die Seminarbibliothek Rottenburg aus. Der Codex trägt auf der Außenseite des vorderen Buchdeckels die Aufschrift *Index bibliae et multa alia*. Die Sammlung besteht aus 137 Papierblättern der Größe 21,8 cm/30,2 cm. Die Blätter wurden später mit Bleistift am rechten oberen Rand numeriert.

Das Inhaltsverzeichnis auf der Innenseite des hinteren Buchdeckels nennt an erster Stelle *Kalendarium magistri hainrici Sold[er]n*¹ (Abb. 1). Der eigentliche Kalender umfaßt die Blätter 1^r bis 7^r. Die Ergänzungen zum Kalender auf Blatt 7^v und der Kommentar Blatt 8^r stellen die Qualität dieses Werkes über diejenige anderer Kalender dieser Zeit, zumal sie schon eine wesentliche Idee der Gregorianischen Kalenderreform, die erst 200 Jahre nach der Erstellung dieses Kalenderwerks durchgeführt wurde, enthalten. Der Kalender, mitsamt den Zusätzen, weist den Berechner und Verfasser des Werkes als Kalenderfachmann gehobener Klasse aus.

Jede der 13 Monatsseiten des Kalenders (Abb. 3) ist in gleicher Weise gegliedert. Am rechten Rand steht jeweils ein Bündel mit vier Spalten. Der Name des jeweiligen Monats wird im Kopfteil des Bündels genannt. Nach links folgen vier weitere, untereinander gleichartige Bündel mit je vier Spalten. Das linke dieser vier Bündel hat ganz links eine zusätzliche Spalte. Der Inhalt der einzelnen Spalten der Monatsseiten ist auf der Januar-Seite (Bl. 1^r) im Kopfteil angedeutet. Die Funktion und Bedeutung der zahlreichen Zeichen und einige andere bemerkenswerte Inhalte des Kalenderwerks sollen hier beschrieben und interpretiert werden.

2. Vier Metonzyklen

Ein Schlüssel zum Verständnis der Anlage der Monatsseiten (Bl. 1^r – 7^r) ist die erste Tabelle auf Blatt 7^v (Abb. 2). Diese Tabelle besteht aus vier Bündeln mit je drei Spalten. Jedes Spaltenbündel steht für einen Zeitraum von 19 aufeinanderfolgenden Jahren, für einen sogenannten Metonzyklus. Um das Jahr 432 v. Chr. stellte der Athener Astronom

1 Durch die Beschädigung der Textvorlage (vgl. Abb. 1) ist vermutlich das zu erwartende Zeichen für eine »-er«-Kürzung verloren gegangen.

und Geometer Meton fest, daß 19 Sonnen- (tropische) Jahre nahezu gleichlang dauern wie 235 Mond- (synodische) Monate².

Diese gute Übereinstimmung einer Anzahl von ganzen Sonnenjahren mit einer Anzahl von ganzen Mondmonaten und gleichzeitig mit einer Zahl von ganzen Tagen benutzte um das Jahr 532 n. Chr. der Skythe Dionysius Exiguus, Abt in Rom, als Grundlage für die Bestimmung der Ostertermine. Er etablierte damit das Verfahren der Osterrechnung, das schon längere Zeit im oströmischen Reich, besonders in Alexandrien, verwendet wurde, auch in Westrom. Dieses Verfahren nennt man Kirchenrechnung, *computus paschalis* oder *computus ecclesiasticus*, verkürzt Computus. Der vielgerühmte altenglische Mönch, Theologe und Geschichtsschreiber Bede Venerabilis (673–735) baute den Computus weiter aus und trug viel zu seiner Verbreitung in der römischen Kirche bei.

Die Näherung von Meton besagt: Alle 19 Jahre haben wir an den gleichen Kalendertagen (ziemlich genau) Vollmond. Die Nummer eines Jahres innerhalb der 19 Jahre einer Metonperiode kennzeichnet also die spezielle Verteilung der Voll- und Neumonde in diesem Jahr, insbesondere kennzeichnet sie den Tag des Ostervollmonds. Wohl wegen dieser herausgehobenen Bedeutung nannte man diese Nummer die Goldene Zahl des Jahres³. Jedes der vier Spaltenbündel der ersten Tabelle (Bl. 7') steht so für einen Zeitraum von 19 aufeinanderfolgenden Kalenderjahren, für eine Metonperiode. In der dritten Spalte von jedem Bündel sind die Goldenen Zahlen jeweils durchgezählt, und zwar von 13 bis 19 und dann weiter von 1 bis 12. Die Zählung der Jahre innerhalb einer Metonperiode beginnt in diesem Kalender also mit der Goldenen Zahl 13, das Anfangsjahr von jeder Periode hat hier die Goldene Zahl 13. Diese Zahlen sind rot geschrieben.

Welches sind nun aber die Anfangsjahre der verschiedenen Perioden, angegeben in unserer Zählweise der Jahre »nach Christi Geburt«? In der ersten Zeile der Tabelle (Abb. 2) sind mittels arabisch-indischer Ziffern, in der Schreibweise des Mittelalters, die Anfangsjahre 1437, 1456, 1475, 1494 genannt. Dagegen enthält die zweite Zeile in römisch-mittelalterlicher Schreibart die Jahreszahlen 1361, 1380, 1399 und 1418, die Anfangsjahre der vier vorhergehenden Zyklusdurchgänge. Diese acht Jahreszahlen sind rot geschrieben. Mit dieser Tabelle konnte man durch einfaches Abzählen die goldene Zahl des Jahres ermitteln.

Für die Darstellung eines »genauen« Mondkalenders auf den Monatsseiten verwendet Magister Hainrich Solder zur Kennzeichnung der Jahre innerhalb einer Metonperiode anstelle der neunzehn Zahlen 1 bis 19 die ersten neunzehn Buchstaben des Alphabets. Sie sind jeweils in der zweiten Spalte notiert. Die Goldene Zahl 13 ersetzt er durch den Buchstaben a, 14 durch b, ..., 19 durch g, 1 durch h, 2 durch i, ..., 12 durch t.

Warum wurden aber gerade vier aufeinanderfolgende Zyklusdurchgänge aufgelistet? Innerhalb einer 19jährigen Periode gibt es genau vier Schaltjahre, wenn das vierte Zyklusjahr ein Schaltjahr ist. Dies trifft auf das erste Spaltenbündel zu. Beim zweiten bzw. dritten bzw. vierten Bündel ist das erste bzw. zweite bzw. dritte Periodenjahr ein Schaltjahr. In diesen drei Fällen enthält die Periode aber fünf Schaltjahre. Die Gliederung der vier Perioden nach der Stellung der Schaltjahre innerhalb der Periode bleibt jedoch gleich, nämlich 4/5/5/5-Schaltjahre, wenn das Anfangsjahr die Goldene Zahl 17 oder 2 oder 6 oder 10 hat. In der Tabelle sind die Schaltjahre jeweils in der ersten Spalte des Bündels mit dem Buchstaben b gekennzeichnet, sozusagen mit einem Kürzel für *annus*

2 Karl MÜTZ, *Faszination Kalender. Kalender, Ewige Kalender, Kalenderuhren lesen und verstehen*, Buxheim/Eichstätt 1996, 59.

3 Ebd., 61.

bissextus, der lateinischen Bezeichnung für Schaltjahr im Julianischen Kalender. Es ist zu vermuten, daß Magister Hainrich Solder glaubte, auf diese Weise für die Neumondtermine eine größere Genauigkeit zu erreichen.

Der griechische Astronom Kallippos aus der altgriechischen Stadt Kyzikos, am Marmarameer gelegen, versuchte das auf Metons Erkenntnissen fußende Kalendersystem zu verbessern. Hundert Jahre nach Meton, um das Jahr 330 v. Chr., schlug er vor, anstelle einer 19jährigen Periode vier solcher Zeitspannen mit insgesamt 76 Jahren als Zyklus zu verwenden. Da der erweiterte Zyklus von Kallippos für einen Mond-Sonnenkalender Eingang in die antike Chronologie fand, insbesondere auch in das Werk »De computo« (um 1098) von Domschulmeister Gerland von Besançon und in das bis zu Nicolaus Copernicus (1473–1543) allseits verwendete Standardwerk der Astronomie, in die sogenannte *Almagest* des Ptolemäus (ca. 83–ca. 161), könnte Magister Hainrich Solder davon angeregt worden sein. Die Klassifikation der Metonperioden nach der Zahl der Schaltjahre stammt jedoch nicht von Kallippos, da hierbei die wesentlich jüngere Julianische Regel über die Schaltjahre vorausgesetzt wird.

In anderen Kalendern des ausgehenden Mittelalters findet sich die Klassifizierung der Metonzyklen nach der Position der Schaltjahre innerhalb des Zyklus nicht. So darf also angenommen werden, daß der vorliegende Rottenburger Kalender keine Abschrift eines anderen Kalenders ist, sondern eine Eigenleistung von Magister Hainrich Solder darstellt.

3. Die erste und die zwei letzten Spalten der Monatsseiten

a) Die vorletzte Spalte jeder Monatsseite (Abb. 3) enthält die Nummern der Monatstage (*numerus dies*), durchgezählt von 1 bis 31, bzw. 30, bzw. 29, bzw. 28. Das Linienraster der Monatsseiten ist einheitlich 17,5 cm breit. Je nach der Anzahl der Tage im Monat ist die Rasterhöhe 22,4 cm/ 21,7 cm/21,0 cm/20,3 cm.

b) In der letzten Spalte einer Monatsseite sind mit Hilfe der Goldenen Zahlen (*aureus numerus*) die Neulichttage gekennzeichnet, so wie sich diese Tage mit dem Zyklus-Verfahren des Computus, nicht nach genauen astronomischen Verfahren, ergeben. Die Zahlen sind in roter Schrift mit arabisch-indischen Ziffern geschrieben. Demnach war beispielsweise in den Jahren mit der Goldenen Zahl 3 am 1. Januar Neulicht (Abb. 3), in Jahren mit der Goldenen Zahl 11 war am 3. Januar Neulicht. Dieses Verfahren lieferte richtige Daten, mit einer Genauigkeit von rund einem Tag, für die Zeit der Einführung des Computus durch Dionysius Exiguus. Im Laufe der Jahrhunderte nahm die Ungenauigkeit kontinuierlich zu. Die so ermittelten Neulichttage waren bis zur Gregorianischen Kalenderreform im Jahr 1582 Grundlage für die Bestimmung des Ostertermins.

Vom Altertum bis zum 14. Jahrhundert rechnete man stets mit der beobachtbaren Mondphase »Neulicht«, nicht mit dem Neumond, der ja nur während einer Sonnenfinsternis genau fixiert werden kann. Mit Neulicht bezeichnet man die sehr schmale Mondsichel, die nach dem »Verschwinden« des Mondes, etwa 36 Stunden nach Neumond, abhängig von astronomischen und meteorologischen Bedingungen, direkt nach Sonnenuntergang erstmals wieder im Westen gesehen werden kann. Beim altjüdischen Kalender war das Neulicht, von den Juden *Moled* genannt, jeweils der Beginn eines neuen Monats. Die Beobachtung mußte damals von mindestens zwei glaubwürdigen Juden vor dem Synedrium bezeugt werden, dann erst wurde der Monatsanfang amtlich bestätigt. Noch heute ist im muslimischen Kalender Neulicht die Zeitmarke für den Monatsanfang.

c) Die rotgeschriebenen Zahlen 1 bis 19 in der ersten Spalte jeder Monatsseite nennt Magister Hainrich Solder *novus aureus numerus*, Neue Goldene Zahl. Was bedeuten diese Eintragungen? Welche Fakten liegen ihnen zugrunde? Unschwer stellt man fest, daß eine Neue Goldene Zahl in der ersten Spalte im allgemeinen vier Tage vor der gleichen Goldenen Zahl der letzten Spalte steht.

Beim Computus, dem Zyklus-Verfahren zur Bestimmung des Ostertermins, wird die von Meton für Kalenderzwecke vorgeschlagene Näherung als exakte Gleichung – Dauer von 19 Jahren = Dauer von 235 synodischen Monaten – verstanden. Seit der Reform des Kalenders durch Gaius Iulius Caesar, beginnend mit dem Jahr 45 v.Chr., war im römischen Reich das offizielle Kalenderjahr das sogenannte Julianische Jahr. Die christliche Kirche übernahm das Julianische Jahr als Zeitmaß. Vier aufeinanderfolgende Julianische Jahre dauern ($3 \cdot 365 + 366$) mittlere Sonnentage. Nun sind aber 235 synodische Monate um 1 Stunde 28 Minuten 50,9 Sekunden kürzer als 19 Julianische Jahre. Auf einen ganzen Tag wächst dieser Fehler in rund 307 Jahren an. Dies bedeutet für die Bestimmung des Ostertermins, der Frühlingsvollmond verfrüht sich nach rund 307 Jahren im Kalender um einen Tag. Von der Einführung des Computus durch Dionysius im Jahr 532 n. Chr. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts waren rund 3 mal 307 Jahre vergangen, der Fehler summierte sich in dieser Zeitspanne somit auf drei Tage.

Des Weiteren ist zu berücksichtigen, daß im 15. Jahrhundert Kalenderberechner bei den Mondangaben im Kalender vom Neulicht zum Neumond wechselten. Dies belegen der Kalender für den württembergischen Grafen Eberhard im Bart (1445–1496) und der bekannteste, mehr astronomisch orientierte Kalender des ausgehenden Mittelalters, der Kalender des berühmten Astronomen und Mathematikers Johannes Regiomontanus (1436–1476)⁴. Dieser Wechsel bedingt eine zusätzliche Vorverlegung der Goldenen Zahl im Kalender um einen Tag. Mit der vorher beschriebenen Fehlerkorrektur von drei Tagen war insgesamt eine Vorverlegung des Kalendereintrags der Goldenen Zahl um vier Tage gegenüber den Daten von Dionysius Exiguus erforderlich.

Erwähnung verdient die »moderne« Schreibung der Goldenen Zahlen und der Neuen Goldenen Zahlen, nämlich mit Ziffern wie im Kalender für Graf Eberhard im Bart und im Kalender von Regiomontanus. Bei früheren und späteren Kalendern in Psalterien und Stundenbüchern, auch in dem um das Jahr 1470 gedruckten Einblattkalender des Johannes Nyder und im Teutsch Kalender von Johannes Schöffler, Ulm 1498, wurden die Goldenen Zahlen allesamt mit den aufwendigeren römischen Zahlzeichen geschrieben.

Zusammenfassend gilt: Eine Goldene Zahl in der letzten Spalte einer Monatsseite gibt den Tag des Neulichts in diesem Monat eines Jahres mit dieser Goldenen Zahl an, gültig für die ersten Jahrhunderte nach der Einrichtung des Computus. Eine Neue Goldene Zahl in der ersten Spalte gibt den Tag des Neumonds in diesem Monat eines Jahres mit dieser Goldenen Zahl an, gültig etwa für das 14. bis 16. Jahrhundert. In beiden Fällen wurden die den Goldenen Zahlen zugeordneten Kalendertage nach dem Zyklusverfahren ermittelt.

Für den heutigen Betrachter der Handschrift stellen sich hier die Fragen: Woher wußte Magister Hainrich Solder, daß die beschriebene Fehlerkorrektur vorzunehmen war? Führten ihn eigene Überlegungen dazu? Wenn ja, welche waren es? Vgl. Abschnitt 5.

d) Eine rechnerische Ermittlung der Neuen Goldenen Zahl eines Jahres verdient besondere Beachtung. Bl. 1^r (Abb. 3), auf dem unteren Blattrand ganz links, steht in roter

⁴ Karl MÜTZ, Der Kalender für Graf Eberhard im Bart und der Kalender von Regiomontanus. Zwei herausragende Werke ihrer Zeit, in: ZWL 55, 1996, 65–91, hier: 67.

Schrift »Neue Goldene Zahl«. Eine Linie verweist von hier auf den rechts daneben stehenden Text: »Wirf 1300 weg und danach 80 (nämlich von der Jahreszahl). Vom verbleibenden Rest wirf, sooft du kannst, 19 weg für die Neue Goldene Zahl«. Der erste Satz ist rot unterstrichen.

Danach ordnet Magister Hainrich Solder dem ersten Jahr seiner 19jährigen Zyklen die Zahl 0 (Buchstabe a) zu, z.B. 1380, 1437. Dem zweiten Jahr wird so die Zahl 1 (b), ..., dem 19. Jahr die Zahl 18 (t) zugeordnet. In den Alfonsinischen Tafeln, dem Standard-Tabellenwerk des Mittelalters für Sonnen-, Mond- und Planetenpositionen, ist ein ähnliches rechnerisches Kurzverfahren zur Ermittlung der Goldenen Zahl eines Jahres angegeben. Jedoch wurde, wie im ganzen Mittelalter und auch noch bei Regiomontanus, der Rest »Null« nicht verwendet, sondern 19 dafür gesetzt. So war Solder auch mit der Verwendung von Null-Resten seiner Zeit voraus.

Dieses mit der Randnotiz eingefügte Kurzverfahren zur Ermittlung der Goldenen Zahl eines Jahres taucht in ähnlicher Form auch in dem etwas jüngeren »Tübinger Hausbuch«, eine astronomisch-astrologische Sammelhandschrift der Universitätsbibliothek Tübingen, Signatur Md 2, auf. In Verbindung mit einer Figur, einer Rosette für die 19 Goldenen Zahlen, heißt es dort: *Sollent ir wissen die gulden zale so es thunt aber also vor/ In der andern figure werfent 1400 von der jarzale unsers Heren Jhesu Cristi und was zale uberige blibet die hebent an zu zelen In dieser obgeschr figuren [...].*

4. Der Mondkalender

Im ausgehenden Mittelalter bis zum Barock war der Glaube an die besondere Wirksamkeit des Mondes in Gartenbau und Landwirtschaft, in der Volksmedizin und Hygiene Allgemeingut. Zur Ermittlung der geeigneten bzw. ungeeigneten Zeitpunkte für entsprechende Tätigkeiten in diesen Bereichen, mußte man jedoch den genauen Zeitpunkt des Neumonds bzw. Vollmonds kennen. Vermutlich sollten die ersten vier Bündel mit je vier Spalten auf den Monatsseiten (Abb. 3) u.a. auch diesem Zweck dienen.

Zur Kennzeichnung der Neumondtage bzw. der Neulichttage eines Jahres im Metonzyklus, ermittelt mit dem Computus, benutzte Magister Hainrich Solder die Goldene Zahl des Jahres in Ziffernschreibweise, angegeben in der ersten bzw. letzten Spalte der Monatsseiten. Dagegen markierte er alle Neumondtermine eines Jahres im Metonzyklus, die er nach der im Folgenden beschriebenen »genauen« Methode berechnete, mit dem Buchstaben des Jahres, gemäß seiner Zuordnung in der Tabelle auf Blatt 7^v (Abb. 2). Diese Buchstaben finden sich mit roter Schrift in der ersten Spalte von jedem der vier Spaltenbündel. Die drei rechts daneben stehenden Zahlen geben den Neumondtermin an diesem Tag in Stunden, Minuten und Sekunden an. Diese Information erfährt der Leser des Kalenders auf der Januarseite im Kopfteil der jeweiligen Spalte. Die Information »Stunde, Minute, Sekunde« findet sich außer auf der Januarseite nur noch im Kopfteil der Mai- und Juni-Seite, und zwar allein beim dritten Spaltenbündel.

Bei der im Mondkalender ganz links stehenden Periode ist im Anfangsjahr mit der Goldenen Zahl 13 bzw. a der erste Neumond am 6. Januar um 21.5.11 Uhr. Magister Hainrich Solder gibt nun mit der letzten Zeile von Blatt 7^v die Arbeitsanweisung »Addiere 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten 3 Sekunden«. Schreitet man nämlich von dem genannten Neumondtermin wiederholend um diese Zeitspanne, also um einen synodischen Monat weiter, so erhält man nach und nach für alle 19 Jahre die weiteren Neumondtermine und am Ende den ersten Neumondtermin für die folgende Periode.

Nach zweimal zwölf synodischen Monaten fehlen noch rund 22 Tage, fast ein Mond-Monat zu zwei vollen Jahren. Der nächste Mondmonat gleicht dieses Zurück-

bleiben aus, er ist ein sogenannter Mond-Schaltmonat. Auf diese Weise erhalten innerhalb von einem Metonzyklus die sieben Jahre mit den Goldenen Zahlen 2/i, 5/m, 8/p, 10/r, 13/q, 16/d, 19/g zu ihren zwölf Mondmonaten noch je einen weiteren Mond-Schaltmonat hinzu, wie beim Computus. Der Beginn der sieben Mond-Schaltmonate ist jeweils vier Tage früher als ihn der offizielle Computus mit Hilfe der Goldenen Zahlen in der letzten Spalte angibt, nämlich am 28. November, 29. August, 2. März, 30. November, 29. Oktober, 29. Juli, 1. März⁵. Die Gesamtzahl der Mondmonate in einem 19jährigen Zyklus ist damit $19 \cdot 12 + 7$ oder 235, eine Bestätigung der Aussage von Meton.

Abweichungen der Monddaten um höchstens einen Tag von den Norm-Terminen des Computus treten in nur ganz wenig Fällen, nur in 0,85% der 4 mal 235 Mondmonaten aller vier Perioden auf. Dies bestätigt die Richtigkeit der im Abschnitt 3 beschriebenen Fehlerkorrektur beim Wechsel von Goldener Zahl zu Neuer Goldener Zahl.

Die üblichen Schalttage der vier bzw. fünf Schaltjahre innerhalb einer Metonperiode wurden bei der Neumond-Bestimmung konsequent in die Rechnung einbezogen (vgl. Abschnitt 7). Ohne eindeutig erkennbare Systematik wurden beim genauen Mondkalender in jeder Periode, verteilt auf die 19 Jahre, auch noch zwölf Mond-Schaltsekunden eingefügt. Heute wissen wir, daß die Bewegung des Mondes mehreren Störungen ausgesetzt ist. Diese haben zur Folge, daß die Berechnung der Neumondtermine mit Hilfe der Dauer des synodischen Monats, auf Sekunden genau, und bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Kalender-Schalttage, keine Steigerung der Genauigkeit für die Neumondzeitpunkte von weniger als einem Tag erzwingt.

Gelegentlich sind im »genauen« Mondkalender bei der wiederholten Addition von 29 Tagen 12 Stunden 44 Minuten 3 Sekunden Irritationen der folgenden Art festzustellen. Die Differenz aufeinanderfolgender Neumondtermine ist beispielsweise beim Jahr mit der Neuen Goldenen Zahl 10/r vom 8. Mai bis 6. Juni 29d 12h 44m 2s und vom 6. Juni bis 6. Juli 29d 12h 44m 4s, oder beim Jahr mit der Neuen Goldenen Zahl 2/i vom 3. August bis 1. September 29d 12h 43m 53s und vom 1. September bis 1. Oktober 29d 12h 44m 13s. Da diese Mängel sich jeweils gegenseitig kompensieren, wirken sie sich auf die weiteren Daten nicht aus. Bei der im dritten Spaltenbündel notierten Periode finden sich diese Irritationen 10mal, beim vierten Bündel 12mal, beim ersten Bündel 13mal und im zweiten Bündel 20mal. Ist dies vielleicht ein Hinweis auf die Abfolge der Berechnungen? Gleichartige Irritationen enthält das Konzeptexemplar, die Erstschrift des Kalenders für Graf Eberhard im Bart; in der Reinschrift wurden sie bereinigt. Bei der Berechnung des Eberhard-Kalenders wurde das im Mittelalter übliche Rechen-Hilfsmittel »Linienbrett mit Rechenpfennigen« verwendet⁶. Offensichtlich war mit diesem Hilfsmittel eine einfache Rechenkontrolle »zuviel-zuwenig Rechenpfennige« bei mehrfacher Addition desselben Summanden gegeben. So ist zu vermuten, daß bei der Berechnung des Rottenburger Kalenders dieses Hilfsmittel auch zur Anwendung kam.

Vergleicht man die Neumondtermine im dritten Zyklusdurchgang, Anfangsjahre 1399 bzw. 1475, mit denen im schon genannten Tübinger Hausbuch und mit den Terminen der ersten Periode beim Kalender von Regiomontanus, Anfangsjahr 1475, so stellt man Differenzen von höchstens einem halben Tag fest. Die Zeitpunkte im dritten Zyklusdurchgang und im Tübinger Hausbuch stimmen in 34% aller Fälle genau überein und bei weiteren 73% unterscheiden sich die Daten um weniger als zehn Minuten. Diese Übereinstimmung der Zeitangaben für die Neumonde legt die Behauptung nahe, daß im

5 Hermann GROTEFEND, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover ¹³1991, 2a.

6 MÜTZ, Kalender (wie Anm. 4), 69f.

»genauen« Mondkalender die Zählung der Stunden von 1 bis 24 nach der Verfahrensweise der Astronomen am Mittag beginnt. Der für Laien zunächst überraschende Anfang der Stundenzählung am Mittag hat für die Astronomen den Vorteil, daß der Datumswechsel nicht in die Nacht, in die Hauptbeobachtungszeit der Gestirne fällt.

Zusammenfassend darf festgehalten werden: Magister Hainrich Solder war bemüht mehr Genauigkeit zu erzielen, als mit dem offiziellen Verfahren des Computus zu erreichen war. Für uns heute stellt sich die Frage, ob die theoretisch auf Sekunden genau ermittelten Zeitpunkte und die tatsächlichen Neumondtermine in der Praxis überhaupt miteinander verglichen werden konnten? Die Antwort heißt wohl »Nein«.

5. Der Kommentar zum Mondkalender

Die am Ende von Abschnitt 3c) gestellten Fragen nach dem geistigen Vater der entscheidenden Fehlerkorrektur von Goldener Zahl zu Neuer Goldener Zahl, beantwortet Magister Hainrich Solder in seinem Kommentar (Bl. 8^r, vgl. Abb. 6; numerierte Hinweispeile: /P/).

Als Belege für den Startpunkt seiner Neumondberechnung und für die Dauer des Mond-Monats erwähnt er dreimal die Alfonsinischen Tafeln /P1/. Dabei nimmt er gleichzeitig Bezug auf die Daten der Stadt Salzburg /P2/. Ihm war offenbar das Prinzip der »gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit« bekannt, d.h. ein Vollmond, der ja für alle Erdbewohner im selben Augenblick eintritt, wird an den verschiedenen Orten aber zu verschiedenen Ortszeiten registriert. So zitiert er in der linken Spalte des Blattes 8^r die Alfonsinischen Tafeln mit der Feststellung, daß seine Ortszeit 22 Minuten /P3/ gegenüber der Ortszeit der Stadt Salzburg zurück ist. Magister Solder will damit wohl sagen: Der Ort, für den seine Monddaten gelten, liegt rund 7,5 Längengrad westlich von Salzburg, also in dem Landstrich zwischen Rottenburg a.N. und Rhein.

Nach seinem »genauen« Mondkalender beginnt die erste der vier Metonperioden am 6. Januar 1361 /P4/ um 21.05.11 Uhr. Das Ende dieser vier Perioden ist am 6. Januar 1437 /P5/ um 15.12.58 Uhr. Vier aufeinanderfolgende Serien von je 235 Mondmonaten sind damit um (21h 5min 11sec – 15h 12min 58sec) bzw. 5h 52min 13sec /P6/ kürzer als vier aufeinanderfolgende Serien von je 19 Julianischen Jahren, also von 76 Kalenderjahren. Die Feststellung dieses Zeitunterschiedes betont er auf der linken Textspalte von Blatt 8^r durch Unterstreichen.

Bei der nächsten Serie von vier Metonperioden, vom 6. Januar 1437 bis zum 6. Januar 1513 /P7/, sind die viermal 235 Mondmonate wieder um 5h 52min 13sec kürzer als 76 Kalenderjahre. Damit beträgt das Zurückbleiben der Neumondtermine in 2 mal 76 Kalenderjahren oder 152 Kalenderjahren 11h 44min 26sec /P8/. Auf der rechten Spalte folgert er weiter: In 2 mal 152 Jahren oder 304 Jahren /P9/ ist der Unterschied, nach den Alfonsinischen Tafeln, 23 Stunden 28 Minuten 52 Sekunden 12 Terzen /P10/, »quasi 1 Tag« /P11/.

Kirchenlehrer Cyrill von Alexandrien († 444) stellte für die Jahre 403 bis 512 eine Ostertafel auf. Aus ihr konnte man die Ostertermine dieser Zeit unmittelbar ablesen. Dionysius Exiguus setzte diese Ostertafel fort. Auf diese Zeit greift Magister Hainrich Solder zurück, genauer auf das Jahr 456 /P12/ mit der Goldenen Zahl 1. Nach 3 mal 304 Jahren erreicht er das Jahr 1368, und mit 1380 kommt er zum nächsten Jahr mit der Goldenen Zahl 13 /P13/, das Anfangsjahr von seiner zweiten Periode. So ergab sich für ihn die Verschiebung der Goldenen Zahlen um drei Tage nach vorne.

Die Dauer des synodischen Monats zu 29 Tagen 12 Stunden 44 Minuten 3 Sekunden 24 Terzen /P14/ im letzten Abschnitt von Blatt 8^r, ermittelte er wohl auch aus den Al-

fonsinischen Tafeln. Damit findet er durch Halbieren als Zeitspanne von einem Neumond bis zum nächsten Vollmond 14 Tage 18 Stunden 22 Minuten 2 Sekunden /P15/.

Das Wissen um die Notwendigkeit der Korrektur der Mondkalender, also die Vorverlegung der Goldenen Zahlen in 307 Jahren um einen Tag, war bei der späteren Gregorianischen Kalenderreform im Jahr 1582 eines der tragenden Elemente. Insofern ist das Kalenderwerk von Solder ein Vorläufer dieser Kalenderreform. Auf Vorschlag des italienischen Arztes und Mathematikers Aloysius Lilius (1520–1576) wurde von der Kalenderkommission festgelegt, in der Folgezeit nicht die Goldenen Zahlen nach 307 Jahren um je einen Tag, sondern äquivalent dazu die sogenannten Epakten (Alter des Mondes am Jahresanfang) zu verschieben⁷.

Der Mondkalender und der Kommentar dazu (Bl. 8^v) bestätigen wohl in ausreichender Weise Magister Hainrich Solder als geistigen Vater und Rechner des Rottenburger Kalenders. Er verdient durch diese Leistung einen herausragenden Platz unter den Kalenderspezialisten seiner Zeit.

6. Der gleichbleibende Teil des Jahreskalenders

a) Das ganz rechts stehende, das fünfte Spaltenbündel der Monatsseiten enthält für viele Jahre den gleichbleibenden Teil des Kalenders. Wie schon gesagt sind mit den Goldenen Zahlen in der vierten Spalte dieses Bündels die Neulichttage, ermittelt mit dem Computus, notiert. Nach dem Konzil in Nicäa im Jahr 325 sollte Ostern stets am nächsten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert werden. Aus diesem Grund war die Kenntnis der Vollmondtage, und damit auch der Neulichttage in den Monaten März und April von besonderer Bedeutung.

In der dritten Spalte sind die Kalendertage wie in heutigen Kalendern durchgezählt. Diese Zählweise tritt neben der römischen Datierungsart bereits im 6. Jahrhundert im Abendland auf. Bei der deutschen Königskanzlei ist sie seit König Heinrich VI. (1169–1197) nachweisbar⁸.

b) Neben der vierten Spalte, auf dem Blattrand, steht bei den zwölf Tagen des Jahres, an denen zur Zeit der Kalenderfertigung die Sonne in ein neues Tierkreiszeichen eintrat, in roter Schrift der Name des neuen Tierkreiszeichens. Nach diesem Kalender trat z.B. die Sonne am 14. März in das Tierkreiszeichen Widder. Die Frühlings-Tagundnachtgleiche, wie auch die anderen ähnlich ausgezeichneten Sonnenpositionen lagen in dieser Zeit im Mittel acht Tage früher als zur Zeit des Konzils in Nicäa. Diese Verschiebung beruht darauf, daß rund 128 Julianische Jahre einen Tag länger sind als 128 Sonnenjahre⁹. Bis zur Gregorianischen Kalenderreform summierte sich dieser Fehler auf rund zehn Tage. Diese Reform korrigierte ihn unmittelbar durch Streichung von zehn Kalendertagen, auf den Donnerstag 4. Oktober 1582 folgte als nächster Tag der Freitag 15. Oktober. Für die Zeiten nach dem Jahr 1582 korrigiert den Fehler die um den Zusatz »Hunderterjahre sind nur dann Schaltjahre, wenn ihre Jahreszahl eine 400er Zahl ist« erweiterte Schaltregel. Hainrich Solder wußte also um die Notwendigkeit der Korrektur des Sonnenkalenders und kannte auch den Umfang derselben. Auch in diesem Problembereich ist eine Vorwegnahme der Kalenderreform gegeben.

7 MÜTZ, Faszination (wie Anm. 2), 75.

8 GROTEFEND, Taschenbuch (wie Anm. 5), 17b.

9 MÜTZ, Faszination (wie Anm. 2), 40f.

c) In der ersten Spalte des letzten Bündels steht die Serie der sieben Buchstaben a, b, c, d, e, f, g. Dabei ist diese 7er Buchstabenserie durch konsequente Wiederholung auf das ganze Jahr ausgedehnt, unbeeinflusst von den Monatswechseln. Sie beginnt am 1. Januar mit dem Buchstaben a. Dem 2. Januar ist der Buchstabe b zugeordnet, usw. Es sind dies die Tages- bzw. Sonntagsbuchstaben, *littera dominicalis*¹⁰. Der Buchstabe a ist hier stets rot geschrieben, während die anderen sechs Buchstaben schwarz sind.

Ist beispielsweise in einem Nicht-Schaltjahr am 1. Januar, Tagesbuchstabe a, Freitag, am 3. Januar, Tagesbuchstabe c, Sonntag, dann sind alle Kalendertage dieses Gemeinjahres mit dem Tagesbuchstaben a Freitage, mit c Sonntage. In diesem Jahr ist daher c der sogenannte Sonntagsbuchstabe. Der 24. Februar ist stets ein f-Tag. Bei der Kalenderreform von Gaius Iulius Caesar wurde in Schaltjahren zwischen 23. und 24. Februar der Schalttag eingefügt. Da der Schalttag zusammen mit dem 24. Februar als ein Tag mit 48 Stunden zählte, haben beide den Tagesbuchstaben f. Die Wochentage wurden jedoch unabhängig von der Einfügung weitergezählt. Somit wechselt am 24. Februar in Schaltjahren der Sonntagsbuchstabe. Während Schaltjahre zwei Sonntagsbuchstaben haben, ist es in Gemein Jahren nur einer.

d) Die sogenannten Schlüssel-Tage (*sedes clavium*) sind in der zweiten Spalte des fünften Spaltenbündels namentlich mit roter Schrift hervorgehoben¹¹. Diese fünf Fixtage dienten der bequemen Ermittlung wichtiger Sonntage des beweglichen Osterfestkreises. Ferner gehört zu jedem Jahr in einer Metonperiode, d.h. zu jeder Goldenen Zahl eine bestimmte Schlüsselzahl (*clavis terminorum*). Beispielsweise ist der 7. Januar der Schlüsseltag für den Beginn der Vorfastenzeit, für den Sonntag Septuagesima (Abb. 3). In einem Jahr mit Goldener Zahl 5, etwa das Jahr 1391, ist 12 die zugehörige Schlüsselzahl. Zählt man daher vom 7. Januar (einschließlich) um zwölf Tage weiter, so erreicht man Mittwoch, den 18. Januar. Damit war der folgende Sonntag, 22. Januar, der Sonntag Septuagesima des Jahres 1391.

Die Monatsseite Januar enthält am Blattrand unten rechts einen Hinweis auf den Zusammenhang Schlüsselstage und Neue Goldene Zahl. Dieser Text ist nur noch bruchstückhaft lesbar.

7. Der Februar im Gemeinjahr und im Schaltjahr

Im Gegensatz zu anderen Kalendern des ausgehenden Mittelalters, auch im Vergleich zu dem etwas jüngeren und betont astronomisch fundierten Kalender von Regiomontanus, sind hier die Neumondtermine im Monat Februar nach Gemeinjahr und Schaltjahr getrennt aufgelistet (Abb. 4, 5). Für alle Gemeinjahre der vier Perioden stehen die Februar-Neumondtermine auf Blatt 1^v. Dagegen nennt Blatt 2^r die Februar-Neumondtermine für die vier bzw. fünf Schaltjahre der jeweiligen Metonperioden.

Die Februartage im Schaltjahr sind von 1 bis 29 durchgezählt. Der 24. Februar ist in diesem Fall der Schalttag. Er hat auch den Tagesbuchstaben f wie der 25. Februar. In Gemein Jahren wird am 1. Februar der irischen Nonne Brigida von Kildare gedacht, im Schaltjahr steht jedoch an diesem Tag der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien. Im Gemeinjahr werden am 24. Februar der Apostel Matthias und am 25. Februar die Jungfrau Walburga als Tagesheilige genannt. Der 24. und 25. Februar im Schaltjahr enthält keine Eintragungen, Walburga wird einen Tag später, am 26. Februar, genannt.

10 Ebd., 45ff.

11 Mütz, Kalender (wie Anm. 4), 80 und 90f.

8. Der Fest- und Heiligenkalender

Die zweite Spalte des fünften Spaltenbündels jeder Monatsseite, mit dem jeweiligen Monatsnamen im Kopfteil, enthält die Fest- und Gedenktage. Wie schon im Abschnitt 6c) gesagt, sind in dieser Spalte auch die fünf Schlüsseltage notiert. Im folgenden werden die in der Handschrift mit roter Schrift herausgehobenen Feste mit Großbuchstaben wiedergegeben.

Bl. 1^r Januar

- 1 BESCHNEIDUNG CHRISTI
- 2 Oktavtag des hl. Stephanus
- 3 Oktavtag des hl. Johannes
- 4 Oktavtag der Unschuldigen Kinder
- 6 ERSCHEINUNG DES HERRN (Drei Könige)
- 10 Paulus, 1. Einsiedler
- 13 Oktavtag der Erscheinung des Herrn
- 14 Felix in pincis, Bekenner
- 15 Maurus, Abt
- 16 Marcellus I., Papst
- 17 Antonius, Bekenner
- 18 Prisca, Jungfrau
- 20 Fabian und Sebastian, Martyrer
- 21 Agnes, Jungfrau
- 22 Vincentius, Martyrer
- 24 Timotheus, Apostel
- 25 PAULI BEKEHRUNG
- 26 Polykarp, Priester
- 27 Johannes Chrysostomus, Bischof
- 29 Valerius, Bischof
- 31 Vigilius, Bischof

Bl. 1^v Februar

- 1 Brigida, Jungfrau
- 2 MARIA REINIGUNG (Lichtmeß)
- 3 Blasius, Bischof
- 5 Agatha, Jungfrau
- 6 Dorothea, Jungfrau
- 9 Apollonia, Martyrerin
- 10 Scholastika, Jungfrau
- 14 Valentin, Martyrer
- 16 Juliane, Jungfrau
- 22 Petri Stuhlfeier
- 24 MATTHIAS, APOSTEL
- 25 Walburga, Jungfrau

Bl. 2^r Februar im Schaltjahr

- 1 Ignatius, Martyrer
- 2 MARIA REINIGUNG (Lichtmeß)
- 3 Blasius, Bischof
- 5 Agatha, Jungfrau

Innohwa isto giment
Kalendariu magistri hainrici Solon
Demrenstairb et momedis f^m mē motu
Quoden signa zodiaci cu suis affibq
Tabula cplx 2 cr^o 30 animaliu 2

Abb. 1 Inhaltsverzeichnis von Codex H 15 (Ausschnitt)

1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4
9 m ^e f ^o	9 m ^e f ^o x x ^o	9 m ^e f ^o x x ^o x i ^o	9 m ^e f ^o x x ^o x i ^o x i ^o
a 13	a 13	a 13	a 13
b 12	b 12	b b 12	b 12
c 11	c 11	c 11	b c 11
b d 10	d 10	d 10	d 10
e 11	b e 11	e 11	e 11
f 18	f 18	b f 18	f 18
g 19	g 19	g 19	b g 19
b h 1	h 1	h 1	h 1
i 2	b i 2	i 2	i 2
k 3	k 3	b k 3	k 3
l 2	l 2	l 2	b l 2
b m 4	m 4	m 4	m 4
n 5	b n 5	n 5	n 5
o 1	o 1	b o 1	o 1
p 8	p 8	p 8	b p 8
b q 9	q 9	q 9	q 9
r 10	b r 10	r 10	r 10
s 11	s 11	b s 11	s 11
t 12	t 12	t 12	b t 12

Signa
 quanta
 De li / Tan for / Gemini / Sagitt
 Tan caper / Et aqua / vir pite

et Anno dñi 15^o 1550^{mo} 1550^{mo}
i lra tribulatiōe iūpo 3^o cyclo sui

Boi	indifferens	malu	malu	malu	indifferens
Trieb	thaur	gemi	Caner	Leo	virgo
Libra	scorpio	signi	Capricorn	aqri	pisces
Boi	malu	Boi	indifferens	indifferens	indifferens

¶ 184. Quod in primis alphabeti ordine ponit. hinc debet pmo B C D E F peria locubis

13 25 9 22 4 19 2 17 28 11 22 8 21 2 11 0
13 21 10 23 5 19 2 16 29 12 24 8 21 4

29 in 22
 1. Adde dies 6 h 47 m 42 s 10 m 10 s

Abb. 2 Ergänzungen und Arbeitshinweise zum Kalender (Bl. 7^v)

				februarius											
S	p	4	40 2	D	11	31	2	D	2	32	41	D	frigidus	29	1
												e	purificatio b. m.	2	11
				m	22	22	1	m	14	14	49	F	Blasii ep. m.	3	10
				m	6	12	1					G		2	8
A	9	29	12					A	18	43	8	A	Agathe v.	4	
13	1	22	30 11									b	Dionysii d.	6	16
2												c		1	17
1	11	11	19									D		8	
10				F	23	42	20					e	Epiphania v.	9	13
F	1	20	22					F	8	40	13	F	Severini d.	10	2
18	0	20	1 24	O	12	33	22	O	21	31	16	G		11	
1												A		12	10
C	16	10	30	C	6	22	21	C	1	12	22	b		13	
14				E	21	23	31	E	13	44	22	C	Valentini m.	14	18
2	1	2	41 33					E	2	30	21	D		14	1
C	11	32	32	C	10	2	31					e	Juliana v. m.	16	
12								B	22	24	33	F		17	11
				B	6	13	30	B	14	11	29	G		18	2
				C	18	42	38	C	11	26	32	A		19	
												b		20	12
C	22	31	28					C	1	34	20	c		21	1
11	11	11	12 29					C	20	1	30	D	Fasti d. p. p.	22	
6				b	23	43	41					e		23	0
b	1	21	42					b	8	41	22	F	Mathie ap.	24	
12	1	20	2 40	E	12	32	43	E	21	38	20	G	Walburgae d.	24	11
3												A		26	6
S	8	24	49	B	1	14	42	B	10	19	21	b		27	
11				A	24	22	49	A	13	40	40	c		28	12

Signatur acta Februario februario m. d. a.
 Si quodis b. a. n. no. auctam ut anata
 pono sumat in pollice tui m. m. d. m.
 frigida utom. q. balnea sana putent
 q. i. o. c. u. e. frigida. despollice fundo m. o. v. e.

16	0	49	1
4	11	20	9

2	21	11
1	14	2 13

1	3	23	14
---	---	----	----

F	1628	1A
---	------	----

0	4	4	18
---	---	---	----

C	1A	8621
---	----	------

8	6	21	22
---	---	----	----

5	19	8	28
---	----	---	----

7	8	13	21	20
---	---	----	----	----

9	9	2	22	82
---	---	---	----	----

e	ih	3	xs
---	----	---	----

7	3	22	21
---	---	----	----

6	16	24	28
---	----	----	----

12	4	6	20
----	---	---	----

8	11	21	40
---	----	----	----

8	5	28	42
---	---	----	----

Feb'arij bissextus

D	Ignacij m ^r	1
e	purificacō b ^m	2 11
f	Isidarij c ^m 2 m ^r	3 10
g		4 8
A	Agathe v ^g	4
b	Sorathice v ^g	6 16
c		11 11
D	Helene regine	8
e	Appollonie v ^g	9 13
f	Erolasmo v ^g	10 2
g		11
A		12 10
b		13
c	Valentini m ^r	12 18
D		14 1
e	Juliane v ^g	16
f		18 14
g		18 2
A		19
b		20 11
c		21 1
D	Barthol ^m pet ^r	22
e		23 9
f		22
F		24
g	walpurge v ^g	26 11
A		21 5
b		28
c		29 12

Discessit forte maris tonus palande
 Luta multa & festu no variatu
 Priori die celebrant festa matris

Prodiu q^o rec^o 89 Obiit. Plinio Plinorati de Liffing.
Funda curia p^o m^o m^o m^o. G. non martu jura viz p^o.
am m^o m^o



Abb. 8 Rundbilder für Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion (Bl. 9^v)

- 6 Dorothea, Jungfrau
- 8 Helene, Königin
- 9 Apollonia, Martyrerin
- 10 Scholastika, Jungfrau
- 14 Valentin, Martyrer
- 16 Juliane, Jungfrau
- 22 Petri Stuhlfeier
- 26 Walburga, Jungfrau

Bl. 2^v März

- 7 Perpetua und Felicitas, Jungfrauen
- 12 Gregor I., Papst
- 17 Gertrud, Jungfrau
- 19 Johannes (Paranensis), Abt und Einsiedler
- 21 Benedikt, Abt
- 25 MARIA VERKÜNDIGUNG
- 27 Rupert, Bischof
- 31 Guido von Pomposa (Vaidonis, Veit), Abt

Bl. 3^r April

- 4 Ambrosius, Bischof
- 14 Tiburtius und Valerius, Martyrer
- 24 GEORG, MARTYRER
- 25 MARKUS, EVANGELIST
- 28 Vitalis, Martyrer

Bl. 3^v Mai

- 1 PHILIPPUS UND JAKOBUS, APOSTEL
- 2 Athanasius, Bischof
- 3 FEST DER AUFFINDUNG DES HL.KREUZES
- 4 Fest der Dornenkrone
- 6 Johannes vor der Lateinischen Pforte,
Apostel und Evangelist
- 10 Gordianus und Epimachus, Martyrer
- 12 Pankratius, Martyrer
- 13 Gangolf, Martyrer
- 15 Sophia, Witwe
- 25 Urban I., Papst
- 31 Petronilla, Jungfrau

Bl. 4^r Juni

- 1 Nicomedes, Martyrer
- 2 Marcellinus und Petrus, Martyrer
- 3 Erasmus, Bischof und Martyrer
- 5 Bonifatius, Bischof
- 8 Medardus, Bischof
- 9 Primus und Felicianus, Martyrer
- 11 Barnabas, Apostel
- 12 Basilides und Gefährten, Martyrer
- 15 VITUS, MODESTUS UND CRESCENTIA, MARTYRER

- 18 Markus und Marcellianus, Martyrer
- 19 Gervasius und Protasius, Martyrer
- 21 Albanus, Martyrer
- 22 Zehntausend Martyrer; Paulinus von Nola, Bischof
- 24 GEBURT JOHANNES DES TÄUFERS
- 28 Leo II., Papst
- 29 PETRUS UND PAULUS, APOSTEL
- 30 Gedächtnis des hl. Paulus, Apostel

Bl. 4^v Juli

- 1 Oktavtag von Johannes dem Täufer
- 2 MARIÄ HEIMSUCHUNG
- 4 ULRICH, BISCHOF
- 6 Oktavtag Petrus und Paulus
- 7 Willibald, Bischof
- 8 Kilian und Gefährten, Martyrer
- 10 SIEBEN BRÜDER, MARTYRER
- 11 Translation von Benedikt, Abt
- 13 Margareta, Jungfrau
- 15 Teilung der Apostel
- 17 Alexius, Bekenner
- 18 Arnulf, Bischof
- 21 Praxedis, Jungfrau
- 22 MARIA MAGDALENA
- 23 Birgitta, Witwe; auf dem Blattrand: Apollinaris, Bischof
- 25 JAKOBUS DER ÄLTERE, APOSTEL
- 26 Anna, Mutter von Maria
- 28 Pantaleon, Martyrer
- 29 Marta, Jungfrau
- 30 Abdon und Sennen, Martyrer

Bl. 5^r August

- 1 Petri Kettenfeier
- 2 Stephan I., Papst
- 3 Auffindung des Martyrers Stephanus
- 5 Oswald, König,
- 6 Sixtus und Felicissimus, Martyrer;
auf dem Blattrand: Verklärung des Herrn
- 7 AFRA, MARTYRERIN
- 8 Cyriacus und Gefährten, Martyrer
- 10 Laurentius, Martyrer
- 11 Tiburtius, Martyrer
- 12 Hilarius, Martyrer
- 13 Hippolytus und Gefährten, Martyrer
- 14 Eusebius, Bekenner
- 15 MARIÄ HIMMELFAHRT
- 17 Oktavtag des hl. Laurentius
- 18 Agapitus, Martyrer
- 20 Bernhard, Abt
- 22 Oktavtag von Mariä Himmelfahrt

- 24 BARTHOLOMÄUS, APOSTEL
- 27 Rufus, Martyrer
- 28 Augustinus, Bischof
- 29 Enthauptung des hl. Johannes des Täufers
- 30 Felix und Adauctus, Martyrer

Bl. 5^r September

- 1 Ägidius, Abt
- 6 MAGNUS, BEKENNER
- 8 MARIÄ GEBURT
- 9 Gorgonius, Martyrer
- 10 Consolatio, Heilung (von der Blindheit) der hl. Odilia, Äbtissin
- 11 Protus und Hyacinthus, Martyrer
- 14 KREUZERHÖHUNG
- 15 Nicomedes, Martyrer
- 16 Euphemia, Jungfrau
- 17 Lampert, Bischof
- 21 MATTHÄUS, APOSTEL
- 22 Mauritius und Gefährten, Martyrer
- 24 Elisabeth empfängt Johannes den Täufer
- 27 Cosmas und Damian, Martyrer
- 28 ÜBERFÜHRUNG DER ASCHE DES HL. AUGUSTINUS NACH PAVIA
- 29 MICHAEL, ENGEL
- 30 Hieronymus, Bekenner

Bl. 6^r Oktober

- 1 Remigius, Bischof
- 2 Leodegar, Bischof
- 7 Markus, Papst
- 9 Dionysius und Gefährten, Martyrer
- 10 Gereon und Gefährten, Martyrer
- 12 Maximilian, Bekenner
- 13 Koloman, Martyrer
- 14 Burkhard, Bischof
- 16 GALLUS, ABT
- 18 Lukas, Evangelist
- 21 Elftausend Jungfrauen
- 25 Crispinus und Crispinianus, Martyrer
- 28 SIMON (Eiferer) UND JUDAS (Thaddäus), APOSTEL
- 29 NARCISSUS, BISCHOF
- 31 Wolfgang, Bischof

Bl. 6^v November

- 1 ALLERHEILIGEN
- 2 Eustachius und Gefährten, Martyrer
- 6 Leonhard, Bekenner
- 8 Vier Gekrönte, Martyrer
- 9 Theodorus, Martyrer
- 10 Martin I., Papst
- 11 MARTIN BISCHOF

- 13 Brictius, Bischof
- 16 OTHMAR, ABT
- 19 ELISABETH, WITWE
- 20 Korbinian, Bischof; 50 Jahre nach seinem Tod wird sein Leichnam wieder in Freising beigesetzt.
- 22 Cäcilia, Jungfrau
- 23 Clemens I., Papst
- 24 Chrysogonus, Martyrer
- 25 KATHARINA, JUNGFAU
- 26 Konrad, Bischof
- 30 ANDREAS, APOSTEL

Bl. 7^r Dezember

- 4 Barbara, Jungfrau
- 6 NIKOLAUS, BISCHOF
- 7 Oktavtag des hl. Andreas
- 13 ODILIA UND LUCIA, JUNGFRAUEN
- 21 THOMAS, APOSTEL
- 25 GEBURT JESU CHRISTI
- 26 STEPHANUS, MARTYRER
- 27 JOHANNES, EVANGELIST
- 28 UNSCHULDIGE KINDER
- 29 THOMAS, BISCHOF
- 31 Silvester I., Papst

Die folgenden, durch rote Schrift hervorgehobenen Gedenktage besagen, daß im Heiligenkalender einerseits Belange der verschiedenen süddeutschen Bistümer berücksichtigt sind und andererseits Ordensinteressen beachtet wurden. Ulrich 4.7., Afra 7.8., Magnus 6.9., Überführung der Asche des hl. Augustinus nach Pavia 28.9., Gallus 16.10., Narcissus 29.10., Othmar 16.11., Odilia und Lucia 13.12. Die weiteren sechs Gedenktage unterstreichen zusätzlich den Zuschnitt auf Süddeutschland: Rupert 27.3., Guido von Pomposa 31.3., Willibald 7.7., Kilian 8.7., Korbinian 20.11., Konrad 26.11.

9. Arbeitshinweise, Astronomische-Astrologische Daten (Bl. 7^v)

a) Wie in Abschnitt 2 beschrieben, sind auf Blatt 7^v (Abb. 2) in der oberen Tabelle die Metonperioden klassifiziert nach der Stellung der Schaltjahre innerhalb einer Metonperiode. Ferner ist dabei die Zuordnung der 19 Buchstaben a bis t zu den goldenen Zahlen für den »genauen« Mondkalender angegeben.

b) Seit der Hochkultur Babylons bis zu den Ärzten und Barbierern des ausgehenden Mittelalters wurden dem Aderlaß und dem Laxieren – Entnehmen von Blut aus einer Vene bzw. Verabreichen von Abführmitteln – ein überaus hoher Stellenwert in der medizinischen Praxis eingeräumt. Die medizinische Lehre selbst wurde schon in ihren Anfängen mit astrologischen Vorstellungen durchsetzt. Den menschlichen Organismus hatte man in zwölf Bereiche unterteilt. Man war überzeugt, daß jeder Körperbereich mit einem der zwölf Tierkreiszeichen korrespondiert, dem Einfluß dieses Tierkreiszeichens strikt unterworfen ist. Eine ganz besondere zusätzliche Einflußnahme wurde dabei den Lichtphasen des Mondes innerhalb der Tierkreiszeichen zugesprochen.

Vermutlich als Vorstufe zu einem Aderlaß- und Laxierkalender stehen auf Blatt 7^r in den beiden ersten Zeilen nach der Tabelle die Paare von Tierkreiszeichen, die zueinander in Opposition stehen (Abb. 2): Aries/Widder–Libra/Waage, Taurus/Stier–Scorpio/Skorpion, Gemini/Zwillinge–Sagittarius/Schütze, Cancer/Krebs–Capricornus/Steinbock, Leo/Löwe–Aquarius/Wassermann, Virgo/Jungfrau–Pisces/Fische.

c) Die nächsten vier Zeilen kennzeichnen die Einflußqualität – gut, indifferent, schlecht – des Mondes, abhängig von seiner jeweiligen Position im Tierkreis. Da der Mond zum Durchlaufen eines Tierkreiszeichens knapp 2,3 Tage benötigt, ist sein Einfluß auf den Menschen, nach der damaligen Lehre, einem dauernden Wechsel unterworfen. Befindet er sich z.B. im Tierkreiszeichen Schütze, so ist gute Zeit für einen Aderlaß, steht er im Zeichen Löwe, so ist vom Aderlaß dringend abzuraten. Die Verteilung der Einflußqualitäten im Kalender von Magister Hainrich Solder decken sich mit denen der gängigen Lehre; der Vergleich mit anderen Kalendern der Zeit z.B. mit dem von Regiomontanus bestätigt dies.

d) Die auf Blatt 7^r folgende Serie von dreißig Zahlen (Abb. 2) war wohl gedacht als Arbeitshilfe bei der Erstellung einer weiteren umfangreichen Tabelle. Mit dieser Tabelle sollte von Tag zu Tag die Stellung des Mondes im jeweiligen Tierkreiszeichen genauer erfaßt werden. Diese Tabelle fehlt.

Der Mond durchläuft die zwölf Zeichen des Tierkreises, insgesamt $360^\circ = 12 \text{ mal } 30^\circ$, in einem sogenannten tropischen Monat – 27 Tage 7 Stunden 43 Minuten 4,7 Sekunden. An jedem Tag durchläuft er damit $13,1764^\circ$ des Tierkreises. Für Kalenderzwecke ist es ausreichend die tägliche Mondreise bezüglich des Tierkreises mit ganzen Zahlen anzugeben, also 13° . Täglich entsteht dadurch ein Rundungsfehler von $0,1764^\circ$; wegen $6 \cdot 0,1764 = 1,0584$ beläuft er sich in 6 Tagen auf rund 1° . Zur Korrektur des Rundungsfehlers rechnet Magister Hainrich Solder für jeden sechsten Tagesschritt 14° anstelle von 13° .

Die Zählung der Gradwerte für jedes einzelne Zeichen des Tierkreises begann man früher mit 0° und endete mit 30° , wobei das Ende 30° mit dem Anfang 0° des nächsten Tierkreiszeichens zusammenfällt. Wechselt der Mond beispielsweise am Tag 1 das Tierkreiszeichen, etwa vom Zeichen Fische (Nummer 12) zum Zeichen Widder (Nummer 1), dann hat der Mond im Zeichen Fische die Stellung 30° und bezüglich Widder 0° . Am nächsten Tag, also am Tag 2, erreicht der Mond im Zeichen 1 die Stellung 13° , am Tag 3 erreicht er im Zeichen 1 die Stellung 26° . Am Tag 4 hätte er bezüglich Zeichen 1 die Stellung 39° . Wegen $39^\circ = 30^\circ + 9^\circ$, steht er also am Tag 4 bereits im Zeichen 2 (Stier) mit Stellung 9° . Am Tag 5 ist er im Zeichen 2 mit Stellung $22^\circ = 9^\circ + 13^\circ$. Am Tag 6 erreicht der Mond im Zeichen 3 (Zwillinge) die Stellung 5° , wegen $22^\circ + 13^\circ = 30^\circ + 5^\circ$. Am Tag 7 hat er im Zeichen 3, bei Berücksichtigung der beschriebenen Rundungsfehler-Korrektur, die Stellung $19^\circ = 5^\circ + 14^\circ$. In entsprechender Weise erhält man so die weiteren Zahlen dieser Serie. Kennt man vom Mond für irgend einen Zeitpunkt, z.B. für den Jahresanfang die genaue Position, d.h. Tierkreiszeichen und Gradzahl, dann ergibt sich zusammen mit den Zahlen der Serie für jeden Tag des folgenden Jahres die Mondstellung.

e) Wie in Abschnitt 4 erwähnt, stellt die letzte Zeile von Blatt 7^r eine Arbeitsanweisung zur Berechnung des »genauen« Mondkalenders dar: Addiere 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten 3 Sekunden.

10. Einfluß der Tierkreiszeichen auf Teile des menschlichen Körpers

Genauere Angaben über die Korrespondenz von Tierkreiszeichen und Körperteil für die Zeichen Widder, Stier, Zwillinge und Krebs sind Inhalt des Blattes 9^r. Entsprechende

Texte für die anderen acht Tierkreiszeichen fehlen. Zusätzlich ist jedes der vier Tierkreiszeichen symbolisch durch ein farbiges Rundbild, Durchmesser etwa 6,5 cm, dargestellt (Abb. 7). Auf den sonst leeren Seiten (Bl. 9^v bzw. 10^r) sind in gleicher Anordnung wie Blatt 9^r gleichartige farbige Rundbilder für die Tierkreiszeichen Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion bzw. Schütze, Steinbock, Wassermann, Fische gemalt (Abb. 8). Das Fehlen von Text ist wohl nur so zu deuten, daß das Kalenderwerk nicht fertiggestellt werden konnte.

Auf Blatt 10^r gibt Hainrich Solder weitere astrologisch orientierte Hinweise für den Zeitraum, in dem die Sonne in einem Tierkreiszeichen steht. Er faßte sie jeweils in vier Hexameter. Beispielsweise sagt er zum Zeichen Stier (taurus = thaurus):

*Thauro barbato fortuna minor pariatur.
Arbor plantatur cum lunam thaurus habebit.
Edificare potes et spargere semina notes
Et medicus caveat cum ferro tangere collum.*

(»Von dem bärtigen Stier kann geringeres Glück erzeugt werden.
Ein Baum wird gepflanzt, wenn (auch) der Mond im Stier steht.
Merke, bauen kannst du und Samen säen,
Und der Arzt soll sich hüten, mit dem Eisen den Hals zu berühren.«)

Die Vierzeiler für die Zeichen Widder, Stier, Zwillinge und Krebs stehen untereinander. Für das Zeichen Löwe wurde das Schreiben nach drei Zeilen abgebrochen. Entsprechend der Aufteilung der Seite, hätten die sieben fehlenden Vierzeiler auf dieser Seite Platz gefunden. Folgendes Blatt 11^r ist leer. Die Texte auf den Blättern 11^v, 12^r und 12^v gehören bereits zur zweiten Handschrift des Codex. Mit dem Blatt 13 beginnt die zweite Lage von Blättern des Folianten.

Auf dem unteren Rand der Monatsseiten finden sich zusätzliche, monatspezifische Ratschläge für Baden, Essen und Trinken. Diese Texte sind i.a. als Fünfzeiler abgefaßt. Äußerungen über Planetenastrologie enthält das Kalenderwerk nicht.

11. Die Ermittlung der Sonntage fehlt

Im letzten Abschnitt wurde das Fehlen der Texte zu acht der zwölf Tierkreiszeichen als Hinweis auf Nichtfertigstellung des Kalenderwerks gedeutet. Es gibt einen noch weit- aus überzeugenderen Grund für diese Behauptung. Hinweise auf die Ermittlung der Sonntagsbuchstaben und damit der Sonntage eines Jahres, differenziert nach Gemein- und Schaltjahren, fehlen. Der hierfür entscheidende 28jährige Zyklus und die dabei üblichen Jahresnummern, genannt Sonnenzirkel, werden weder in einer Tabelle noch durch eine Anweisung zu ihrer Berechnung genannt.

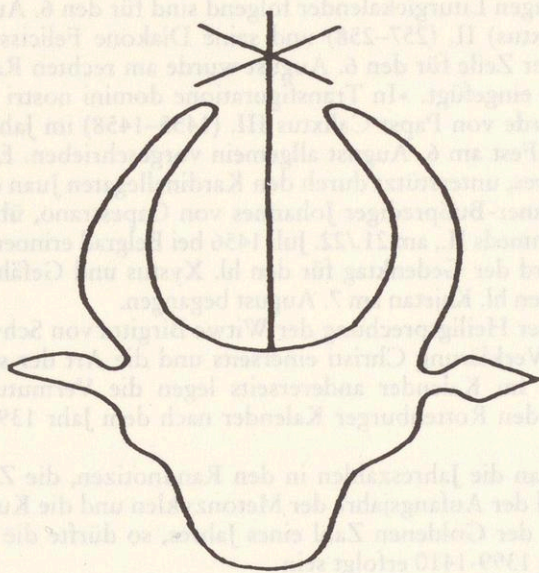
12. Notizen auf dem Rand der Monatsseiten

a) Vermutlich dem Leser als Hilfe sind auf Blatt 1^r am unteren Rand in den fünf Beispielen »25, 13, 31, 19, 7« Zahlwort und zugehörige Ziffernschreibweise einander gegenübergestellt (Abb. 3). Die Zahlworte sind rot geschrieben. Wohl als Hinweis auf das Besondere der damals noch nicht allgemein vertrauten Stellenschreibweise bei Zahlen – Reihenfolge der Ziffern – stehen die Beispiele 13 und 31 nebeneinander. An einer skizzierten linken Hand ist das Abzählen an den Fingern von 1 bis 5 und an derselben Hand

von 6 an fortgesetzt, demonstriert. Während »eins, zwei, drei« mit Worten notiert ist, wurden die folgenden Zahlen mit Ziffern geschrieben. Damit hat der Schreiber den Leser mit den Ziffern und ihrem Zahlwert vertrautgemacht.

b) Auf dem Rand diverser Monatsseiten wurden mit knappen Bemerkungen einige Ereignisse festgehalten. Ein gewisses Interesse, eine Verbindung zu den Grafen von Württemberg kommt in den Bemerkungen zum Ausdruck. Am 23. August ist festgehalten, daß »Graf Ulrich von Württemberg im Krieg 1388 ums Leben kam« – Schlacht bei Döffingen! Der 15. Mai 1417 wird als »Todestag von Eberhard, Graf von Württemberg« (= Graf Eberhard III., der Milde) notiert.

Am unteren Rand der Seite Februar-Schaltjahr ist notiert »Anno Domini 1389 starb Ulrich [...] von Ruffina (?) [...] – 1389. Bei den folgenden Kalendertagen stehen weitere kurze Notizen: 28. Januar ohne Jahreszahl, 13. Februar/Schaltjahr 1414 – obgleich kein Schaltjahr, 12. März 1375, 10. Mai 1414, 12. Mai 1415, 8. Juni 1410, 29. Juli 1410, 14. September 1413.



13. Wasserzeichen des Papiers

Die sechs Papierbogen der ersten Lage – Blatt 1/Blatt 12, 2/11, 3/10, 4/9, 5/8, 6/7 – haben einheitlich das Wasserzeichen »Ochsenkopf mit einkonturiger Stange, mit Kreuz, ohne Augen« nach der Typologie von Gerhard Piccard¹². In seinem Werk findet es sich in der Abteilung V und gehört dort zum Typ 525 /// (vgl. Abb.). Das Wasserzeichen hat folgende Abmessungen: Abstand a der Bindedrähte der Schöpfform 56 mm, Höhe s der Stange bis Kreuz 39 mm, Breite b der Ohrspitzen 40 mm, Abstand (c) der Hornspitzen 10 mm. Die Papiermühle Ravensburg benutzte dieses Wasserzeichen seit dem Jahr 1395. Papiere mit diesem Wasserzeichen sind in Handschriften aus den Jahren 1407–1410 nachgewiesen. Im Papier der anderen Lagen des Folianten finden sich auch noch andere

¹² Gerhard PICCARD, Die Ochsenkopf-Wasserzeichen, Findbuch II 1 und 2, Stuttgart 1966.

Wasserzeichen, z.B. Ochsenkopf mit einkonturiger Stange, mit Kreuz, mit Augen. Auch das Wasserzeichen cloche (Glocke) nach der Typologie von C. M. Briquet tritt auf¹³.

14. Vermutungen über Entstehungszeit und Berechner des Kalenders

a) Die Eintragungen der Tagesheiligen für den 23. Juli und 6. August verdienen im Hinblick auf die Frage nach dem Zeitraum der Erstellung des Kalenderwerks besondere Beachtung. Der 23. Juli hat den Eintrag *Birgitta vidua*. Die Witwe Birgitta von Schweden starb am 23. Juli 1373. Sie wurde von Papst Bonifaz IX. (1389–1404) bereits 18 Jahre später, am 7. Oktober 1391, heiliggesprochen. Der Schreiber des Kalenders hat am rechten Rand der Juliseite in der Zeile für den 23. Juli zusätzlich den vorherigen, auch später noch an diesem Tag gefeierten hl. Apollinaris eingetragen. Dieser Bischof starb um das Jahr 75 in Ravenna als Martyrer.

Dem damals gültigen Liturgiekalender folgend sind für den 6. August als Tagesheilige Papst Xystus (Sixtus) II. (257–258) und seine Diakone Felicissimus und Agapitus eingeschrieben. In der Zeile für den 6. August wurde am rechten Rand noch die Vokabel Transfiguratione eingefügt. »In Transfiguratione domini nostri Jesu Christi – Verklärung Christi« wurde von Papst Calixtus III. (1455–1458) im Jahr 1457 auch für die römische Kirche als Fest am 6. August allgemein vorgeschrieben. Es sollte an den Sieg des christlichen Heeres, unterstützt durch den Kardinallegaten Juan de Carrejal und den gewaltigen Franziskaner-Bußprediger Johannes von Capestrano, über das weit überlegene Türkenheer Mehmeds II., am 21./22. Juli 1456 bei Belgrad erinnern. Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird der Gedenktag für den hl. Xystus und Gefährten zusammen mit dem Gedenktag für den hl. Kajetan am 7. August begangen.

Die Zeitpunkte der Heiligsprechung der Witwe Birgitta von Schweden und die Einrichtung des Festes Verklärung Christi einerseits und die Art der schriftlichen Eintragungen dieser Feste im Kalender andererseits legen die Vermutung nahe, Magister Hainrich Solder hat den Rottenburger Kalender nach dem Jahr 1391 und vor 1457 erstellt.

Berücksichtigt man die Jahreszahlen in den Randnotizen, die Zeit der Herstellung des Papiers, die Wahl der Anfangsjahre der Metonzyklen und die Kurzform zur rechnerischen Bestimmung der Goldenen Zahl eines Jahres, so dürfte die Erstellung des Kalenders in den Jahren 1399–1410 erfolgt sein.

b) Die offenkundigen Fähigkeiten und das Wissen des Kalendermachers charakterisieren ihn als Mann der gehobenen Bildungsschicht. Mit seinem Namen Solder (Abb. 1) könnte er auf eine Tätigkeit hinweisen wollen – Soldverwalter, Kassierer, Rechner. Die Universität Wien immatrikulierte im Oktober 1384 mit der Matrikelnummer 92 Henricus Institor de Rotenburg iuxta Neccarum¹⁴. Als Institor wurden u.a. Buchhalter, Vorsteher, reisende Buch-Händler bezeichnet. Sind Magister Hainrich Solder und Henricus Institor dieselbe Person? Warum wurde die Arbeit am Kalender jäh abgebrochen und nicht zu Ende geführt? Die Beantwortung dieser Fragen muß leider offen bleiben.

c) Als Fazit der Untersuchung muß das Folgende festgehalten werden. Das Rottenburger Kalenderwerk von Magister Hainrich Solder zeichnet sich gegenüber den Kalendern des 14. und 15. Jahrhunderts aus: Durch das Bemühen um ein hohes Maß an Ge-

13 C. M. BRIQUET, *Les Filigranes*, Dictionnaire historique des Marques du Papier, Leipzig 1923.

14 Quellen zur Geschichte der Universität Wien, 1. Abteilung. Die Matrikel der Universität Wien, bearb. v. Franz GALL Bd. I, Graz/Köln 1956.

naugkeit der Monddaten, durch Differenzierung der Metonperioden nach der Position der Schaltjahre in ihnen, durch Verbesserung des »kirchen-amtlichen« Verfahrens zur zyklischen Berechnung des Mondkalenders mitsamt einer korrekten Begründung der Verbesserung, durch Korrektur des Sonnenkalenders. Das Werk nimmt so die wesentlichen Teile der Kalenderreform von Papst Gregor XIII. rund 180 Jahre vorweg. Mit seinen astrologischen Hinweisen berücksichtigt Solder die Forderungen des Zeitgeistes an einen Kalender. So verdient dieses Kalenderwerk einen Spitzenplatz. Eine überragende Leistung des Verfassers manifestiert sich in dieser Handschrift.

PAUL KOPF

Die Kirche an der Schwelle des 20. Jahrhunderts

Zwei Stimmen zur Jahrhundertwende 1899/1900¹

I.

Rede

*des Hochw'sten Monsignor James F. Loughlin², D.D.,
gehalten bei der Deutschen Katholiken Versammlung in der Academy of Music
zu Philadelphia, am 16ten Mai, 1899.*

Der englische Quäker William Penn (1644–1718), einer der Väter der in England als Reformbewegung entstandenen Glaubensbewegung, die, bedingt durch die Verfolgung im Ursprungsland sich in Nordamerika ausbreitete, erwarb am Fluß Delaware Land und gründete dort 1681 mit anderen Quäkern und Glaubensverfolgten den späteren Staat Pennsylvania. 1682 wurde Penn der Gründer der größten Stadt dieses Staates, Philadelphia, sein »heiliges Experiment« von wo aus die Pioniere in die Urwälder Pennsylvaniens vordrangen.

Überwogen bei den Einwanderern in den ersten Jahrzehnten gründungsbedingt die Protestanten, so folgten später auch Katholiken³. Die Deutschen wurden im Gang der

1 Bei einem Besuch in Philadelphia auf den Spuren von Bischof Johannes Neumann vom 25. September bis 7. Oktober 1994 suchte ich im Archiv der Erzdiözese Philadelphia nach Unterlagen über die Einwanderung aus Deutschland und die Integration der Eingewanderten in die amerikanische Kirche und Gesellschaft. Die dabei vorgefundene Ansprache befindet sich in der Bibliothek des Seminars vom Heiligen Carl Borromäus der Erzdiözese Philadelphia, in deren großzügigen Räumen auch das Erzbischöfliche Archiv deponiert ist. Sie wird im Verzeichnis 1970, Nr. 2952 der American Catholic Historical Society of Philadelphia registriert. Die Predigt von Bischof Paul Wilhelm von Keppler war mir bekannt. Zum Vergleich noch eine Neujahrspredigt des Metropoliten der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Erzbischof Thomas Nörber (1898–1920), heranzuziehen, konnte nicht verwirklicht werden. In einer Mitteilung des Erzbischöflichen Archivs vom 4. Dezember 1997 heißt es: »Ausgerechnet von Nörber haben wir gar nichts«.

2 James Francis Loughlin, geb. 5.8.1851 in Auburn/New York, Studium New York 1867–1868, Studium in Rom (Propaganda Universität) 1868–1874, Priesterweihe 4.4.1874 in Rom. Professor am St. Charles Seminar Philadelphia 1880–1886, Rektor der Pfarrei Our Lady of the Rosary ebenda 1886–1892, Kanzler der Diözese 1892–1901, Rektor der Pfarrei Nativity B.V.M. 1901–1911. † 17.3.1911 in Barbados bei einem Erholungsaufenthalt. Besondere Verdienste: 1874 Dr. theol., 1886 Gründer der Pfarrei Our Lady of the Rosary mit Bau von Kirche und Pfarrhaus, 1899 Päpstlicher Hausprälat. Prälat Loughlin beherrschte sieben Sprachen fließend und konnte einige andere verstehen (Erzbischöfliches Archiv Philadelphia, Personalakte).

3 Näheres in: Georg von BOSSE, Philadelphia und sein Deutschtum. Ein Gedenkblatt im Ausstellungsjahr 1926, Philadelphia 1926. – Heinrich KROHN, Und warum habt ihr denn Deutschland verlassen? 300 Jahre Auswanderung nach Amerika, Bergisch-Gladbach 1992.

Geschichte nach Engländern und Iren die drittgrößte Gruppe. 1764 organisierten sich in Philadelphia die Deutschen in der »Deutschen Gesellschaft für Pennsylvanien«.

Die Kirchen waren von Anfang an die wichtigsten Bindeglieder für die meistens sehr armen Einwanderer. Die erste katholische Gemeinde der Stadt, deren Mitglieder zuerst aus Deutschen bestand, war St. Joseph, die später wieder ganz englisch wurde⁴. Eine rein deutsche Gemeinde bildete sich 1786, die 1789 die Dreifaltigkeitskirche, und wenige Jahre später eine Pfarrschule errichtete. Aus dieser Muttergemeinde entwickelten sich später eine Anzahl Tochtergemeinden⁵, die sich, wie auch die evangelischen Gemeinden, kirchlich und gesellschaftlich organisierten, um ihre deutsche Identität zu wahren, aber auch um »über den so wichtigen deutschen Anteil an den Ereignissen, die zur Unabhängigkeit der 13 ursprünglichen Kolonien führten, sowie über den nicht minder wichtigen deutschen Anteil an der Entwicklung der Stadt Philadelphia auf den verschiedensten Gebieten«⁶ zu verdeutlichen, da man den Deutschen oft nachgesagt hat, ihr Einfluß sei so gering, weil sie sich so wenig um Politik kümmerten⁷. An deutschen Vereinen, welche die verschiedensten Zwecke verfolgten, hat es nie gefehlt, wobei die Wohltätigkeit für Neueinwanderer an oberster Stelle stand⁸. In den besonderen Blick der Öffentlichkeit kam die Katholische Kirche Philadelphias durch die 1852 erfolgte Ernennung des Redemptoristenpaters (C.S.S.R.)⁹ Johannes Neumann (1852–1860) zum vierten Bischof der 1808 errichteten Diözese¹⁰ als Nachfolger von Francis Patrick Kenrick (1830–1851), der im Oktober 1851 zum Erzbischof von Baltimore, damals erster Bischofssitz der Vereinigten Staaten berufen wurde. Der aus Prachatitz/Böhmerwald stammende Geistliche wanderte als Diakon nach Nordamerika aus, wurde dort zum Priester geweiht, trat dem Redemptoristenorden bei und mühte sich unablässig um die Einwanderer, wobei ihm die Gründung von kirchlichen Schulen besonders wichtig war. Nach einem Hausbesuch in der Vine Street 1218 in Philadelphia starb der begnadete, bei Reich und Arm angesehene Seelsorger am 5. Januar 1860¹¹. Sein Begräbnis wurde die bisher größte Totenfeier der Stadt Philadelphia¹².

Die Bedeutung der Diözese Philadelphia wurde durch die Erhebung zur Erzdiözese (1875) unter Neumanns Nachfolger James Wood (1860–83) zum Ausdruck gebracht. Als zweiter Erzbischof der Diözese leitete Patrick John Ryan¹³ die Metropole. Dessen

4 Bosse, Philadelphia (wie Anm. 3), 10.

5 Näheres in: 1789–1914, A Retrospect of Holy Trinity Parish as a souvenir of the 125th Anniversary of the foundation of the Church, Philadelphia 1914. Darin vor allem der Abschnitt: German Catholics in the American Colonies, 5–10 (Verzeichnis 1970).

6 Bosse, Philadelphia (wie Anm. 3), Vorwort.

7 Ebd., 10.

8 Ebd., 27–29.

9 C.S.S.R. = Redemptoristen (Congregatio Sanctissimi Redemptoris), gegründet von Alfons Maria di Liguori (1696–1787) als Seelsorgeorden.

10 Bei meinem Besuch am Grabe von Bischof Neumann am 5. Oktober 1994 im Konvent der Redemptoristen von Philadelphia schenkte mir der Rektor der Kirche die Biographie des Bischofs: Michael J. CURLEY, C.S.S.R. Bishop John Neumann, C.S.S.R. Fourth Bishop of Philadelphia, Philadelphia 1952.

11 Über die Hintergründe der Ernennung eines deutschstämmigen Bischofs: CURLEY, Bishop Neumann (wie Anm. 10), 165–177.

12 Ebd., 395.

13 Patrick John Ryan, Zweiter Erzbischof von Philadelphia, sechster Bischof der Diözese, geb. 20.2.1831, 1872 Titularbischof von Tricomia und Coadjutor mit dem Recht der Nachfolge des Erzbischofs von St. Louis, 1884–1911 Erzbischof von Philadelphia. † 11. Februar 1911 (Erzbischöfliches Archiv Philadelphia, Personalakten). 1886 bereits wurde unter Ryans Leitung der

Kanzler James F. Loughlin¹⁴ hielt in Vertretung des Erzbischofs Ryan die nun folgende Ansprache zum Thema: Die Kirche an der Schwelle des Zwanzigsten Jahrhunderts¹⁵.

»Meine werthen Freunde!

Ich habe in meinem Berufe als Priester viele Reden und Predigten gehalten. Aber zum ersten Male in meinem Leben stehe ich vor einer grossen deutschen Versammlung, um eine Rede in deutscher Sprache zu halten. Etwaige Fehler wollt Ihr darum freundlichst entschuldigen. Ich war stets ein Freund und Bewunderer deutscher Wissenschaft und lese mit besonderer Vorliebe deutsche Bücher. Ich nahm darum mit der grössten Bereitwilligkeit die ehrenvolle Einladung an, hier heute Abend eine kurze deutsche Ansprache zu halten. Und bei dieser Gelegenheit möchte ich zunächst erwähnen, dass unser Hochwürdigster Herr Erzbischof¹⁶ es aufrichtig bedauert, dass er bei dieser festlichen Gelegenheit nicht persönlich zugegen sein kann. Aber er hat mich beauftragt, Euch seine besten Wünsche und seinen Segen zu entbieten für die Förderung des grossen, guten und heiligen Zweckes, der Euch hier zusammen ruft¹⁷.

Ich will zu Euch sprechen über die Lage und Aussichten der Kirche am Schlusse des Neunzehnten Jahrhunderts, und ich glaube hier behaupten zu dürfen, dass diese Lage und Aussichten überaus günstig sind.

Der göttliche Heiland, am Abend vor seinem Tode betete für seine Apostel und deren Nachfolger, dass sie alle eins sein möchten. Seit den Tagen der Ersten Christen, die »alle ein Herz und eine Seele waren«, hat sich diese Einheit im Glauben und in der Liebe zu keiner Zeit in so auffallender Weise bethätigt, als gerade jetzt. Nie zuvor waren die Bischöfe des Erdkreises so einig im Glauben und waren dem Stuhle Petri so treu ergeben als gerade jetzt. Wenn Rom spricht, lauscht und gehorcht die ganze Christenheit, und nicht ein Laut des Widerspruchs lässt sich hören. Selbst nicht in den Tagen des grossen Hildebrand¹⁸ und Innozenz¹⁹ horchte die christliche Welt mit einer solchen Ehrfurcht auf den Befehl des Statthalters Jesu Christi, wie sie jetzt horcht und gehorcht, wenn der ehrwürdige Greis, unser glorreich regierender Papst Leo der Dreizehnte²⁰,

kanonische Prozeß zur Seligsprechung von Bischof Johannes Neumann eingeleitet und 1897 als erster Antrag aus den Vereinigten Staaten um eine Seligsprechung nach Rom weitergeleitet. 1921 anerkannte Papst Benedikt XV. (1914–1922) Neumanns heroischen Tugendgrad an (COURLEY, Bishop Neumann 398f.). Die Heiligsprechung erfolgte 1977 durch Papst Paul VI. (1963–1978).

14 Vgl. Anm. 2.

15 Die Orthographie des Originals wird durchgängig beibehalten.

16 Vgl. Anm. 13.

17 Über das musikalische Leben in den deutschen Gemeinden in Philadelphia, Bosse, Philadelphia (wie Anm. 3), 27–30. »Philadelphia gebührt auch da die Ehre, die Stadt zu sein, in der der erste deutsche Gesangverein in Amerika gegründet wurde. Es ist dies der »Philadelphia Männerchor«, am 15. Dezember 1835 durch Philipp Matthias Wolsietter in's Leben gerufen« (Ebd., 27). Der Gründer, 1808 geboren, stammte aus Winnweiler, Rheinpfalz, und kam nach der Ausbildung im Schullehrer-Seminar in Kaiserslautern nach Amerika (Ebd.).

18 Papst Gregor VII. (1073–1085), vorher Hildebrand. Gregor VII. bedeutet »durch seine weltumfassende und in die Zukunft ausstrahlende Wirksamkeit, die den Sieg der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts entschied, durch seine Unbeugsamkeit im Kampf um die Freiheit der Kirche und um eine religiös bestimmte irdische Ordnung, als Mitgestalter der hochmittelalterlichen Welt einen Höhepunkt in der Geschichte des Papsttums« (LThK² 4, 1960, 1185, Th. SCHIEFFER).

19 Papst Innozenz III. (1198–1216), einer der bedeutendsten Päpste, der die geistlich/weltliche Führerstellung des mittelalterlichen Papsttums zum Höhepunkt führte und ein eifriger Befürworter der Kreuzzugsbewegung war (LThK² 5, 1960, 687–689, F. KEMPE).

20 Papst Leo XIII. (1878–1903) geb. 1810. Die sog. römische Frage (Einnahme der Stadt Rom am

hülfs- und schutzlos, wie er ist, von seinem einsamen Gefängnisse im Vatican seine sterbende Stimme über den ganzen Erdkreis hin erschallen lässt. Erhebet Eure Augen und schauet: Keine Wolke trübt in diesem Augenblick den klaren, sonnenhellen Himmel. Wenn aber diese Einheit im Glauben und in der Liebe nach den Worten des göttlichen Heilandes das Haupt-Merkmal der Wahrheit und inneren Stärke der Kirche ist, dürfen wir uns dann nicht der frohen und wohlbegründeten Hoffnung hingeben, dass wir einer glorreichen Zukunft entgegen gehen, und dass die Kirche im zwanzigsten Jahrhundert ihre herrlichsten Triumphe feiern wird?

Vergleicht die Lage der Kirche im Anfange mit der Lage und Stellung der Kirche am Schlusse des Jahrhunderts. Welch ein Unterschied! Würden wir einen solchen Wechsel im Laufe von hundert kurzen Jahren für möglich halten, wenn uns die Geschichte denselben nicht verbürgte?

Kaum sind hundert Jahre verflossen seit den Schreckenstagen der Französischen Revolution²¹, jener blutigen Revolution, welche Kirchen und Klöster einäscherte, die Altäre schändete, Priester und andere Gottgeweihte Personen zu Hunderten ermordete, das Kirchen-Gut confiscirte und den heiligmässigen Papst Pius den Sechsten²² so grausam misshandelte, dass er seinen Leiden in der Verbannung erlag. Welch ein düsteres Bild! Verstossen von ihrer ältesten und liebsten Tochter²³, vertrieben von den Palästen der Grossen und den Höfen der Fürsten, ausgewiesen aus den Gerichts- und Hör-Sälen, verbannt von den tonangebenden Kreisen der Höheren Gesellschaft, war die Kirche vor hundert Jahren auf das Tiefste gedemüthigt und erniedrigt, war in der That so verachtet und verkannt, dass selbst ihre Feinde es kaum mehr der Mühe werth erachteten, ihr irgend welche Beachtung zu schenken.

Das waren traurige Zeiten! Aber Gott Dank, seit den traurigen Anfängen dieses Jahrhunderts sind merkwürdige Aenderungen, man möchte sagen, vollständige Umwälzungen zum Besseren vor sich gegangen.

Es sind erst fünfzehn Jahre, seitdem der leidige Kulturkampf in Deutschland wüthete²⁴. Er ist jetzt, Gott Dank, beigelegt, und wiederum herrscht Friede im Deutschen Vaterlande. Aber, meine werthen Freunde, es ist kein fauler Friede; es ist ein ehrenvoller Friede, ein Friede nach bitterem Kampfe und glorreichem Siege für die katholische Sache. Der Grosse Goliath moderner Philistäer, der Mann von Blut und Eisen, bei dessen Drohungen die Himmel und die Erde zitterten, rief in seinem Uebermuth: »Nach Canossa gehen wir nicht!«²⁵ Aber er ist dennoch nach Canossa gegangen und hat am Ende

20.9.1870 und damit Auflösung des Kirchenstaates) belastete den Pontifikat. Leo XIII. blieb Lösungen mit Italien unzugänglich und betrachtete sich als Gefangener im Vatikan. Erst durch die Lateranverträge (Vertragspartner Heiliger Stuhl-Italien) wurde die römische Frage nach zweieinhalbjährigen Verhandlungen am 11.2.1929 gelöst (LThK² 6, 1961, 953–955, R. AUBERT).

21 1789.

22 Papst Pius VI. (1775–1799). Vor allem die Auswirkungen der Französischen Revolution überschatteten seinen Pontifikat. Der Kirchenstaat wurde besetzt und vorläufig aufgelöst. Als Gefangener wurde der 80jährige 1798 trotz schwerer Erkrankung verschleppt und starb in Valence. Erst im Februar 1802 durfte sein Leichnam nach Rom überführt werden (LThK² 8, 1963, 532f., H. RAAB).

23 Ehrentitel für die französische Kirche.

24 Die Auseinandersetzungen begannen 1871 mit feindseligen Maßnahmen gegenüber der Katholischen Kirche in Preußen und dehnten sich auch auf andere Länder aus. Nach direkten Verhandlungen des Heiligen Stuhles mit Reichskanzler Fürst Otto von Bismarck (1815–1898), wurden die Auseinandersetzungen 1887 beendet. Die Katholische Kirche ging aus den Auseinandersetzungen nach allgemeiner Einschätzung gestärkt hervor (LThK² 6, 1961, 673–675, N. MIKO); vgl. auch die Beiträge in RJKG 15, 1996.

25 Gemeint ist ein Ausspruch von Reichskanzler Fürst Otto von Bismarck in Anlehnung an die

ausgefunden, dass die mächtigsten Werkzeuge menschlicher Tyrannei nicht im Stande sind, jene Kirche zu zerstören, die Christus auf einen Felsen gebaut und von der er gesagt hat, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden²⁶.

Der junge Kaiser von Deutschland²⁷ ist bemüht, seinen Katholischen Unterthanen Beweise seiner Anhänglichkeit und seines Zutrauens zu geben; denn er sieht und begreift es wohl, dass er in seinen katholischen Unterthanen die allerbeste Hülfe und Stütze für die Wohlfahrt und Sicherheit des Vaterlandes hat.

Hochgeachtet in der ganzen Welt als die einzige Hoffnung und Rettung in den Uebeln unserer Zeit, mit den Lorbeeren der Siege von neunzehn Jahrhunderten um die Stirn gewunden, tritt die Kirche froh und hoffnungsvoll an die Schwelle – und begrüßt den Morgen des *Zwanzigsten Jahrhunderts*. Sie wird auch in diesem Jahrhundert ihre Leiden und Verfolgungen haben. Christus hat es voraus gesagt, und sie würde und könnte nicht die wahre Kirche sein, wenn sie dieselben nicht hätte. Aber die wunderbare kirchliche Einigkeit unter den Bischöfen der ganzen Welt; ihre unverbrüchliche Liebe und Treue zum Statthalter Jesu Christi; der mächtige Umschwung in der öffentlichen Meinung zu Gunsten der Kirche während der letzten hundert Jahre; die Gottberufenen, fähigen und muthigen Führer der guten Sache in allen Ländern des Christenthums; die kirchlich gesicherte Stellung unserer katholischen Pfarrschulen²⁸; das rege katholische Leben in allen Schichten der Bevölkerung; die unzähligen neuen Kirchen und Schulen sowie die vielen Wohlthätigkeits-Anstalten aller Art, die überall aufgeführt werden; das aufblühende katholische Vereinsleben, welches sich auch hier heute Abend in so herrlicher Weise bethätigt; alles das und noch vieles mehr, das ich hier nicht aufzählen kann, sind nach meinem Dafürhalten sichere und untrügliche Anzeichen, meine Freunde, dass das Zwanzigste Jahrhundert das Jahrhundert der höchsten Blüthe in der glorreichen Geschichte unserer heiligen Kirche sein wird. Das walte Gott!«

Auseinandersetzungen zwischen Papst Gregor VII. und König Heinrich IV. (1056–1106). König Heinrich IV. wurde am 14.2.1076 von Papst Gregor VII. mit dem Bann belegt. Am 28.1.1077 löste Gregor VII. nach vielfältigen Verhandlungen den Bann, nachdem Heinrich IV. die kirchlichen Bußvorschriften (an drei aufeinanderfolgenden Tagen im Büsserkleid zu erscheinen) erfüllt hatte. Gregor VII. zog sich zu diesem Akt nach Canossa zurück, wohin sich dann der gebannte König als Büsser begab. Bismarck ging als »Mann von Blut und Eisen« in die Geschichte ein. Die Darlegungen der Ansprache zeigen, wie intensiv die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen in Deutschland in den deutschen Gemeinden Amerikas registriert wurden.

26 Evangelium nach Mt 16,18.

27 Wilhelm II., Deutscher Kaiser und König von Preußen 1888–1918, geb. 1859, † 1921 im Exil in Holland. Er hat 1890 Bismarck als Reichskanzler entlassen. Auf diesem Hintergrund ist die wohlwollende Zitation in der Ansprache zu verstehen.

28 Von Anfang an bis in die Gegenwart sind die kirchlichen Privatschulen – in der Trägerschaft der Pfarreien – das Rückgrat des kirchlichen Schulwesens in den Vereinigten Staaten. In letzter Zeit gibt es allerdings nicht wenige Diskussionen um deren kirchliche Trägerschaft. Für viele Gemeinden sind die finanziellen Lasten nicht mehr tragbar. Für Bischof Neumann (vgl. Anm. 10) waren die kirchlichen Pfarrschulen unverzichtbar.

II.

*Paul Wilhelm von Keppler²⁹
Ansprache zur Jahrhundertwende in der Neujahtsnacht 1899/1900
im Dom zu Rottenburg³⁰.*

Paul Wilhelm von Keppler, der große Homilet und Schriftsteller auf dem Rottenburger Bischofsstuhl wurde am 18. Januar 1899 durch den Metropoliten der oberrheinischen Kirchenprovinz, Erzbischof Thomas Nörber³¹ (1898–1920), im Dom zu Rottenburg zum Bischof geweiht und am selben Tag inthronisiert. Die Silvesterpredigt 1899 war somit seine erste Jahresschlußansprache als Bischof. In klaren, fast poetischen Worten entwirft er ein Bild vom zu Ende gehenden Jahrhundert und eine Perspektive für das kommende, nahm er doch derlei Festlichkeiten gerne zum Anlaß, seinen apostolischen Auftrag in der Verkündigung des Gotteswortes wahrzunehmen. Eine überzeugende Treue verband ihn mit den Päpsten. Anlaßlich des 25jährigen Pontifikatsjubiläums von Papst Leo XIII.³² bewunderte er bei der Festversammlung in Rottenburg den obersten Hirten als »Hort der Autorität, fester Punkt, ruhender Pol, Fels Petri«³³. Keppler war ein Mann der Autorität, der seine Aufgabe darin sah, der höchsten Autorität der Welt, dem unverrückbaren Felsen Petri zu dienen. Dessen Autorität stammt direkt von Gott, wie auch die des Kaisers und der Könige, und die Monarchie war nach Keppler die von Gott gegebene Form der »Volksordnung«³⁴.

»Geliebte im Herrn! Mitternacht hat uns hier im Gotteshause versammelt. Die Stimme des obersten Hirten der Gläubigen hat uns aus dem Schlafe gerüttelt: Wachtet auf und erhebet euch, gehet mit brennenden Lampen entgegen Christo dem Herrn! Wahrlich, es geziemt sich nicht, zu schlafen und zu träumen, sondern zu wachen in dem Augenblick, da ein Jahrhundert zu Grabe steigt, zu beten, da ein Jahrhundert seinen Anfang nimmt.

Die Glocken haben bereits dem Jahre 1899 und damit dem 19. Jahrhundert ins Grab geläutet. So fahre denn hin, 19. Jahrhundert, fahre hin im Namen Gottes! Fahre hin, du stolzes Jahrhundert, mit deinen Erfindungen, deiner Wissenschaft, deinem Fortschritt, deiner Kultur, Jahrhundert des Dampfes und der Eisenbahnen³⁵, der Maschinen und der

29 Biographische Daten, Schriften und Literatur in: GATZ, Bischöfe 1983, 371–373, Rudolf REINHARDT. – Paul KOPF, Paul Wilhelm von Keppler, Bischof, Lehrer und Seelsorger, in: Katholischer Volks- und Hauskalender, Stuttgart 1976, 27–37. – DERS., Ein edler Mensch und treuer Bischof. Zum 50. Todestag von Bischof Paul Wilhelm von Keppler, in: Katholisches Sonntagsblatt, Nr. 28, 11. Juli 1976, 16–18, Nr. 29/30, 10f.

30 Veröffentlicht in: Wasser aus den Felsen, Neue Folge der Homilien und Predigten von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, weiland Bischof von Rottenburg, Bd. 2, 1928, 230–232, desgl. (ohne Schlußabschnitt) in: Wo die Hoffnung Hand und Fuß hat, Predigten aus zehn Jahrhunderten, hg. v. Johannes KUHN u. Reinhard BREYMER, Stuttgart 1987, 21f. Im Diözesanarchiv Rottenburg konnte die Ansprache nicht ermittelt werden. Vor seinem Tode ließ Bischof Keppler einen Großteil seiner Papiere vernichten (GATZ, Bischöfe 1983, 373).

31 Zu ihm: GATZ, Bischöfe 1983, 536f.

32 Vgl. Anm. 20.

33 KOPF, von Keppler (wie Anm. 29), 31.

34 Ebd.

35 Die Eröffnung neuer Eisenbahnstrecken im Lande zählte seit Jahren zu den Höhepunkten im Jahreslauf. Bis 1881 waren die Hauptlinien (1500 km) im wesentlichen ausgebaut, es folgten jährlich Nebenbahnen mit insgesamt mehr als 1000 km. 1899 waren es die Strecken Reutlingen–Eningen unter Achalm, Kirchheim–Oberlenningen, Friedrichshafen–Landesgrenze Lindau,

Elektrizität. Fahre hin mit deinen stolzen Titeln und Ehren, die du dir selber geschaffen! Jahrhundert, das du dich so erhaben gefühlt über deine Vorgänger! Fahre hin, deine Uhr ist abgelaufen, deine Zeit gehört der Vergangenheit an und eine andere Zeit ist angebrochen; sie wird anders über dich urteilen, als du selbst über dich zu urteilen gewohnt warst; sie wird über dich hinwegsehen, wie du selbst über deine Vorgänger wegesehen hast; sie wird achtlos an manchem vorbeigehen, was dir gewichtig schien; sie wird schwere Anklagen gegen dich erheben wegen der furchtbaren Erbschaft, die sie von dir übernehmen mußte. Haben nicht gewaltige Kriege, Streitigkeiten und Hader deine Jahre zum großen Teil gefüllt, Verfolgung der Kirche, der Frömmigkeit, des Glaubens und des Klerus?³⁶ Und am Ende hinterlässest du Klassenhaß und ungelöste Fragen, verwinkelte Spannungen und Schwierigkeiten³⁷. Große Schuld hast du auf dich geladen, eine schreckliche Last dem kommenden Jahrhundert hinterlassen. Du hast Gott die Ehre nicht gegeben. Schwer hat dich die Hand der göttlichen Gerechtigkeit getroffen, in zahlreichen Heimsuchungen und Unglücksfällen und Schicksalsschlägen, – und traf sie dich nicht härter, so dankst du das Gottes unendlicher Langmut. Und wenn deine letzten Züge friedlich und dein Scheiden leicht war, hast du das nicht dem Flehen derer zu verdanken, die du gehaßt und verfolgt, dem Gebete der ganzen Christenheit, die freudig dem Rufe des obersten Hirten folgend³⁸ sich in den letzten drei Tagen um die Altäre scharte, um Gott zu danken und zu bitten und zu sühnen, was du verschuldet? Ja, fahre hin im Namen Gottes!

Und nun den Blick vorwärts ins neue Jahrhundert! Mit dem abgelaufenen Jahrhundert sank ein bedeutsamer Teil unseres eigenen Lebens ins Grab. Was das neue Jahrhundert bringt, weiß Gott allein. Eines, das wissen wir gewiß, wird es uns bringen, den Tod. Wir alle haben die erste Stunde erlebt, die letzte wird keines von uns sehen, manche vielleicht nicht einmal das Ende dieses Jahres. Darum ist es nötig, daß wir gleich die ersten Augenblicke des Jahrhunderts und des Jahres Gott weihen, mit Gott das neue begrüßen, mit Gott das alte beschließen. Ja, es ist nötig; denn wie viele haben schon ange-

Beilstein-Illseld und Warthausen-Ochsenhausen, (jährlich aufgeführt in: Max MILLER/Paul SAUER, Die württembergische Geschichte von der Reichsgründung bis heute, Stuttgart 1971).

36 Anspielung u.a. auf den Kulturkampf, der allerdings in Württemberg durch die versöhnliche Haltung von Bischof Karl Josef Hefele (1869–1893) und dessen guten Beziehungen zum württembergischen Königshaus nicht so bedrückend war (GATZ, Bischöfe 1983, 295–297, Rudolf REINHARDT).

37 Schwierigkeiten entstanden vor allem durch die Stabilisierung der Sozialdemokratie und der Gewerkschaften. Die Kirche tat sich in der Auseinandersetzung, wie sich die katholischen Arbeiter organisieren sollten, schwer: Christliche Gewerkschaften oder konfessionelle Arbeitervereine, um ein Abgleiten der christlichen Gewerkschaften zur Sozialdemokratie zu verhindern, die bei der Wahl zum Landtag 1900 18,66 % und damit fünf Abgeordnete erreichte. »Die Sozialdemokratie hatte ihre Stimmenzahl verdoppelt; viele Landorte in der Umgebung von Stuttgart weisen bereits um die Jahrhundertwende eine sozialdemokratische Mehrheit auf (HAGEN, Geschichte Bd. 3, 61.). Papst Leo XIII. trat entschieden für die Koalitionsfreiheit der Arbeiter ein. An der Gründung der christlichen Gewerkschaften, die im Gegensatz zu den »freien«, aber militant atheistischen Gewerkschaften standen, entzündete sich der unselige »Gewerkschaftsstreit«, durch den nicht wenige katholische Arbeiter der Kirche entfremdet wurden. Papst Pius X. (1903–1914) entschied 1912, die Bischöfe dürften die Zugehörigkeit katholischer Arbeiter zu konfessionell gemischten Gewerkschaften aus schwerwiegenden Gründen dulden (LThK² 4, 1960, 855–858). Während Erzbischof Nörber lange Zeit auf Seiten der Gegner der christlichen Gewerkschaften stand und statt dessen für katholische Arbeitervereine plädierte, hat Bischof Keppler zurückhaltend agiert (HAGEN, Geschichte Bd. 2, 276f.).

38 Papst Leo XIII. (wie Anm. 20).

fangen, die ersten Augenblicke des Jahrhunderts durch Unmäßigkeit und Ausgelassenheit und Zügellosigkeit zu entweihen. Es ist nötig, denn das neue Jahrhundert ist schwer erblich belastet, denn der Feind geht umher, um den Samen wieder zu säen, der im verflissenen Jahrhundert so furchtbare Früchte gebracht.

Da hat der Heilige Vater die Gnadenschätze der Kirche aufgetan und einen Strom des Segens und der Gnade über das neue Jahrhundert ausgegossen, und er hat aufgerufen zu christlichem Leben und zur Übung der Tugend und zum Kampf gegen Sünde und Satan³⁹.

Auch wir wollen an der Wende der Jahrhunderte Aug' und Hand und Herz zum Himmel erheben, zum Vater der künftigen Zeiten, zum obersten Bischof unserer Seelen, wenn wir in dieser Morgenstunde uns vereinen mit dem Opfer unseres ewigen Hohenpriesters. »Dem König der Jahrhunderte, dem unsichtbaren alleinigen Gotte, sei Ehre und Ruhm in alle Ewigkeit.«

Ja dir, allmächtiger Gott, sei Lob und Dank für alle Wohltaten des verflissenen Jahrhunderts; sie sind zahlreich wie die Sterne des Himmels. Dir sei Lob und Dank für deine Barmherzigkeit, die wir anrufen über unsere Sünden und Fehler und Missetaten; sie sind so zahlreich wie der Sand am Meere. Dir sei Sühne für alle. Schenk uns dein Erbarmen. Höre es, Erde, und vernimm es, o Himmel, und ihr heiligen Engel, die ihr in unserem Gotteshause schwebet, traget es empor zum Thron des Ewigen: »Ich, der Bischof, danke dir, allmächtiger, ewiger Gott, für alle deine Gnaden und Wohltaten, ich danke dir in meinem Namen und im Namen des Klerus und der 620 000 Seelen meiner Diözese⁴⁰. Wir glauben an dich und deinen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, und an den Heiligen Geist. Wir glauben an deine heilige Kirche und deine Offenbarung, die sie uns lehrt. Diesen heiligen katholischen Glauben wollen wir bekennen im Leben und im Sterben. Wir erachten es als das größte Glück, in deiner Kirche geboren und erzogen zu sein. Ihr wollen wir treu bleiben im Leben und im Sterben. Wir geloben, deine heiligen Gebote zu halten und unsere Neigungen und Leidenschaften zu bekämpfen. Wir weihen uns deinem göttlichen Erlöserherzen, o Jesus. Schließe uns in dieses ein und segne uns. Ja, segne den Klerus und das Volk, segne den Heiligen Vater, segne den König⁴¹ und das Vaterland, segne auch in göttlichem Erbarmen die verstockten Sünder, segne die Irrgläubigen und Ungläubigen und die armen Heiden; segne die Anwesenden, segne die ganze Diözese. Ja, der Segen des allmächtigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes komme herab auf euch und verbleibe allezeit. Amen.«

Jede Jahreswende läßt Menschen, wo immer sie leben, Bilanz ziehen über das, was war, und Ausblicke suchen nach dem, was sein wird. Eine Jahrhundertwende und noch mehr eine Jahrtausendwende verstärkt diese Empfindungen und gibt Rückblick und Ausblick besondere Bedeutung.

Die vorgenannten Darlegungen führender Kirchenmänner bilanzieren trotz des weiten räumlichen Abstands auf demselben Hintergrund – nämlich der katholischen

39 Papst Leo XIII. rief für 1900 ein sog. Heiliges Jahr aus, womit unter den angegebenen Bedingungen ein besonderer Jubiläumsablaß »gewonnen« werden konnte.

40 Württemberg zählte im Jahre 1900 unter 2.165.775 Einwohnern 620 000 Katholiken. Am 31.12.1997 zählte die Diözese Rottenburg-Stuttgart 2.057.713 Katholiken (Mitteilung des Seelsorgerreferates der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 9. Sept. 1998).

41 König Wilhelm II. (1848–1921), regierender König von Württemberg von 1891–1918, als Nachfolger von König Karl (1864–1891); Paul SAUER, Württembergs letzter König. Das Leben Wilhelms II., Stuttgart 1994.

GERTRUD HUSSLEIN*

Erinnerungen an Professor DDr. Konrad Miller (1844–1933)

Konrad Miller stammte aus Ravensburg und blieb zeitlebens ein echter Schwabe, heimatreu und weltweit zugleich. Am 21. November 1844 in Oppeltshofen (Ravensburg) geboren, erlebte er seine frühe Jugendzeit in dem einfachen, aber eindrucksvollen Rahmen eines Bauernhofes. Er war der Zweitälteste von sechs Geschwistern, die schon früh die Mutter verloren. Nach der zweiten Heirat des Vaters folgten nochmals vier Geschwister¹. Er besuchte nach der Volksschule das Gymnasium, das er im Konvikt in Ehingen abschloß. Als Zögling des Wilhelmsstifts in Tübingen widmete er sich neben dem Studium der Theologie und Philosophie (auf Philosophie hielt er nicht viel) auch dem der Mathematik und der Naturwissenschaften, insbesondere der Botanik, Chemie und Geologie, und fiel besonders durch seine mathematische Begabung auf. So groß war sein naturwissenschaftliches Interesse, daß er nach den ersten theologischen Prüfungen diese Studien am Polytechnikum in Stuttgart fortsetzte – ein damals ganz ungewöhnlicher Studiengang – und bereits im Herbst 1867 auf Grund einer Arbeit den ersten Teil der »realistischen« Fachprüfung ablegte.

* Die Verfasserin der »Erinnerungen« ist eine Großnichte von Konrad Miller. Bei den Anmerkungen (Orte, Personen, Ereignisse) half Elke RENTSCHLER (Stuttgart). Redigiert wurden Text und Anmerkungen von Rudolf REINHARDT (Stuttgart) und Dominik BURKARD (Frankfurt). – Erinnerungen an Konrad Miller legte Gertrud Husslein – mit anderer Akzentuierung – bereits an anderer Stelle vor: Gertrud HUSSLEIN, Prof. Dr. Dr. h.c. Konrad Miller zum Gedächtnis, in: Fundberichte aus Baden-Württemberg 19, 1994, 761–769. – DIES., Konrad Miller, in: Orbis Terrarum. Internationale Zeitschrift für Historische Geographie der Alten Welt, 1995, 213–233. – Vgl. außerdem Hans HABLITZEL, Miller, in: NDB 17, 1994, 525f. – Dominik BURKARD, Miller in: BBKL 14, 1998, 1264–1272 (mit vollständiger Bibliographie).

1 Konrad Millers Vater, Franz Josef Miller (1806–1874), war Bauer. Seine Mutter Agatha (geb. 1813) verstarb schon 1852. Dieser ersten Ehe entstammten sechs Kinder: Franz Joseph (geb. 1843), Konrad (1844–1933), Urban (geb. 1846), Johann Baptist (geb. 1847), Johann Georg (geb. 1849) und Maria Agatha (1851–1911). Aus der zweiten Ehe seines Vaters mit Scholastika Neher (1820–1905) hatte Konrad Miller noch vier Geschwister: Johann Baptist (geb. 1853), Veronika (geb. 1854), Maria (geb. 1856) und Anton (geb. 1860). Familienregister der Pfarrei Liebfrauen in Ravensburg, fol. 45. – Konrad Miller erzählte gerne Episoden aus seiner Kindheit auf dem Bauernhof: Im Herbst wurde er in einen Eimer gestellt und seine Füße mit Seife und Bürste bearbeitet. Dann mußte er in die »Krautstände«, um das geschnittene Weißkraut einzustampfen. Je besser man dies tat, um so schmackhafter wurde das Sauerkraut. Einmal waren die Eltern beim Schnapsbrennen und mußten nachmittags weg. Wer stellt die nächsten Schnapsflaschen unter den tropfenden Hahnen? So wies man das »Konrädle« an. Er machte bis zum Abend seine Sache gut, aber jedesmal hielt er beim Flaschenwechsel seinen Finger unter den Hahnen und schleckte ihn ab. Bei der Heimkehr der Eltern hatte das Konrädle einen kleinen Schwips. Schon früh war es Berufswunsch Konrad Millers, Bischof zu werden. So sehr hatte ihn Bischof Josef Lipp bei der Firmung beeindruckt.

Konrad Miller setzte dann seine naturwissenschaftlichen Studien in Bonn fort. Dort wollte man ihn für die wissenschaftliche Laufbahn überreden. Er blieb aber bei seinem Entschluß: »Zuerst die Priesterweihe«. Am 10. August 1868 erhielt er durch Bischof Joseph von Lipp² die Priesterweihe. Danach war er zuerst Vikar in Schramberg, zur Zeit der »Rottenburger Wirren«³. Der damalige Stadtpfarrer von Schramberg⁴ stand hundertprozentig hinter Bischof Lipp. Konrad Miller erzählte aus dieser Zeit einige Mal (leider habe ich nicht mehr Notizen gemacht). Er mußte manchmal Botengänge zwischen Schramberg und Rottenburg machen, und da gab es manches Gespräch mit dem Bischof. Dieser stand im Streit zwischen dem strengen Regens des Priesterseminars Dr. Joseph Mast⁵ und Professor Johann Evangelist Kuhn⁶ in der Frage »Theologie und Philosophie« auf der Seite des Tübinger Gelehrten. Auch der Direktor des Wilhelms-

2 Joseph (von) Lipp (1795–1869). Studium der Theologie in Ellwangen und Tübingen. 1819 Priesterweihe, dann in der Seelsorge. 1821 Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen, seit 1824 im höheren Schuldienst (Schwäbisch Gmünd, Ehingen). 1845 Stadtpfarrer und Dekan Ehingen/Donau. 1847 Bischof von Rottenburg. Zu ihm: Rudolf REINHARDT, Lipp, in: GATZ, Bischöfe 1983, 453–455. – Wolfgang ZOLL, Die Bischofswahlen in der Diözese Rottenburg 1845 bis 1847 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses von Fürstkanzler Metternich, in: RJKG 11, 1992, 307–314. – DERS., Die Rottenburger Bischofswahlen 1845–1847. Zur Kirchenpolitik Metternichs (Studien zur Theologie und Geschichte 12), St. Ottilien 1994. – Hubert WOLF, Lipp, in: BBKL 5, 1993, 103–107.

3 Unter der Bezeichnung »Rottenburger Wirren« werden die Auseinandersetzungen der Jahre 1868/69 verstanden. Der Begriff tauchte zum ersten Mal in einer anonymen, einseitigen Artikelfolge auf, die von einem früheren Repetenten am Priesterseminar (Rottenburg), Joseph Kolb (1828–1895), stammte: »Aktenmäßige Beleuchtung der Wirren in der Diözese Rottenburg«, in: HPBl 62, 1868, 885–889, 938–958; 63, 1869, 75–96 (auch als Separatdruck verbreitet). – Zur Vorgeschichte dieser Ereignisse gehörte die Spaltung der ultramontanen Partei in einen radikalen und einen gemäßigten Flügel. Die radikale Gruppe, auch »Donzdorfer Fakultät« genannt, um den Rottenburger Regens Dr. Joseph Mast und den Pfarrer Dr. Franz Joseph Schwarz, attackierten zum einen das Erziehungssystem in der Diözese (kein »Tridentinisches Seminar«, staatliches Wilhelmsstift), zum anderen die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät, vor allem Johann Evangelist Kuhn. Die »Radikal-Ultramontanen« pflegten rege Kontakte zu auswärtigen Bischöfen (vor allem Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler) und zur Nuntiat in München. Um das Ziel einer Neuordnung in der Diözese erreichen zu können, sollte Bischof Joseph von Lipp einen »zuverlässigen« Koadjutor erhalten. Als Lipp erkannte, daß die Pläne und Aktionen auf die Denunziationen seines eigenen Regens zurückgingen, stellte er diesen zur Rede; Mast leugnete zunächst die Urheberschaft. Später gab er zu, nach München berichtet zu haben. Lipp setzte Mast daraufhin kurzerhand ab und übertrug ihm die Pfarrei Stockheim (Dekanat Neckarsulm). Mast trat die Stelle nicht an, sondern ging als Konsultor des künftigen Konzils nach Rom. Doch mußte auch Konviktsdirektor Emil Ruckgaber (1828–1905), der als entschiedener Parteigänger und Schüler Kuhns galt, seine Stelle aufgeben. Er ging als Pfarrer nach Wurmlingen. Der Streit endete überraschend mit dem Tod von Bischof Lipp am 3. Mai 1869. Hierzu HAGEN, Geschichte II. – Werner GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1984, insbes. 210–249. – Hubert WOLF, Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992, insbes. 288–309.

4 Gemeint ist Carl Maria Wüllenbücher (1825–1898), Stadtpfarrer in Schramberg von 1858 bis 1881, dann Domkapitular in Rottenburg. Zu ihm: NEHER⁴, 34.

5 Joseph Mast (1818–1893). Zu ihm: NEHER³, 82f. – HAGEN, Gestalten II, 133–188. – Heinrich MEIER, Dr. Joseph Mast als Schloßkaplan in Wechselburg (Sachsen). Ein Beitrag zu seiner Biographie, in: RJKG 5, 1986, 357–364.

6 Johannes Evangelist (von) Kuhn (1806–1887). Zu ihm: HAGEN, Gestalten II, 59–95. – WOLF, Ketzler (wie Anm. 3).

stifts, Emil Ruckgaber⁷, hielt zu Professor Kuhn. Einmal hatte der Bischof Tränen in den Augen⁸, als er davon sprach, daß Bischof von Ketteler⁹ ihn in Rom denunziert habe. Zu seinem Regens konnte er auch kein Vertrauen mehr haben, was so wichtig gewesen wäre. Konrad Miller sagte wiederholt, Bischof Lipp sei damals viel Unrecht angetan worden.

1870 promovierte Konrad Miller in Tübingen auf Grund einer Arbeit über »Das Tertiär am Hochsträß«¹⁰ zum Doktor der Naturwissenschaften und legte noch im Herbst desselben Jahres den zweiten Teil der Professoratsprüfung in Zoologie, Mineralogie, Geologie und mathematischer Geographie ab.

Während des inzwischen ausgebrochenen Kulturkampfes¹¹ konnte Miller als katholischer Geistlicher trotz bester Examina keine Anstellung im »realistischen Lehramt« finden, mit dem Bescheid: »In katholischen Städten ist zur Zeit nichts frei und andere Städte kommen nicht in Frage«. So stellte er sich in den kirchlichen Dienst und war kurze Zeit Vikar in Schwörz kirch, Altshausen und Leutkirch. Inzwischen wurden auch die Professoratsstellen in den katholischen Städten Ehingen und Rottweil mit Laien besetzt, so daß ihm jede Aussicht auf ein Professorat verschlossen schien. So übernahm er 1872 die Kaplanei in Unteressendorf bei Biberach, die er fast zehn Jahre innehatte.

Hier setzte Miller seine Studien und Forschungen fort und entfaltete eine reiche Tätigkeit zunächst in den Naturwissenschaften, ab 1880 auch auf dem Gebiet der Altertumskunde. Noch 1872 suchte er den Zusammenschluß aller Naturfreunde Oberschwabens und verstand es, Adelige und Bürger, Gelehrte und Bauern, Katholiken und Protestanten im »Molasseklub«¹², dem späteren »Zweigverein des Vereins für Vaterländische

7 Emil Ruckgaber (1828–1905), von 1860 bis 1869 Direktor des Wilhelmsstifts in Tübingen. Zu ihm: Gross, Wilhelmsstift (wie Anm. 3), 210–249. – Hubert WOLF, Ruckgaber, in: BBKL 8, 1995, 837–841.

8 Die Vorgänge, die zu den »Rottenburger Wirren« führten, scheinen Bischof Lipp sehr getroffen zu haben. Im Obduktionsbericht vom 15. Mai 1869 stellte sein Hausarzt Dr. Bernhard Ritter fest, durch die »große psychische Depression« als »Folge der Denunziation« durch die »Radikal-Ultramontanen« und die »Donzdorfer Fakultät« sei eine alte Lungentuberkulose wieder aufgeflammt und habe zum Tod des Bischofs geführt. Ritter schließt: »Sie haben ihn getötet«. DAR Personalakte Lipp.

9 Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877). Zu ihm: Erwin GATZ, Ketteler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 376–380.

10 Konrad MILLER, Das Tertiär am Hochsträß. Diss. Stuttgart 1871; vgl auch Wolf Freiherr von ENGELHARDT/Helmut HÖLDER, Mineralogie, Geologie und Paläontologie an der Universität Tübingen von den Anfängen bis zur Gegenwart (Contubernium 20), Tübingen 1977, 240 (Doktoranden-Liste).

11 Im Gegensatz zu den übrigen Staaten des Deutschen Reiches, auch zum benachbarten Ausland, tobte in Württemberg kein vergleichsweise aggressiver »Kulturkampf«. Dies war nicht zuletzt der Friedensliebe König Karls und dem Ansehen Bischof Carl Joseph von Hefeles zu verdanken. An der »Basis« wurde jedoch Kulturkampf Stimmung gemacht. Dafür gab es verschiedene Ursachen. Eine Rolle mag auch die Tatsache gespielt haben, daß die württembergischen Katholiken im allgemeinen Anhänger der großdeutschen Idee waren, während sich seit 1870 die kleindeutsch-preußische Partei im Lande immer mehr durchsetzen konnte. – Hierzu Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98. – DERS., Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemnne Feier« seiner akademischen Lehrtätigkeit in Tübingen? Ein Beitrag zum »Kulturkampf« in Württemberg, in: RJKG 15, 1996, 159–172.

12 Der »Molasseklub« war ein Zusammenschluß von Freunden der Geologie und Paläontologie. Im Mai 1874 schloß er sich als »Oberschwäbischer Zweigverein« dem »Verein für vaterländische Naturkunde« an. Richard Freiherr König von Warthausen übernahm die Leitung des Vereins bis

Naturkunde¹³ zusammenzuführen. Vorstand wurde der besonders durch seine Vogeliensammlung bekannt gewordene und mit Miller befreundete Baron Richard König von Warthausen¹⁴; Schriftführer bzw. Sekretär war Miller. In den gut besuchten Versammlungen des Vereins, aber auch im »Verein für Geschichte des Bodensees«¹⁵, hat er unermüdlich die Ergebnisse seiner Forschungen vorgetragen.

Schon 1881 bemühte sich Miller um die Erhaltung der erratischen Blöcke Oberschwabens, die er als Denkmäler der Natur bezeichnete und damit seiner Zeit weit voraus war. Als Naturforscher und -schützer trat er später auch dem »Bund für Vogelschutz« bei und war als zweiter Vorsitzender mitbeteiligt am Vogelschutzgebiet am Bodensee.

Ab 1880 wandte sich Miller auch der Altertumskunde zu mit der Erforschung römischer Niederlassungen in Oberschwaben¹⁶. So betrieb er Ausgrabungen römischer Villen bei Ravensburg, Altshausen, Mengen, Emerkingen und besonders bei Ummendorf¹⁷.

1898. Jährlich war am Lichtmeßtag eine Versammlung in Aulendorf (Kreis Ravensburg). Dazu der Nachruf von Kurt LAMPERT, Dr. Freiherr Richard König von und zu Warthausen, in: Jahreshefte des Vereins für vaterländische Naturkunde in Württemberg 67, 1911, XLIV–XLIX, hier XLVIII.

13 Der »Verein für vaterländische Naturkunde in Württemberg« wurde am 26. August 1844 gegründet. Sein Zweck war die Erforschung des Landes, die Verbreitung und Vertiefung naturwissenschaftlicher Kenntnisse. In einer eigenen Zeitschrift, den »Jahresheften«, wurden die Forschungsergebnisse und die Vortragsberichte den Mitgliedern zugänglich gemacht. Vgl. M. RAUTHER, 100 Jahre Verein für vaterländische Naturkunde in Württemberg, in: Jahreshefte des Vereins für vaterländische Naturkunde in Württemberg 97–101, 1941–1945, VII–XXI.

14 Richard Freiherr König von und zu Warthausen (1830–1911). Studien der Naturwissenschaften an der Universität Tübingen, Besuch der Forstakademie Tharand und der landwirtschaftlichen Akademie in Hohenheim. Von 1862 bis 1894 (ritterschaftlicher) Abgeordneter in der württembergischen Ständekammer. Die naturwissenschaftliche Fakultät der Universität Tübingen verlieh ihm die Würde eines Doktors honoris causa. Neben der Oologie (Eierkunde) beschäftigte er sich vor allem mit der Molluskenfauna. 1853 Mitglied im Verein für vaterländische Naturkunde. Zahlreiche Abhandlungen in den Jahresheften des Vereins.

15 Die Idee, einen Verein für die Geschichte des Bodenseeraumes zu gründen, wurde zum ersten Mal bei einer Zusammenkunft bei Schloß Achberg von dem Tettnanger Oberamtsarzt Dr. Albert Moll und von Gustav Reinwald (Lindau) geäußert. Wenige Wochen später nahm die Idee bei einem Treffen von Moll, Reinwald und Pfarrer Johann Baptist Hafen (1807–1870) aus Gattinau konkrete Gestalt an. Die Anwesenden verfaßten einen Aufruf zur Gründung einer geschichtsforschenden Gesellschaft. Am 19. Oktober 1868 wurde in der »Krone« in Friedrichshafen die Gründungsversammlung abgehalten. König Karl I. von Württemberg unterbreitete später dem Verein das großzügige Angebot, die von Hans Freiherr von und zu Aufseß (1801–1872) vorgelegte historische Karte vom Schwabenkrieg am Bodensee zu vervielfältigen und die auf der Versammlung gehaltenen Vorträge auf seine Kosten drucken zu lassen; damit war die Idee, eine eigene Zeitschrift herauszugeben, geboren. Auf Anregung von Dr. Titus Tobler (1806–1877) wurde neben der Erforschung der Geschichte des Bodenseeraums auch die der geologischen und meteorologischen Verhältnisse zur Aufgabe gemacht. Vgl. Claus GRIMM, Hundert Jahre kulturelle Arbeit am Bodensee, in: Schriften des Vereins für die Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 86, 1968, 7–85.

16 Vgl. Die Römer in Baden-Württemberg, hg. v. Philipp FILTZINGER, Dieter PLANCK u. Bernhard CÄMMERER, Stuttgart/Aalen 1976, 18. Unter den Pionieren der Altertumsforschung in Württemberg erscheint nach August Friedrich Pauly, dem Herausgeber der »Realenzyklopädie des klassischen Altertums«, Konrad Miller: »Er entdeckte 7 Kastelle, u.a. Böckingen, Walheim, Benningen, Aalen ... und widmete sich den Studien der antiken Geographie«. In Aalen entdeckte Miller 1890 die rückwärtige Mauer des dortigen Kastells (ebd., 201), in Böckingen lokalisierte er 1886 das dortige Kastell (ebd., 298). Je ein römisches Kastell entdeckte er in Walheim 1886 (ebd., 551) und 1886 in Welzheim.

17 Von den genannten Orten erscheint in »Die Römer in Baden-Württemberg« (wie Anm. 16) nur Emerkingen (heute Landkreis Ulm) mit einem Kohortenkastell (ebd., 260f.). Wahrscheinlich

»Durch Irren lernen wir«, so begann er seine grundlegenden Studien über altgermanische Ringburgen und römische Niederlassungen im oberschwäbischen Raum. Seine naturwissenschaftlichen Studien und sein Gespür in der archäologischen Forschung brachten grundlegende Resultate, die heute als selbstverständlich angenommen sind. Manche Scherbenreste auf freiem Feld führten ihn zu ergebnisreichen Ausgrabungen. So hatte in Köngen ein Bauer beim Ackern ein »Sautrögle« gefunden. Miller witterte gleich mehr dahinter: Es war ein römischer Sarkophag, der zur Auffindung des monumentalen Friedhofes bei Köngen¹⁸ führte. Weitere Ausgrabungen kamen dazu: Jettenhausen, Bavendorf, Weingarten und der römische Friedhof bei Mochenwangen¹⁹. Das Ergebnis dieser Funde trug er genau in die Katasterkarten ein und legte sie der Öffentlichkeit in Vorträgen und Publikationen vor. Es erschien eine Reihe von Schriften. Auch in der Festschrift²⁰ des Stuttgarter Realgymnasiums zum 25jährigen Regierungsjubiläum²¹ von König Karl legte Miller seine Forschungsergebnisse vor. Mit vielen persönlichen und finanziellen Opfern, auch von manchen maßgebenden Persönlichkeiten verkannt, verfolgte er mit Ausdauer seinen Weg.

Alle diese Arbeiten auf naturwissenschaftlichem und archäologischem Gebiet²² machten die Welt auf den Kaplan in Essendorf aufmerksam. Völlig unerwartet kam im Januar 1882 die Berufung als Lehrer der Naturwissenschaften an das »Dillmann-Realgymnasium« in Stuttgart und brachte damit eine Wende für Millers ganze Lebensgestaltung und Zukunft. Rektor Dillmann,²³ der Gründer des Realgymnasiums, suchte für seine Anstalt einen Lehrer, der in Botanik und Zoologie, in Mineralogie und Kristallogie nicht nur Lehrer, sondern auch Praktiker war. Dillmann glaubte in Konrad Miller den Mann gefunden zu haben, ohne ihn persönlich zu kennen. Auf Millers Einwand meinte er: »Daß Sie katholischer Geistlicher sind, ist für mich weder ein Hindernis noch eine Empfehlung«. Diese Berufung erregte in der noch andauernden Kulturkampfszeit in gewissen Kreisen des Landes großes Befremden. Man fand sich aber bald

wurden Millers Ausgrabungen in der Literatur nicht vorgestellt.

18 Zu den römischen Resten bei Köngen (Kastell, Friedhof) Philipp FOLTZINGER, Köngen, in: Die Römer in Baden-Württemberg (wie Anm. 16), 333–338. In der Tat entdeckte 1882 Konrad Miller den Begräbnisplatz von Köngen (335).

19 Auch diese Ausgrabungen erscheinen nicht bei »Die Römer in Baden-Württemberg« (wie Anm. 16).

20 Konrad MILLER, Reste aus römischer Zeit in Oberschwaben. Festschrift des Königlichen Realgymnasiums in Stuttgart zum 25jährigen Regierungsjubiläum Seiner Majestät des Königs Karl am 25. Juni 1889, in: Programm des Königlichen Realgymnasiums in Stuttgart am Schlusse des Schuljahres 1888/89, Stuttgart 1889, 3–50.

21 König Karl konnte dieses Jubiläum 1889 feiern. Zu Person und Politik des Monarchen: Eberhard GÖNNER, König Karl (1864–1891), in: 900 Jahre Haus Württemberg. Leben und Leistung für Land und Volk, hg. v. Robert UHLAND, Stuttgart 1984, 328–340.

22 Auch an der Keltenforschung unseres Landes war Konrad Miller beteiligt. Dazu: Die Kelten in Baden-Württemberg, hg. v. Kurt BITTEL, Wolfgang KIMMIG u. Siegwalt SCHIEK, Stuttgart 1981, 29, 31 (mit Bild), 455 (Grab in Baisingen).

23 Christian Heinrich Dillmann (1829–1899). Studium der evangelischen Theologie in Tübingen, dann in der Seelsorge. Studium der Mathematik und Naturwissenschaften am Polytechnikum in Stuttgart, 1859 Lehrer dieser Fächer am Stuttgarter Gymnasium. 1863 im Auftrag des Kultministers Golther Studienreise nach Preußen und Sachsen, daraufhin 1867 Gründung des Stuttgarter Realgymnasiums. 1872 Rektor dieser Anstalt, 1873 Oberstudienrat. Nach seinen Ideen entstanden in Württemberg verschiedene Real-Lyzeen. Später unterrichtete Dillmann auch am Katharinenstift und am Lehrerinnenseminar. Zu ihm: SCHICKLER, Dillmann, in: ADB 47, 1903, 702–704.

damit ab, zumal Miller sich rasch in sein neues Amt einlebte und die Zuneigung seiner Schüler in hohem Grade erwarb.

Konrad Miller führte mit Zustimmung seines Rektors naturgeschichtliche Exkursionen ein, die damals noch etwas ganz Neues waren und auf großen Zuspruch stießen. Er nahm seine Schüler auch zu Ausgrabungen mit und später durften Schülergruppen an den Korrekturen seiner Kartenausgaben helfen. Wohl an die 5.000 Schüler, darunter ungefähr 1.000 Abiturienten, hat Konrad Miller durch seinen anregenden Unterricht, seine Exkursionen und seine Fürsorge auch außerhalb des Unterrichts für die Probleme der Geologie, Archäologie und Kartographie interessiert.

Im Jahre 1886 wurde Konrad Miller vom Statistisch-Topographischen Bureau zur Mitarbeit am Sammelwerk »Das Königreich Württemberg«²⁴ eingeladen. Er bearbeitete die Altertümer Oberschwabens an der Donau und südlich davon. Trotz aller Kritik an Millers Arbeiten von seiten der offiziellen Altertumsforschung hat das Bureau seine weitere Mitarbeit gewünscht – auch für die begonnene Reihe der Oberamtsbeschreibungen²⁵. Miller führte seine Arbeiten bis ins Mittelalter zurück.

Seine archäologischen Forschungen nahmen ein jähes Ende, als im Jahre 1901 die Reichslimeskommission²⁶ gegründet wurde. Als sogenannte »Straßenkommissäre« wurden meist Neulinge bestellt, denen die geologische Ausbildung noch fehlte. Konrad Miller dagegen, ein Fachmann, wurde nicht berufen²⁷; auch andere bewährte katholische Forscher aus Bayern und Hessen waren von der Kommission ausgeschlossen.

Nun wandte sich Konrad Miller dem Studium der alten Geographie und Kartographie zu. Schon bei seinen Limesforschungen hatte er den Mangel einer entsprechenden alten Karte empfunden. So kam er zur Peutinger Tafel, von der zwar jene, die deutschen Gebiete betreffenden Segmente bereits bekannt waren; als Ganzes war sie der Allge-

24 Das Königreich Württemberg. Eine Beschreibung von Land, Volk und Staat, hg. vom Statistisch-topographischen Bureau, NF, Stuttgart 1882–1886. – Konrad Miller arbeitete am 3. Band mit; hier betreute er die »Alterthümer« in den Bezirks- und Ortsbeschreibungen des schwäbischen Oberlandes. In der Neubearbeitung (Das Königreich Württemberg. Eine Beschreibung nach Kreisen, Oberämtern und Gemeinden, hg. v. Königlichen Statistischen Landesamt, Stuttgart 1904–1907) arbeitete Konrad Miller am 4. Band (»Donaukreis«) mit. Ihm wurden die Abschnitte »Altertümer« der einzelnen Oberämter übertragen.

25 Die erste Reihe der Württembergischen Oberamtsbeschreibungen, hg. vom Königlichen statistisch-topographischen Bureau, erschien von 1824 bis 1886. Die zweite Auflage, betreut vom Königlich-Statistischen Landesamt, erschien seit 1893. Konrad Miller arbeitete an den Bänden Ehingen (1893), Ulm (1897), Rottenburg (1899) und Heilbronn (1901) mit. Vgl. Eugen REINHARD, Oberamtsbeschreibungen und Kreisbeschreibungen. 175 Jahre amtliche Landesforschung im deutschen Südwesten, in: Regionalforschung in der Landesverwaltung, hg. v. Eugen REINHARD (Werke der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg A 6), Stuttgart 1995, 89–112.

26 Die Reichslimeskommission wurde 1892 auf Anregung von Theodor Mommsen (1817–1903) gegründet. Ihre Aufgabe war es, die Topographie und Geschichte des obergermanischen und rätischen Grenzwalls und seiner Kastelle sowie die das Limesgebiet durchziehenden Straßen zu untersuchen. Die Ergebnisse wurden in dem Werk »Der obergermanisch-rätische Limes des Römerreiches« veröffentlicht. 1894–1937 erschienen in der Abteilung B die Kastellmonographien, die Untersuchungen über die Strecken wurden in der Abteilung A von 1915 bis 1936 vorgelegt. Vgl. Dietwulf BAARTZ, Der römische Limes, archäologische Ausflüge zwischen Rhein und Donau, Berlin 1974, 66–68. – Margot KLEE, Der Limes zwischen Rhein und Main, vom Beginn des obergermanischen Limes bei Rheinbrohl bis zum Main bei Großkrotzenburg, Stuttgart 1989, 11f. – Die Römer in Baden-Württemberg (wie Anm. 16), 19.

27 Im Katholischen Sonntagsblatt (Jg. 75, 1924, Nr. 48, S. 553) vom 20. November 1924 wird ebenfalls berichtet, daß Miller in der Reichslimeskommission nicht mitarbeiten konnte, weil er katholisch war.

meinheit aber noch nicht erschlossen. Miller studierte das Original, das in der Wiener Nationalbibliothek als eines ihrer wertvollsten Werke aufbewahrt wird. 1887 veröffentlichte er die »Weltkarte des Castorius, genannt die Peutingersche Tafel«²⁸, und zwar in den Farben des Originals, in einem Stück als Leporello-Album. Schon im darauffolgenden Jahr erschien die zweite Auflage.

Miller betrieb immer intensivere Studien alter Geographie und Kartographie, bis zurück zu römischen und griechischen Karten. Das Ergebnis war die Herausgabe des sechsbändigen Werkes »Mappae Mundi - Die ältesten Weltkarten«, zum Teil mit Reproduktionen und Rekonstruktionen²⁹. In dieser Mappe erschien die farbige Beatus-Karte aus dem 8. Jahrhundert, sowie die Hereford-Karte und die Ebstorf-Karte aus dem 13. Jahrhundert. Die Edition erregte das Aufsehen, aber auch die Anerkennung weitester wissenschaftlicher Kreise in der ganzen Welt. Zu Millers großer Freude fand die schöne reichhaltige Ebstorf-Karte im Prunksaal (Kings Library) des Britischen Museums so Aufstellung, daß sie jedem Besucher sofort ins Blickfeld kam. Zum Druck dieser Karte waren die Steine eigens gebrochen worden.

Am 1. Oktober 1910 trat Miller im Alter von 66 Jahren in den Ruhestand; 41 Jahre hatte er im öffentlichen Dienst verbracht³⁰. Aber auch die Zeit des Ruhestands nützte der unermüdliche Forscher für weitere Arbeiten. So kehrte er zur Peutinger Tafel zurück und brachte 1916 die »Itineraria Romana – römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana« mit 317 Kartenskizzen und Textbildern heraus (insgesamt 992 Seiten)³¹. Dabei ging es dem Verfasser um die Darstellung des ganzen römischen Straßennetzes. Die Bewältigung des riesigen Stoffes war Frucht einer dreißigjährigen Arbeit, die auf lange hinaus ein »unentbehrliches Hilfsmittel für jegliche Altertumsforschung« bleiben sollte, wie viele Wissenschaftler bestätigt haben.

Dazu eine kleine Episode: 1915 war die Nichte Laura mit drei Kindern vom Onkel eingeladen worden. Der siebenjährige Hugo (später Primar der Universitäts-Frauenklinik in Wien) schaute dem Großonkel bei der Arbeit an der Itineraria zu. Er sah, wie der Onkel zeichnete, durchstrich, neue Linien und neue Namen einsetzte, wieder neue Linien zog und sagte dann erstaunt: »Gelt Onkel, Du möchtest wohl, aber es will nicht recht werden«, zum großen Spaß des Großonkels, der diese Erklärung immer wieder zum besten gab. Das Ergebnis seiner vielen Forschungen auf dem Gebiet der Kartographie war 1919 das Buch: »Die Erdmessung im Altertum und ihr Schicksal«³².

Die unermüdliche Schaffenskraft von Konrad Miller war damit aber noch nicht zu Ende: Mit 82 Jahren begann er nach langjährigen Forschungen und Vorbereitungen 1926 mit der Herausgabe des sechsbändigen Werkes der »Mappae Arabicae – arabische Welt- und Länderkarten des 9.–13. Jahrhunderts« in arabischer Urschrift, lateinischer

28 Konrad MILLER, Die Weltkarte des Castorius, genannt die Peutingersche Tafel, Ravensburg 1888, London 1992.

29 Mappae Mundi – Die ältesten Weltkarten, hg. und erläutert v. Konrad MILLER, 6 Bände, Stuttgart 1895–1898.

30 Am 7. Februar 1882 hatte das Bischöfliche Ordinariat in Rottenburg Dr. Miller die Vollmacht zur Cura Animarum für die Zeit seiner Tätigkeit in Stuttgart verliehen. Am 8. Oktober 1913 bat Miller um eine Erneuerung dieser Vollmacht; er werde des öfteren um seelsorgerliche Aushilfen gebeten. Da er als Staatsbeamter 1910 den Antimodernisteneid nicht geleistet hatte, unterschrieb er am selben Tag das gedruckte Formular (in Anwesenheit von Dekan Mangold) und sandte es an die bischöfliche Behörde. Vgl. DAR Personalakte Dr. Konrad Miller.

31 Konrad MILLER, Itineraria Romana – römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana, dargestellt mit 317 Karten-Skizzen und Textbild, Stuttgart 1916.

32 Konrad MILLER, Die Erdmessung im Altertum und ihre Schicksal, Stuttgart 1919.

Transkription und Übertragung sowie mit neuzeitlichen Kartenskizzen³³. Dieses Werk übertraf an Arbeit, Schwierigkeiten und Umfang alle anderen Werke. (Die Schreiberin durfte zehn Jahre an dieser schwierigen Arbeit mithelfen.) Obwohl Miller die Ungeheuerlichkeit dieses Unternehmens bewußt war, gab er das Werk im Selbstverlag heraus, »damit der Preis niedrigst gehalten werden kann, um so die Anschaffung allen Gelehrten, Forschern und Studenten zu ermöglichen«. Und in der Tat konnte der Preis damals für das ganze Werk samt Karten und Lichtdruckatlas mit 100,-- Mark gehalten werden, während die Herausgabe durch einen Verlag auf mindestens 250,-- Mark gekommen wäre. Trotz vieler persönlicher finanzieller Opfer und Vorauszahlungen von Subskribenten auf das ganze Werk gingen die Mittel zu Ende. Ob der Wichtigkeit dieses gewaltigen Quellenwerkes sprang in dankenswerter Weise die damalige »Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft«³⁴ in Berlin ein und finanzierte einen großen Teil des Werkes. Die farbige »Idrisi-Karte« aus dem Jahre 1154 n. Chr. ist wohl die imponierendste kartographische Leistung eines Arabers³⁵; sie stellte die ganze damals bekannte Welt dar und zeigte bereits die Einteilung in Breitengrade.

Als letztes erschien 1932 die nach Miller von dem byzantinischen Gelehrten Nikephoros Gregoras stammenden »Ältesten Separatkarten der drei Erdteile«³⁶. Hierin beschäftigte sich der 87jährige Gelehrte noch einmal mit dem Ptolemäus-Problem.

Es ist ein außerordentlich großes wissenschaftliches Lebenswerk, das Professor Miller in seinem reichen, langen Leben vollbringen konnte, kein persönliches Opfer an Geld und Mühe scheuend, nur der Sache und der Wahrheit zugewandt. So war es für ihn selbstverständlich, seine Funde der staatlichen Altertümersammlung und seine reichen geologischen Sammlungen verschiedenen Studienanstalten und Instituten zu schenken.

Um der zu gründenden katholischen Universität in Salzburg³⁷ zu helfen, gab er ihr seinen ganzen Verlag – auch die früher erschienenen Werke nahm er in seinen Selbst-

33 *Mappae Arabicae*. Arabische Welt- und Länderkarten des 9. – 13. Jahrhunderts in arabischer Urschrift, lateinischer Transskription und Übertragung in neuzeitliche Kartenskizzen. Mit einleitenden Texten hg. v. Konrad MILLER, 6 Bände, Stuttgart 1926–27.

34 Die »Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft« wurde 1920 gegründet. Von 1930 bis 1945 führte sie die Bezeichnung »Deutsche Forschungsgemeinschaft«; sie wurde 1949 wieder gegründet (Brockhaus-Enzyklopädie in 24 Bänden, Bd. 5, ¹⁹1988, 319).

35 *Explanations to the proof of the map of the world drawn by Idrisi in 1154 and restored by Konrad MILLER in 1927*, Stuttgart 1927. – *Charta Rogeriana*, Weltkarte des Idrisi vom Jahr 1154 n. Chr. Wiederhergestellt und hg. v. Konrad MILLER, Stuttgart 1928.

36 Konrad MILLER, *Die ältesten Separatkarten der drei Erdteile*, wahrscheinlich von Nikephoros Gregoras um 1350 in Konstantinopel entworfen, Stuttgart 1931.

37 Nach längeren Verhandlungen hatte sich eine Konföderation von Benediktinerabteien Österreichs, Oberschwabens und der Schweiz bereit erklärt, in Salzburg eine Universität zu unterhalten. Die Anstalt wurde 1622 eröffnet (päpstliches Privileg von 1625). 1810 löste die bayerische Regierung die Universität auf und wandelte sie in ein Lyzeum mit theologischer und philosophischer Sektion um. Zum 1. September 1818 reorganisierte Kaiser Franz I. von Österreich die Anstalt, und zwar als Lyzeum mit einem dreijährigen philosophischen, einem vierjährigen theologischen und einem medizinisch-chirurgischen Kurs. 1850 wurde die Philosophie an das dortige Gymnasium verlegt, während die theologischen Lehrveranstaltungen als Fakultät und »wirkliches Universitätsstudium« bestätigt wurden. Der medizinisch-chirurgische Unterricht wurde selbständige Anstalt unter der unmittelbaren Leitung der Statthalterei. Die theologische Fakultät bestand fortan aus sechs Lehrstühlen. Später wurde der Plan ventiliert, die theologische Fakultät in eine »Freie katholische Hochschule« oder eine »Katholische Universität« umzuwandeln. Träger dieses Gedankens waren ein Universitätsverein und die »Salzburger Hochschulwochen«. Die Nationalsozialisten

verlag zurück – »um aus dem Reinerlös den Lehrstuhl für Geographie mit finanzieren zu können«. Bei der Aufhebung des Universitätsvereins durch die Gestapo kam der ganze Verlag wieder an die langjährige Mitarbeiterin – die Verfasserin – zurück, wurde aber bei einem Fliegerangriff auf Göppingen am 1. März 1945 ein Raub der Flammen. Doch das Werk lebt weiter. So hat das Antiquariat Brockhaus in Stuttgart die Peutinger Tafel bereits in 3. Auflage herausgegeben, ebenso die große Idrisi-Karte und die bereits vorbereitete *Catalana*³⁸. Die Universität Tübingen hat in Verbindung mit dem großen »Atlas des Nahen Orients« die entsprechenden Teile aus den *Mappae Arabicae* in einem Text- und Kartenheft veröffentlicht³⁹. 1988 konnte von der Verfasserin im Selbstverlag das viel verlangte Werk »*Itineraria Romana*« neu herausgegeben werden⁴⁰.

Bei all seinen wissenschaftlichen Arbeiten stand Professor Miller mitten im Leben. So setzte im Jahr 1900 eine neue Arbeit ein, als er eine kleine Reisegruppe nach Rom führte und sehen mußte, wie schlecht solche Pilgergruppen geführt und teilweise auch ausgebeutet wurden. Das veranlaßte ihn, seine Arbeitskraft und sein Organisationstalent der Leitung von Pilgerzügen zur Verfügung zu stellen. Die erste Pilgerreise im folgenden Jahr mit 500 Teilnehmern nach Rom fiel so gut aus, daß ihm dies sogar ein Lob von Papst Leo XIII. einbrachte. Zu den jährlichen Romreisen kamen Reisen nach Palästina, weiter große Mittelmeerreisen⁴¹ mit eigens dafür gecharterten Schiffen (Italien,

lösten im Mai 1938 den Universitätsverein auf und schlossen im September desselben Jahres die theologische Fakultät. 1945 konnte diese wieder errichtet werden. Seit 1962 wird die Anstalt zur Volluniversität ausgebaut. – Vgl. Friedrich HERMANN, Salzburgs Hohe Schule zwischen den Volluniversitäten 1810 bis 1962, in: SMGB 83, 1972, 359–602. – Emmanuel J. BAUER, Die ober-schwäbischen Benediktiner und die alte Universität Salzburg (1617/1622–1810), in: RJKG 9, 1990, 85–117. – Hans SPATZENEGGER, Salzburg, in: Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil, hg. v. Erwin GATZ (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft 49), Rom/Freiburg/Wien 1994, 201–204.

38 Konrad Miller beabsichtigte, die *Catalana* herauszugeben, starb aber während der Vorbereitungen. Seine Aufzeichnungen für die geplante Veröffentlichung befinden sich heute – zusammen mit anderen »Milleriana« – im Historischen Institut der Universität Stuttgart, Abteilung Alte Geschichte. Eine Ausgabe der *Catalana*: Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375. Mit einer Einführung und Übersetzung hg. v. Hans-Christian FREIESLEBEN (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen 11), Stuttgart 1977. – Für diesen Hinweis sei Herrn Prof. Dr. Eckart Olshausen vom Historischen Institut der Universität Stuttgart auch an dieser Stelle ganz herzlich gedankt (Schreiben vom 3. November 1997).

39 Konrad MILLER, *Mappae Arabicae* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B: Geisteswissenschaften 65), Wiesbaden 1986.

40 *Itineraria Romana* – römische Reisewege an der Hand der *Tabula Peutingeriana*, dargestellt von Konrad MILLER [Unveränderter ND der Ausgabe von 1916, hg. v. Gertrud HUSSLEIN], Breitenburg 1988.

41 Diese Reisen scheinen jeweils ausführlich dokumentiert worden zu sein. Dies gilt auf jeden Fall für: Deutsche Mittelmeerreise vom 1. August bis 1. September 1905 unter Leitung der Professoren Miller (Stuttgart) und Lorenz (Neapel), redigiert von Franz BONORA, Stuttgart 1905. – Die Reise ging von Stuttgart über Genua nach Algier, von dort bis Tunis. Dann nach Sizilien und Malta, von dort nach Unteritalien (mit Capri und Ischia). Eine Romfahrt schloß sich an. Die Heimfahrt führte wieder über Genua nach Stuttgart. Gechartert war ein französischer Dampfer, die »l'Etoile« aus Marseille. – Der Band umfaßt 363 Seiten mit 290 Photographien. Die Teilnehmer kamen aus ganz Deutschland. Das Buch erschien im Selbstverlag der Reiseleitung (Staffenbergstraße 54, Stuttgart) und wurde von der Kölschen Buchhandlung (Kempten/München) vertrieben. – Ein weiterer Bericht: Württemberger Heiliglandfahrt 1904. Ein Gedenkbuch der Ersten Württemberger Wallfahrt ins Heilige Land, von Dr. Emil SCHMITZ, Stuttgart 1904, im Verlage der

Griechenland, Kleinasien, Nordafrika), Reisen zu den Kanarischen Inseln, nach Rußland, England, in den hohen Norden usw. Der Erste Weltkrieg machte diesem Unternehmen ein Ende. Begeisterte Schilderungen von Teilnehmern – auch in Broschüren und Büchern – zeigen den Dank von Tausenden, die ohne zu hohe Kosten die weite Welt und die Geschichte erleben durften. 1909 konnten anlässlich einer solchen Reise und durch Millers Bemühungen die Glocken im Kloster auf dem Berg Sion⁴² in Jerusalem aufgehängt werden⁴³. Um das Jahr 1930 kam eine Anfrage über das Programm der nächsten »Miller-Reise«. Ich mußte dem Fragesteller antworten, Miller mache nur noch eine Reise – und die wolle der Anfragende sicher doch nicht mitmachen.

Auf diesen Reisen entdeckte Konrad Miller das antike Amphitheater in Cumae bei Neapel⁴⁴, veranlaßte den Kauf des dortigen Geländes zu Erholungszwecken in dieser

Pilgerzugsleitung Staffenbergstraße 54. – Bei der zweiten Auflage (im selben Jahr) ist vermerkt: »Der Ertrag ist dem Kirchenbauverein Staffenberg überwiesen, welcher die Erbauung einer katholischen Kirche für den Südosten Stuttgarts bezweckt«.

42 Das Kloster auf dem Berg Sion ist die sogenannte »Dormitio Sanctae Mariae«. Es steht an der Stelle, auf der angeblich Maria gestorben ist. 1898 kaufte Kaiser Wilhelm II. vom Sultan das Grundstück und überließ es dem katholischen »Deutschen Verein vom Heiligen Land«. Dieser errichtete 1906 eine Rundkirche (nach dem Vorbild von Aachen) und ein Kloster. Das Kloster wurde noch im selben Jahr von Benediktinern aus Beuron bezogen (seit 1926 Abtei). Die Weihe der Kirche war 1910. Die Abtei gehörte bis 1951 zur Beuroner Kongregation; seither ist sie direkt dem Abtprimas in Rom unterstellt. – Vgl. Beuron 1863–1963. Festschrift zum einhundertjährigen Bestehen der Erzabtei St. Martin, Beuron 1963, 156–160. – Benedikt SCHWANK, Dormitio-Abtei in Jerusalem, in: LThK³ 3, 1995, 345. – Godehard HOFFMANN, Kaiser Wilhelm II. und der Benediktinerorden, in: ZKG 106, 1995, 363–384, insbes. 377–379.

43 Über die »Glocken-Affäre« berichtete am 26. September 1909 das Katholische Sonntagsblatt unter der Überschrift »Ein Schwabenstreich im heiligen Land« (60. Jg., Nr. 39, S. 457). Die türkische Regierung verwehrte den Benediktinern das Aufhängen der vier in Deutschland gegossenen Glocken, und zwar auf Betreiben der Derwische im nahegelegenen Abendmahlssaal. Die Derwische behaupteten nämlich, der Prophet David, der dort sein Grab habe, werde sich vom Grabe erheben und schwere Heimsuchungen über Land und Volk bringen, wenn die Christen nebenan ihre Glocken läuteten. So standen die Glocken vier Monate lang im Freien. Als die Miller'sche Reisegesellschaft eintraf, entwarf ein Architekt aus Württemberg einen kühnen und schlaue ausgedachten Plan: »Teilnehmer an der Orientreise sollten die Glocken auf den Turm hinaufziehen, die Patres und Laienbrüder aber sollten von der ganzen Sache nichts wissen, damit sie mit den türkischen Behörden nicht in Konflikt geraten [...] Am Morgen des 19. August war zuerst Unterweisung und Vorprobe, von Sandel geleitet. Um 8.30 Uhr begann das interessante Schauspiel [...] Mehr als 50 Herren aus allen Ständen, Ärzte, Beamte, Geistliche, Professoren, Gymnasial-, Real- und Volksschullehrer, Kaufleute, Landtagsabgeordnete und Privatieres, darunter mehrere Herren aus Stuttgart, legten mit Hand an und beförderten mittels der Flaschenzüge die Glocken in die stolze Höhe. Die Damen indessen bildeten einen Schutzkordon um die im Schweiß ihres Angesichts emsig Arbeitenden, so daß die türkische Polizei diese Postenkette nicht zu durchbrechen wagte. Die schwierige Arbeit verlief ohne jeden Unfall und binnen drei Stunden waren sämtliche Glocken an ihrem Bestimmungsort, hoch oben auf den Turm befördert, worauf die bewegte Menge ohne Unterschied der Konfession und der Stammeszugehörigkeit das »Großer Gott wir loben dich!« anstimmte und mit Rührung und Begeisterung zu Ende sang. Wohl am meisten überrascht und zugleich hochofren waren die guten Benediktinerpatres, als sie dieses schwierige Problem in so einfacher Weise gelöst sahen [...] worauf Protest des Pascha von Jerusalem beim deutschen Konsul. Doch scheint diese Beschwerde eine papierene geblieben zu sein; denn auf der Rückfahrt, schon kurz nach ihrer Landung [...] konnten die Orientreisenden die freudige Nachricht entgegennehmen, daß auf Vorstellungen des deutschen Konsuls beim Sultan in Konstantinopel dieser die ganze Glocken-Affäre zugunsten der deutschen Benediktiner entschieden habe«.

44 Cumae bei Neapel. Bedeutende antike Stadt in der Campagna. Älteste griechische Siedlung in

gesunden und herrlichen Gegend und gründete die »Societas Cumaena«. Es wurde ein Erholungsheim gebaut, und der Ertrag des Weinguts kam als der sehr begehrte »Falerner-Wein« nach Stuttgart, wo er sogar bei Festen am königlichen Hof getrunken wurde.

Von Mitte Mai bis Mitte Juli 1925 fuhr Professor Miller nach vielen Jahren wieder nach Cumae, nach einem Winter, der ihn sehr angegriffen hatte. Er erholte sich in kurzer Zeit so gut, daß er wieder allein über die Mauer zum königlichen Park und zum Strand steigen konnte. (Unterzeichnete durfte ihn begleiten und erlebte an Pfingsten die Heiligsprechung⁴⁵ von Johannes Baptiste Eudes⁴⁶ und Johannes Vianney⁴⁷, Pfarrer von Ars.) Bei diesem Aufenthalt versuchte Miller auch, das von Italien sequestrierte Gut in Cumae wieder zurück zu bekommen, erreichte aber nicht sehr viel. Als Vikar Gregor Wäschle⁴⁸ 1932 von Schweden zurückkam, bat Miller ihn, sich dafür einzusetzen. Wäschle drang in Rom bis zu Mussolini vor und erreichte, daß das Gut freigegeben wurde, mit Ausnahme des Erholungsheimes, das weiterhin eine Filiale des Nationalmuseums in Neapel blieb. Die italienische Regierung beteiligte sich auch an einer Muster-Viehwirtschaft, die Miller auf dem Gut eingerichtet hatte. Nach Millers Tod verkaufte der Kirchenbauverein Stafflenberg⁴⁹ das ganze Anwesen in Cumae unter Protest der Nichte Laura Hußlein-Miller und dem damaligen Pfarrer in Donzdorf⁵⁰, die leider eine Aktie zu wenig hatten und nachgeben mußten. Wie es heute wohl in Cumae aussehen mag? Im Januar 1928 folgte eine weitere Fahrt nach Cumae; auf der Rückreise war ein Aufenthalt in Rom. Dabei war die bedeutende Privataudienz bei Papst Pius XI., der als früherer Bibliothekar in Mailand die wissenschaftlichen Arbeiten Millers kannte und selber diese Audienz anordnete. (Der Heilige Vater ließ mich zur Audienz in sein Ar-

Italien. Große Ausstrahlung auf die Etrusker und Römer. Über das Schicksal des von Konrad Miller erworbenen Landgutes ließ sich nichts mehr eruieren.

45 Die Kanonisation der beiden Heiligen war am 31. Mai 1925. Dazu Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit. Bd. 4: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922–1939), München 1939, 57.

46 Jean Eudes (1601–1680), 1623 Oratorianer, 1625 Priesterweihe, 1639 Superior des Oratoriums in Caen. 1643 Austritt aus dem Oratorium. Im selben Jahr Stiftung der »Eudisten« (Congregation de Jésus et Maria). Als Aufgabe stellte sich die neue Kongregation die Leitung von bischöflichen Priesterseminaren und das Abhalten von Volksmissionen. Die Organisation der Kongregation war durchaus »modern«. In Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit wandte sich Eudes im Laufe der Zeit immer stärker vom »Jansenismus« ab. – Zu ihm und seiner Gemeinschaft: Karl Suso FRANK, Eudes, in: LThK³ 3, 1995, 977.

47 Jean-Baptiste-Marie Vianney (1786–1859), 1815 Priesterweihe. Zunächst keine Erlaubnis zum Beichtören, da intellektuell schwach begabt. 1815–18 Vikar in Écully, 1818 in Ars (ab 1829 Pfarrei). Später begnadeter Beichtvater und eifriger Seelsorger (Gründung einer Volksschule für Mädchen, Vereine für Männer und Frauen). 1850 Ehrendomherr, 1855 Ritter der Ehrenlegion. Seit 1929 Patron der Seelsorger. Zu ihm: Ullrich TURCK, Vianney, in: LThK³ 10, 1965, 761–762.

48 Gregor Wäschle (1896–1964), 1923 Priesterweihe, dann in der Seelsorge in der Diözese Rottenburg. 1927 zum Seelsorgedienst in der nordischen Diaspora (Schweden) beurlaubt, zunächst in Stockholm, dann in Oerebro. Nach kurzer Verwendung als Pfarrverweser in Altoberndorf Rückkehr nach Schweden. Seit 1932 wieder in der Diözese Rottenburg, 1936 Stadtpfarrer in Göppingen, 1956 im Ruhestand. Zu ihm: Verzeichnis 1993, 9.

49 Vgl. hierzu Anm. 68.

50 Gemeint ist wohl Martin Häring (1868–1936), 1894 Priesterweihe, dann in der Seelsorge. Seit 1899 Kaplan in Donzdorf, dort Pfarrverweser 1903 und Pfarrer 1904. Seit Mai 1834 im Ruhestand. – Erfolgte der Verkauf erst nach April/Mai 1934, kommt auch Karl Altmann (1880–1966) in Frage. Priesterweihe 1904, dann in der Seelsorge. Pfarrer in Donzdorf seit 29. April 1934. 1956 im Ruhestand. Zu ihm: Verzeichnis 1984, 122.

beitszimmer holen – als erste Frau in seinem Arbeitszimmer, was großes Aufsehen verursachte.) Es kamen dabei Kirchenbau, Altersheim (der Neubau war fast fertig) und *Mappae Arabicae* zur Sprache. Der Heilige Vater gab dem Altersheim, »allen Insassen und allen, die sie bedienen« seinen Segen mit. Er hatte eine große Freude, daß eine Christkönigs-Kirche gebaut werden soll, nachdem er dieses Fest 1925 eingeführt hatte⁵¹. Er fragte: »Steht diese Kirche bei der Straße mit den Kanonen?« (Ein Offizier hatte ihm einmal in Stuttgart den Kanonenweg gezeigt.) Miller überreichte dem Heiligen Vater die bis dahin erschienenen zwei Bände der *Mappae Arabicae* mit der Idrisi-Karte, die Pius XI. sehr interessierte. Miller bekam zum Abschied die Gedenkmünze der großen Missionsausstellung⁵², von der der Papst einige besonders wertvolle Stücke zur Sicherheit in seinem Arbeitszimmer hatte und die er uns zeigte; die Großnichte erhielt einen wertvollen Rosenkranz.

Die Einführung des Christkönigsfests hat der damaligen katholischen Jugend großen Auftrieb gegeben. Die »Neudeutschen« (männlich)⁵³ und der »Heliand« (weiblich)⁵⁴ waren besonders aktiv. Mit großer Begeisterung wurde mit der ganzen katholischen Jugend das Christkönigsfest und der Gottbekenntnistag (Dreifaltigkeitsfest) gefeiert. In Stuttgart waren mit dabei auch die drei Söhne und zwei Töchter von Minister Beyerle⁵⁵ und Mechthild, die Tochter von Staatspräsident Bolz⁵⁶.

51 Das Christkönigsfest wurde im Jubeljahr 1925 (11. Dezember) von Papst Pius XI. eingeführt und mit der Enzyklika »*Quas primas*« (AAS 17, 1925, 593–610) vorgestellt. Vgl. SCHMIDLIN, Papstgeschichte Bd. 4 (wie Anm. 45), 38. – Auf die theologische Konzeption des Festes und seiner Liturgie kann hier nicht eingegangen werden.

52 Dazu SCHMIDLIN, Papstgeschichte Bd. 4. (wie Anm. 45), 61, 188–193. – Mit dieser Ausstellung wollte der Papst im Heiligen Jahr den Missionseifer wecken und über das Heiden-Apostolat aufklären. Das Anliegen sollte dann von einem »Missionarisch-ethnologischen Museum« im Lateran fortgeführt werden.

53 Bund Neudeutschland (ND), Teil der Jugendbewegung nach dem Ersten Weltkrieg. Gegründet 1919 als Verband katholischer Schüler an den höheren Lehranstalten. Entscheidend beteiligt an Gründung und Formierung des Verbandes der Jesuit Ludwig Esch (1883–1956). Grundlegend für die weitere Arbeit das »Hirschberg-Programm« von 1923. 1939 wurde der Bund Neudeutschland verboten, 1948 wiedergegründet. Vgl. Rudolf STEINWEDE, Neudeutschland, in: LThK⁷ 7, 1962, 894.

54 Bund katholischer Mädchen an höheren Schulen. Dieser fand sich in den 20er Jahren im Geiste der Jugendbewegung zusammen. Seit 1926 unter dem Namen »Heliand«, 1931 kirchliche Bestätigung durch Michael Kardinal Faulhaber, dem Erzbischof von München. Im Dritten Reich war die Arbeit nur unter erschwerten Bedingungen möglich. Die Einbindung der älteren Mitglieder erfolgt heute über den »Kreis katholischer Frauen im Heliandbund«. Vgl. Eva WACHTER, Der Heliand-Bund, in: RJKG 7, 1988, 271–276. – Sigrid DOERRY, Heliand-Bund, in: LThK³ 4, 1995, 1405.

55 Josef Beyerle (1881–1963), 1900–1904 Studium der Rechtswissenschaften. Seit 1910 im württembergischen Staatsdienst. 1921 Oberregierungsrat. 1924 bis 1933 Landtagsabgeordneter für das Zentrum. 1927 Ehrendoktor der Juristischen Fakultät Tübingen. 1928 Justizminister. 1933 seines Amtes enthoben. Seit 1934 wieder im Justizdienst des Landes. Im Krieg verlor Beyerle zwei seiner Söhne an der Front. 1945 Landesdirektor (später Minister bis 1950) für Justiz in Nordwürttemberg. Zu ihm: Günter BUCHSTAB, Josef Beyerle (1881–1963), in: Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 7: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Mainz 1994, 97–111.

56 Eugen Bolz (1881–1945), gebürtiger Rottenburger, Studium der Rechtswissenschaften in Tübingen, Bonn und Berlin, dann im staatlichen Justizdienst. Von 1912 bis 1933 Abgeordneter des Zentrums im Württembergischen Landtag und im Reichstag. 1919–1923 württembergischer Justizminister, seit 1923 Innenminister und seit Juni 1928 auch Staatspräsident. Im März 1933 wurde er von den Nationalsozialisten aus seinen Ämtern gedrängt. Mitglied der Widerstandsbewegung um Gerdeler. Am 12. August 1944 verhaftet, vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt und am 23. Januar 1945 in Berlin hingerichtet. Zu ihm: Max MILLER, Eugen Bolz. Staatsmann und Beken-

Abb. 1 Konrad Miller um 1890 (Privatbesitz)



Abb. 2 Konrad Miller mit CV-Brüdern im Garten seiner Villa in Stuttgart, Stafflenbergstraße (Privatbesitz)



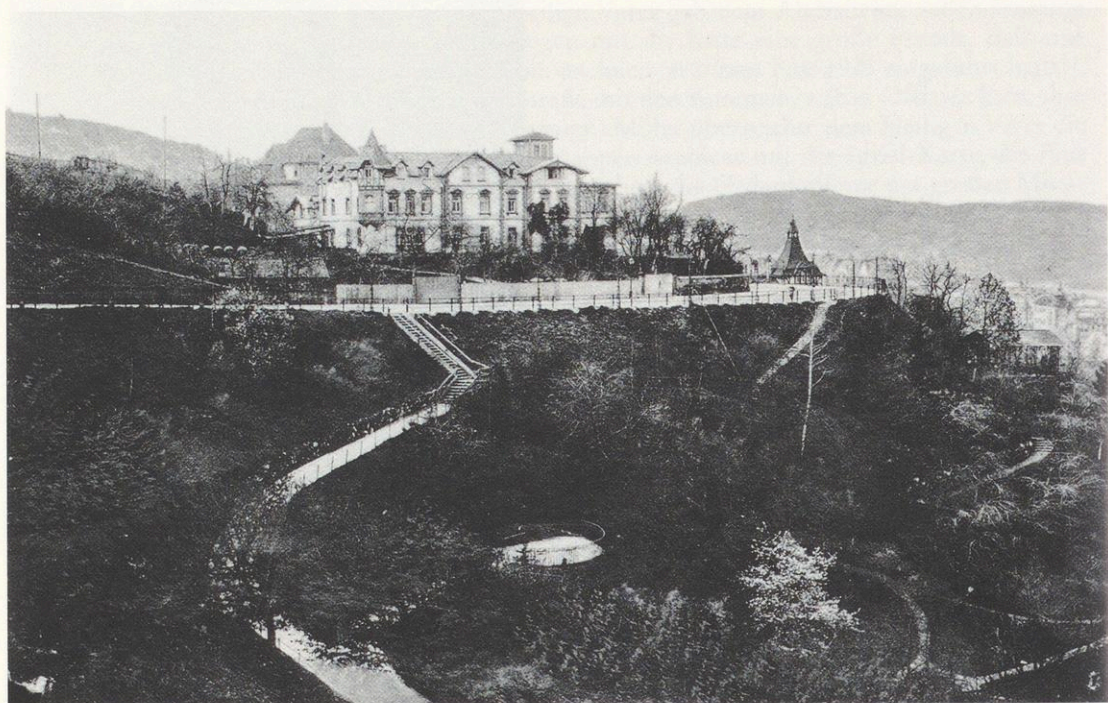
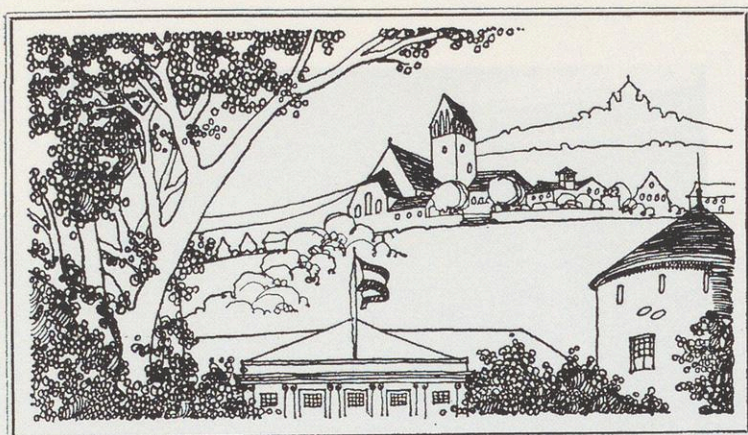


Abb. 3 Hauptgebäude der »Villa Miller«. Der freie Platz zur Linken war für die Errichtung der Christkönigskirche vorgesehen (Privatbesitz)



Abb. 4 Konrad Miller und Erzabt Raphael Walzer von Beuron
anlässlich des diamantenen Priesterjubiläums am 15. Juli 1928
(Privatbesitz)



Denkschrift

des

Kath. Kirchenbauvereins Stafflenberg

in Stuttgart

betreffend

seine Kirchenbaufrage.

▽ ▽

Mit 2 Beilagen:

Plan von Stuttgart mit Bezeichnung der katholischen
Kirchensprengel und Lageplan des Kirchenbauplatzes
an der Stafflenbergstraße.

:: Preis 1 Mark. ::

Der Erlös ist zum Besten des Kirchenbaues bestimmt.

Du haben bei der Expedition des „Deutschen Volksblatts“,
Stuttgart, Urbanstraße 94.

Abb. 5 Titelseite der Denkschrift zum Bau der Christkönigskirche

Trotz seiner vielen wissenschaftlichen Arbeiten, seiner Tätigkeit im Schuldienst und seinen Reiseprogrammen fand der vielseitige und aufgeschlossene Priester Konrad Miller auch noch Zeit für das öffentliche Leben, besonders das der Katholiken in Stuttgart. So war er Mitglied des Aufsichtsrates und Mitarbeiter des »Deutschen Volksblattes«⁵⁷, gründete in Stuttgart den »Leseverein« und war viele Jahre dessen tätiger Vorstand⁵⁸. Er war Mitglied des »Anthropologischen Vereins«⁵⁹, des »Familienvereins Kasino«⁶⁰, des KKV »Lätitia«⁶¹ und besuchte auch regelmäßig deren Feierlichkeiten. Zudem war er Ehrenmitglied der Studentenverbindung »Alania«⁶², und es wurde mancher Kommers auf dem Staffenberg mit dem edlen »Falterner« gehalten.

Viele Jahre war Miller »Bienenkönig« und der Vorsitzende des Bienenzüchtervereins. Als solcher mußte er auch die Bienenstöcke der Mitglieder kontrollieren und bepreisen. Er selber war vollkommen immun gegen Bienenstiche. Er hatte zuerst in der Nähe des Pragfriedhofs gelebt und dort auch selber Bienenstöcke gehalten. Als aber in der Nähe eine Zuckerfabrik⁶³ errichtet wurde und seine Bienen die dortigen Arbeiter überfielen, mußte er auf Wohnungssuche gehen. 1903 konnte er auf dem Staffenberg eine Villa mit herrlicher Aussicht⁶⁴ auf Stuttgart kaufen, die er immer weiter ausbaute und die im Laufe der Jahre als Studentenheim, kaufmännische Berufsschule, Lazarett, Privatklinik und zum Schluß als Altersheim diente. Bei den großen Fliegerangriffen 1944 wurde das ganze Gebäude leider zerstört. Konrad Miller hatte sich in der Villa auch eine kleine Kapelle eingerichtet, wo er täglich die heilige Messe feierte. Um mehr Einnahmen für den Kirchenbau zu bekommen, baute er daneben ein zweites Altersheim. Bischof Sproll stattete dem Neubau auch einen Besuch ab. Im Untergeschoß des

ner, Stuttgart 1951. – DERS., Bolz, in: NDB 2, 1955, 437. – Joachim KÖHLER, Eugen Bolz (1881–1945). Politiker aus Leidenschaft, in: RJKG 1, 1982, 21–32. – Joachim SAILER, Eugen Bolz und die Krise des politischen Katholizismus in der Weimarer Republik, Tübingen 1994. – Eugen Bolz war seit 1920 mit Maria Hoeneß verheiratet. Am 1. März 1922 wurde die einzige Tochter Maria Mechthild geboren. 1928–1932 Besuch der Volksschule St. Agnes in Stuttgart, dann Schülerin am Mädchen-Gymnasium in der Hölderlinstraße. 1940 Abitur, dann Reichsarbeitsdienst. Von 1941–1946 Studium der Medizin in Tübingen, Wien und Freiburg. Im November 1946 Heirat mit Otto Rupf (Familiennamen Rupf-Bolz). Heute in Stuttgart lebend. An dieser Stelle sei Frau Rupf-Bolz herzlich für die Auskünfte gedankt.

57 Gegründet 1848, war das Katholische Volksblatt das politische Sprachrohr der Katholiken in Württemberg. Verboten 1935. Ein Versuch, die Zeitung nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zu beleben (1952/53), mißlang. Vgl. HAGEN, Geschichte II und III. – Georg OTT, in: Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte, hg. v. Joachim KÖHLER, Ostfildern 1990, 49.

58 Gegründet 1887, mit eigenen Lesezimmern im Restaurant Friedel in der Lindenstraße 14. Vgl. OTT, in: Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 57), 42.

59 Der württembergische Zweigverein der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft wurde 1872 in Stuttgart gegründet.

60 Gegründet 1871 auf Veranlassung von Kaplan Karl Zimmerle. Das »Casino« wollte »Männer von katholischer Gesinnung zur Förderung katholischer Interessen und zu geselligem Leben« vereinigen. Seit 1892 im »Europäischen Hof«. Vgl. OTT in: Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 57), 41f.

61 Katholischer Kaufmännischer Verein Laetitia. Gegründet 1877, vor allem zur Betreuung der jüngeren katholischen Kaufleute in der Stadt. Vgl. OTT in: Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 57), 43. – Auf dem neunten Stiftungsfest hielt Professor Konrad Miller eine vielbeachtete Festrede, in der er sich für die Berechtigung gesellschaftlicher Vereine auf konfessioneller Grundlage rechtfertigte.

62 Gegründet 1871. Heute Grundstück Staffenbergstraße 46–52.

63 Die Zuckerfabrik stand in Stuttgart-Münster, also in einiger Entfernung. Sie wurde inzwischen aufgegeben und abgebrochen.

64 Dieser »herrlichen Aussicht« wegen dient die wieder aufgebaute Villa Miller (Staffenbergstraße 46) den Bischöfen von Rottenburg als Quartier bei ihren Besuchen in Stuttgart.

neuen Altersheims, mit Eingang ebenerdig von der Straße her, wurde ein großer Saal gebaut, der den Katholiken der Stafflenberg-Frauenkopf-Gegend als Gottesdienstraum diente⁶⁵, besonders für die Sonntagsmesse. Der damalige Stadtpfarrer Spohn⁶⁶ der zuständigen Pfarrei St. Eberhard war zuerst immer der Meinung, man brauche da oben keine Kirche, die Leute könnten nach St. Eberhard gehen. Aber jedesmal, wenn Stadtpfarrer Spohn im Turnus auf dem Stafflenberg den Sonntags-Gottesdienst mit Predigt hielt, war die Kapelle gesteckt voll. So sah er selbst ein, daß ein Kirchenbau da oben notwendig sei.

Den ganzen umfangreichen Besitz gab Konrad Miller 1926 dem von ihm gegründeten »Kirchenbauverein«⁶⁷, damit auf dem noch freien Gelände die dort so nötige »Christ-König-Kirche« gebaut werden kann. Viele Jahre später wurde die Kirche gebaut, aber es wurde eine »Konrads-Kirche«, nicht wie der Stifter gewollt und wie er dem Papst gesagt hatte.

Professor Miller war auch Mitbegründer des katholischen Vereinshauses »Europäischer Hof« in Stuttgart⁶⁸. Dort kamen am Sonntagnachmittag die Geistlichen zusammen – wer eben Zeit hatte; manchmal waren es mehr, manchmal nur einige. Auch der sel. P. Rupert Mayer SJ⁶⁹ gesellte sich dazu, wenn er auf Besuch bei seinen Eltern

65 Über diese Kapelle berichtete das Deutsche Volksblatt (11. August 1928, Nr. 184, S. 11). Der Entwurf zum Neubau stammte von Architekt Prof. Clemens Hummel. Der Saal hatte eine Größe von 8 1/2 x 17 Meter und soll 400 Kirchenbesucher gefaßt haben.

66 Rudolf Spohn (1880–1961), Priesterweihe 1903, dann in der Seelsorge. 1910–1923 Diözesanpräses der Kolpingsbewegung. 1914–1918 Einsatz als Feldgeistlicher der 26. Infanterie-Division. 1923–1927 Pfarrer von Dietenheim, 1927–1955 Stadtpfarrer an St. Eberhard in Stuttgart. Zu ihm: Ansgar KRIMMER, Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg, 1852–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus in Württemberg (VKZG.B 66), Mainz 1994, insbes. 64f.

67 Wann dieser Kirchenbauverein gegründet wurde, läßt sich nicht mehr eruieren. Er wurde am 16. Januar 1905 als »Katholischer Kirchenbauverein Stafflenberg« in das Vereinsregister beim Amtsgericht Stuttgart eingetragen. Widerstand gegen den Plan einer Kirche in der Stafflenbergstraße gab es schon früh. So versagte der Katholische Kirchenstiftungsrat Stuttgart die Zustimmung zum Kauf des Bauplatzes; deshalb mußte der Verein 1904 eine Umsatzsteuer von 850 Mark bezahlen. 1909 betrug das Gesamtvermögen des Vereins, ohne das Grundstück, 17.000 Mark. Vgl. Denkschrift des Katholischen Kirchenbauvereins Stafflenberg in Stuttgart betreffend seine Kirchenbaufrage, Stuttgart o. J. (wohl um 1910). – Die Denkschrift hat zwei Beilagen: 1. Lageplan des Bauplatzes an der Stafflenbergstraße. Nach ihm hätte die Kirche eine Breite von ungefähr 28 Meter, eine Gesamtlänge von 40 Meter gehabt. Dem Grundriß nach zu schließen war ein Bau in neoromanischem Stil vorgesehen. 2. Karte der damaligen Stadt Stuttgart mit Vorschlägen für eine künftige Organisation der katholischen Seelsorge. – Zu den Pfarreien St. Eberhard, St. Maria, St. Nikolaus und St. Elisabeth sollten weitere Pfarrstellen in Heslach, Gaisburg, auf der Prag, in der Stafflenbergstraße und am Herdweg kommen.

68 Das Vereinshaus, erbaut 1898, wurde von Untermarchtaler Schwestern betrieben. Es wurde 1944 zerstört und nach dem Krieg zwar wieder aufgebaut, aber nicht mehr der alten Bestimmung zugeführt.

69 Rupert Mayer (1876–1945), in Stuttgart geboren, 1894 Abitur, dann Studium der Theologie in Freiburg/Schweiz, München und Tübingen. 1899 Priesterweihe (für die Diözese Rottenburg); dann in der Seelsorge. Am 1. Oktober 1900 Eintritt in das Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch. Weitere philosophische und theologische Studien in Valkenburg/Holland. 1906–1911 Volksmissionar in Holland, Deutschland, Österreich und in der Schweiz. 1912 in München Seelsorger für die katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenvereine. 1914 Feldgeistlicher, 1916 Verwundung in Rumänien mit Amputation des linken Beines. 1921 Präses der marianischen Männerkongregation in München, auch Seelsorger an der Michaelskirche (Predigt, Beichtstuhl). 1926 Präfekt und Kirchenvorstand am Bürgersaal in München. 1935 erste Festnahme durch die Polizei.

war, die in Stuttgart ein großes Haushaltsgeschäft führten⁷⁰. Ich durfte meinen Onkel meist begleiten, da er angesichts seines hohen Alters nicht mehr allein in die Stadt ging. Ich saß einige Male neben P. Rupert Mayer. Als wir in Göppingen in finanzieller Notlage waren für den Bau eines Lehrlingsheimes, begann ich bei einem Besuch in München am Grab von P. Rupert Mayer im Bürgersaal eine Novene, an der sich auch Stadtpfarrer Wäschle und andere beteiligten. Noch in derselben Woche kam von Stuttgart die Zusage für die noch fehlenden 20.000 DM, so daß mit dem Bau begonnen werden konnte. Dies war mit ein Grund, weshalb das Lehrlingsheim den Namen »Rupert-Mayer-Heim« bekam⁷¹.

Die drei Konrade in Stuttgart: Prälat Mangold⁷², Prälat Kümmel⁷³ und Konrad Miller feierten jedes Jahr im »Europäischen Hof« gemeinsam ihren Namenstag (26. November). Das wurde immer zu einem Fest für das ganze katholische Stuttgart. Zuerst starb der Jüngste aus dieser Reihe, Prälat Mangold, der Stadtpfarrer von St. Eberhard. So feierten Kümmel und Miller noch zweimal auf dem Staffenberg. Dann starb auch Prälat Kümmel, der Redakteur des Sonntagsblattes. Der Älteste, Konrad Miller, hielt am längsten aus. Vom Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg wurde Konrad Miller der Titel Monsignore angetragen⁷⁴. Er lehnte aber dankend ab, da er neben den beiden Prälaten lieber beim Professor blieb – wie er einmal erzählte.

Den 80. Geburtstag feierte Konrad Miller in seiner Heimatstadt Ravensburg mit einer »Jubelmesse« am Morgen und mit der Teilnahme am traditionellen »Rutenfest« am Nachmittag. Dazu schrieb die Ravensburger Zeitung am 25. Juli 1983 (anlässlich des 50. Todestages von Miller): »Alles drunten auf der Kuppelnau hielt den Atem an, als der stattliche Achtziger im schlohweißen Haar nach der Armbrust griff. Und schon hatte

Im April 1937 Redeverbot, erneute Verhaftung. Im Juli Verurteilung wegen Kanzelmißbrauchs und Verstoß gegen das Heimtückegesetz. Im Januar 1938 Entlassung nach Amnestie. Im November 1939 erneute Verhaftung wegen Verdachts konspirativer Kontakte zur Widerstandsgruppe der »monarchistischen Bewegung« Münchens. Einlieferung in das KZ Sachsenhausen-Oranienburg. Im August 1940 Internierung im Kloster Ettal. 1945 Rückkehr nach München. Am 1. November Schlaganfall während einer Predigt. Wenige Stunden später tot. Am 23. Mai 1948 wurde die Leiche in die Unterkirche des Bürgersaals überführt. Am 3. Mai 1987 Seligsprechung durch Papst Johannes Paul II. Aus der umfangreichen Literatur sei verwiesen auf Roman BLEISTEIN, Rupert Mayer, der verstummte Prophet, Frankfurt am Main 1993.

70 Sein Vater Rupert (1849–1927) stammte aus Rötenbach am Schluchsee, seine Mutter Emilie Karoline (1855–1947), eine geborene Wehrle, aus Pforzheim. Ihr Vater war Besitzer einer Schmuckfabrik. Nach der Heirat übersiedelten die Eltern nach Stuttgart; sie traten dort in das Haushaltwarengeschäft Tritschler & Co. ein. Nach einigen Jahren übernahmen sie die Firma (Marktplatz 7). Rupert Mayer war das zweite Kind unter sechs Geschwistern. Vgl. BLEISTEIN, Rupert Mayer (wie Anm. 69), 13–16.

71 Gregor WÄSCHLE, Ein Beitrag zur Geschichte des katholischen Lebens der Diasporagemeinde und Industriestadt Göppingen, Göppingen 1954, 38f.

72 Konrad Mangold (1852–1931), aus Weiler in den Bergen gebürtig, Studium der Theologie in Tübingen. Priesterweihe 1876, dann in der Seelsorge. 1853 Kaplan an St. Eberhard in Stuttgart, 1893 Stadtpfarrer an St. Eberhard. Seit 1910 Dekan des Landkapitels Stuttgart. 1927 im Ruhestand. Zu ihm: OTT, in: Katholiken in Stuttgart (wie Anm. 57), 197f.

73 Konrad Kümmel (1848–1936), Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen. 1873 Priesterweihe. 1877–1927 Redakteur des »Deutschen Volksblatts«, des »Katholischen Sonntagsblatts« und des »Katholischen Volks- und Hauskalenders« in Stuttgart. Erfolgreicher und begabter Volksschriftsteller. Zu ihm: HAGEN, Gestalten II, 381–472.

74 Dieser Vorgang läßt sich aus den Personalakten im DAR nicht belegen.

der Pfeil das Zepter aus der Klaue des Adlers gerissen. Der ausbrechende Jubel galt Konrad Miller, der eigens aus Stuttgart gekommen war«.

Das diamantene Priesterjubiläum von Konrad Miller wurde in St. Eberhard am 15. Juli 1928 im großen Stil gefeiert. Am Abend zuvor entschloß sich der Jubilar, noch ein »Amt« zu singen, und zwar »dreispännig«, also mit levitierter Assistenz. Man hatte Bedenken, daß dies zu anstrengend sei, aber Konrad Miller blieb dabei und hielt gut durch. Einer der Assistenten war der damalige Pfarrer Nusser von Unteressendorf⁷⁵, dem der Jubilar die Primizpredigt gehalten hatte. Festprediger beim Jubiläum war der damalige Erzabt von Beuron, Raphael Walzer⁷⁶, auch ein Ravensburger. Die Eberhards-Kirche war mit Teilnehmern des Festgottesdienstes gefüllt, der Kirchenchor sang das Hochamt. Der Festsaal im »Europäischen Hof« konnte die Gäste an Verwandten, Vertretern kirchlicher und staatlicher Behörden und natürlich auch die Stuttgarter Katholiken kaum fassen. Es war ein ungemein heißer Tag. Die Glückwünsche von Vorarlberg überbrachte Oberregierungsrat Dr. Gebhard Metzler⁷⁷, der damalige Kulturreferent. Bei diesem Anlaß wurde die Freundschaft zwischen dem Erzabt und Miller weiter vertieft. Der Erzabt übernachtete von da an auf dem Staffenberg, wenn er eine große Reise vorhatte und in Stuttgart den Frühzug nehmen mußte. Jedesmal war vorher eine heilige Messe in der Hauskapelle, zum Teil schon um vier oder fünf Uhr⁷⁸.

Am 22. Juli 1933 brach sich Konrad Miller vor seinem Bett den Oberschenkelhals. Um langes Liegen zu vermeiden, wurde er operiert; ein Silbernagel sollte den Knochen stabilisieren. Am 24. Juli stellte sich aber die gefürchtete Lungenentzündung ein. Am darauffolgenden Tag holte Gott seinen treuen Diener heim in die ewige Herrlichkeit.

75 Ludwig Nusser (1869–1930), Priesterweihe 1896, danach in der Seelsorge. 1900 Pfarrer in Bachenau, 1903 Pfarrverweser in Unteressendorf, 1905 Pfarrverweser in Waldstetten, ab 1908 Pfarrer. 1914 Bischöflicher Kommissär, 1924 Kammerer, Mitglied der Diözesansteuerverwaltung. Zu ihm: Personalkatalog 106.

76 Raphael (Josef) Walzer (1888–1966), geboren in Ravensburg, nach dem Abitur im Sommer 1906 Eintritt in das Benediktinerkloster Beuron. Dort 1907 die ersten Gelübde. Seit 1908 Studium in Rom (San Anselmo). Promotion in Philosophie (1911) und Theologie (1914). Priesterweihe 1913. Von 1915 bis 1917 Weiterstudium in Münster (Franz Josef Dölger). Am 25. Januar 1918 Wahl zum Erzabt von Beuron. Das Kriegsende und die politischen Umwälzungen brachten der Beuroner Kongregation große Schwierigkeiten (Vertreibung deutscher Mönche und Nonnen), ermöglichten aber die Gründung neuer Klöster. In Beuron selbst Bau einer Bibliothek und Errichtung des Vetus Latina-Instituts. Diese Aufgaben löste Erzabt Walzer mit unermüdlicher Tatkraft und einem hervorragenden Talent für Organisation. 1927 Ehrenpromotion durch die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen. 1935 verließ Walzer Beuron; zwei Jahre später verzichtete er auf sein Amt. Mit Beginn des Zweiten Weltkriegs erwarb Walzer die französische Staatsbürgerschaft, um als Feldgeistlicher in der französischen Armee zu arbeiten. Gründung eines Lagers für Kriegsgefangene deutsche Theologiestudenten in Rivet (Nordafrika). Der Versuch, in einer muslimischen Umwelt (Tlemcen bei Oran) ein benediktinisches Kloster zu gründen, mißlang. 1964 zog sich Walzer in die Abtei Neuburg (bei Heidelberg) zurück, wo er 1966 starb. Die Beisetzung erfolgte am 23. Juli in Beuron. Zu ihm: Ursmar ENGELMANN, Zum 70. Geburtstag von Erzabt Raphael Walzer, in: Benediktinische Monatsschrift 34, 1958, 141–143. – Albert OHLMEYER, Zum Gedenken an Erzabt Raphael Walzer, in: Erbe und Auftrag 42, 1966, 430–432.

77 Franz Gebhard Metzler (1877–1960), Priesterweihe 1908, seit 1912 Religionslehrer am Katholischen Lehrerseminar in Feldkirch, 1915 Bezirksschulinspektor in Feldkirch, 1921 Volksbildungsreferent bei der Vorarlberger Landesregierung, seit 1931 auch Privatdozent an der Universität Salzburg. Für diese Informationen sei auch an dieser Stelle Herrn Dr. Karl-Heinz Burmeister vom Vorarlberger Landesarchiv in Bregenz herzlich gedankt (Schreiben vom 6. September 1993).

78 Bei einem Besuch in Beuron im Auftrag des Großonkels wurde die Schreiberin einmal auch mit der seligen Edith Stein bekannt gemacht.

Über seinem ganzen Leben hatte das Wort gestanden: »Wenn ich andere glücklich machen kann, bin auch ich glücklich!«

HELMUT FRID

Endzeiterwartungen an der mittelfalterlichen Jahrtausendwende?

Der vorliegende Band ist nach Auskunft des Verfassers das Ergebnis von mehr als zehnjährigen intensiven Studien über dem gewaltigen Werk des Ademar von Chabannes, Mönch in der Abtei Saint-Cybard in Angoulême, dessen Autograph auf über tausend Folienblättern in der Bibliothèque Nationale zu Paris erhalten ist. Es ist der erste umfassende Versuch überhaupt, das Werk sowohl in seiner Entstehungsgeschichte als auch auf seinem historischen Hintergrund zu analysieren. Der Studie sind in den letzten Jahren eine Reihe von Untersuchungen des Verfassers zu Sitzreisen, der Religions- und Kulturgeschichte der 10./11. Jahrhunderte vorausgegangen, in denen er seine eingehende Kenntnis der Quellen erster Beweis gestellt hat. Seine Hauptziele in der vorliegenden Arbeit sind einmal die von Ademar berichteten Ereignisse durch den Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen zu verifizieren, um so ein möglichst detailliertes Bild von den religiösen Strömungen und Vorstellungen zu gewinnen, welche die Menschen um die mittelfalterliche Jahrtausendwende bestimmten, sodann den Lebenslauf und die geistige Personlichkeit Ademars selbst aufgrund von dessen literarischen Werk zu rekonstruieren. Was herauskommt ist – trotz aller Fragen und möglichen Angriffspunkten, denen sich ein solcher Unterfangen ausgesetzt ist – eine Einordnung in die geistige Welt des 11. Jahrhunderts, die sich gleichermaßen intensiv mit den Quellen wie mit der heutigen Forschung auseinandersetzt.

Die Zeit, von der die Rede ist, ist wesentlich bestimmt durch die Bewegung des Gotesriedens (*trêve*), durch apokalyptische Gefühle und Erwartungen, ein Aufwachen des Reformkulturs und eine explosionsartige Zunahme der Wallfahrten, vor allem der Pilgerfahrten nach Jerusalem. Nach einem einführenden Kapitel, in dem der Verfasser auch über seine Methode Rechenschaft gibt (S. 19–23), folgen zwei Kapitel, die das soziale und politische Klima in Aquitanien um die Jahrtausendwende und die Herrschaft der sogenannten *Vas* analysieren, der ausführlichen Lebensbeschreibung des heiligen Martial zum Gegenstand haben. Sancti Martial, Patron der berühmten Abtei und Pilgerstätte zu Limoges, bestimmt in ganz ausschlaggebender Weise Ademars Lebensschicksale. Die mittelfalterlichen Hagiographen sehen in ihm einen Jünger Jesu, einen Schüler und jüngerer Vetter des Paulus, und er wurde der »Apostel Aquitanien« genannt. Der apokalyptische Rang und Kult des heiligen Martial, für den sich Ademar vehement einsetzte, fand jedoch zu dessen Lebzeiten keine allgemeine Anerkennung. Die literarische Schreiter seiner Bemühungen um die Anerkennung der Apostelmaria sankt Martial und der Kirche in seiner kirchlichen Karriere machen, nach Darstellung des Verfassers, aus dem Mönch von Saint-Cybard einen »innamen Märtyrer« (*a solitary*

* Reprintausg. von Richard Landes: *Relics, Apocalypse, and the Death of History: Ademar of Chabannes, 989–1034* (Harvard Historical Studies, Bd. 172), Cambridge/Mass./London, Harvard University Press 1998, VIII, 404 S., 15 Abb., Geb.

HELMUT FELD

Endzeiterwartungen an der mittelalterlichen Jahrtausendwende?*

Der vorliegende Band ist nach Auskunft des Verfassers das Ergebnis von mehr als zehnjährigen intensiven Studien über dem gewaltigen Werk des Ademar von Chabannes, Mönch in der Abtei Saint-Cybard zu Angoulême, dessen Autograph auf über tausend Folio-Seiten in der Bibliothèque Nationale zu Paris erhalten ist. Es ist der erste umfassende Versuch überhaupt, das Werk sowohl in seiner Entstehungsgeschichte als auch auf seinem historischen Hintergrund zu analysieren. Der Studie sind in den letzten Jahren eine Reihe von Untersuchungen des Verfassers zu Einzelfragen der Religions- und Kulturgeschichte des 10./11. Jahrhunderts vorausgegangen, in denen er seine eingehende Kenntnis der Quellen unter Beweis gestellt hat. Seine Hauptziele in der vorliegenden Arbeit sind: einmal die von Ademar berichteten Ereignisse durch den Vergleich mit anderen zeitgenössischen Quellen zu verifizieren, um so ein möglichst detailgetreues Bild von den religiösen Strömungen und Vorstellungen zu gewinnen, welche die Menschen um die mittelalterliche Jahrtausendwende bestimmten; sodann den Lebenslauf und die geistige Persönlichkeit Ademars selbst aufgrund von dessen literarischem Werk zu »rekonstruieren«. Was herauskommt ist – trotz allen Fragen und möglichen Angriffspunkten, denen sich ein solches Unterfangen naturgemäß aussetzt –, eine Einführung in die geistige Welt des 11. Jahrhunderts, die sich gleichermaßen intensiv mit den Quellen wie mit der bisherigen Forschung auseinandersetzt.

Die Zeit, von der die Rede ist, ist wesentlich bestimmt durch die Bewegung des Gottesfriedens (*treuga Dei*), durch apokalyptische Gefühle und Erwartungen, ein Anwachsen des Reliquienkultes und eine explosionsartige Zunahme der Wallfahrten, vor allem der Pilgerfahrten nach Jerusalem. Nach einem einführenden Kapitel, in dem der Verfasser auch über seine Methode Rechenschaft gibt (S. 19–23), folgen zwei Kapitel, die das soziale und politische Klima in Aquitanien um die Jahrtausendwende und die Entstehung der sogenannten *Vita prolixior*, der ausführlichen Lebensbeschreibung des heiligen Martial zum Gegenstand haben. Sankt Martial, Patron der berühmten Abtei und Pilgerstätte zu Limoges, bestimmte in ganz entscheidender Weise Ademars Lebensschicksale. Die mittelalterlichen Hagiographen sehen in ihm einen Jünger Jesu, einen Schüler und jüngeren Vetter des Petrus, und er wurde als »Apostel Aquitaniens« verehrt. Der apostolische Rang und Kult des heiligen Martial, für den sich Ademar vehement einsetzte, fand jedoch zu dessen Lebzeiten keine allgemeine Anerkennung. Das letztliche Scheitern seiner Bemühungen um die Anerkennung der Apostolizität Sankt Martials und der Knick in seiner kirchlichen Karriere machten, nach Darstellung des Verfassers, aus dem Mönch von Saint-Cybard einen »einsamen Fälscher« (»a solitary

* Besprechung von Richard LANDES: *Relics, Apocalypse, and the Deceits of History*. Ademar of Chabannes, 989–1034 (Harvard Historical Studies, Bd. 117). Cambridge/Mass.–London, Harvard University Press 1995. VIII, 404 S., 15 Abb. Geb.

forger«), wie er sich in der dritten Schicht (Gamma) seines Werkes zeigt (13. Kapitel: S. 269–281).

Die Kapitel 4–8 sind Ademars Frühzeit bis zum Jahre 1028 gewidmet, die in den ersten Fassungen seiner *Historia* (Alpha und Beta) ihren Niederschlag gefunden hat. In den Kapiteln 9–13 gibt der Verfasser eine eingehende Darstellung von Ademars Kampf für einen »apostolischen« Kult in Limoges, der mit der Weihe der sogenannten *Basilica Regalis* am 18. November 1028 beginnt. Im letzten Teil des Buches (Kapitel 14–16) findet sich eine Charakteristik der Mentalität und des Lebensgefühls der »Millennial Generation« und eine zusammenfassende Beschreibung von Ademars Stellung in einer Epoche, die durch die »Schrecken des Jahres 1000«, den »weinenden Crucifixus«, »apostolische Reliquien« und »apokalyptische Pilgerfahrten« bestimmt war.

In insgesamt neun Appendices werden u.a. eine Chronologie, Beschreibungen der Handschriften, und ein Überblick über Ademars Reisen von Angoulême nach Limoges gegeben.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen Landes' Ausführungen zur Situation der Juden zu Anfang des 11. Jahrhunderts: Verfolgungen und Pogrome setzten mit der Zerstörung der Grabeskirche von Jerusalem durch den Kalifen Al-Hakim im Jahre 1009 ein, wofür man den westeuropäischen Juden die Schuld zuschob; zugleich tauchten Spekulationen um ihre Bekehrung und ihre Rolle in der Endzeit auf (S. 40–46). Solche Spekulationen gibt es dann wieder während der Kreuzfahrerzeit. Sie setzen sich über das Spätmittelalter und die Reformationszeit bis in die neueste Zeit fort. Einer der Gründe für die Involvierung der Juden in Ahnungen und Vorstellungen über das Weltende ist die Tatsache, daß nach traditioneller christlicher Auffassung, wie sie etwa in dem um das Jahr 950 entstandenen *Libellus de Antichristo* des Adso von Montier-en-Der ihren Ausdruck fand¹, der Antichrist jüdischer Herkunft war und in Jerusalem auftreten sollte. Erst Joachim von Fiore († 1202) bereichert diese Spekulationen um die Variante, der Antichrist werde als Papst den Apostolischen Stuhl einnehmen. Diese Äußerung fiel in dem überaus interessanten Gespräch, das Richard Löwenherz im Jahre 1190, auf seinem Kreuzzug ins Heilige Land, in Messina mit dem schon zu seinen Lebzeiten berühmten kalabresischen Abt führte und über das der Chronist Roger von Howden einen ausführlichen Bericht verfaßt hat². Die Frage, die König Richard Joachim in Bezug auf das Auftreten des Antichristen stellt: *Quando erit hoc?* ist typisch für so gut wie alle endzeitlichen Erwartungen während des Mittelalters.

Ich mache diese Bemerkungen nicht, um in eine andere Zeit und ein anderes Gebiet abzuschweifen, sondern um, bei aller Anerkennung der großartigen Leistung des Verfassers, meine Kritik an seiner Sicht der Dinge einzuleiten. An der Judenfrage wie an anderen Punkten seiner Studie zeigt sich, daß sein Blickwinkel allzu sehr auf die wenigen Jahrzehnte um das Jahr 1000 eingeengt ist. Es fehlen sowohl der Rückblick auf die Vorgeschichte eschatologischer Vorstellungen im Christentum als auch der Ausblick auf die weitere Entwicklung in den späteren Epochen des Mittelalters.

Das gilt auch für die Darstellung des Auftretens der ersten Häretiker zu Beginn des 11. Jahrhunderts (S. 37–40). Es handelt sich dabei um »apostolische Gemeinschaften«,

1 Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi*, ed. D. VERHELST (CCCM 45), Turnhout 1976; ältere Edition: MPL 101,1289–1298; zu Adso und der Verbreitung der Handschriften seines Werkes s. bes.: J. FRIED, Endzeiterwartungen um die Jahrtausendwende, in DA 45, 1989, 381–473; ebd. 399–401; 419–422.

2 *Chronica Magistri Rogeri de Houedene*, ed. W. STUBBS, 4 Bde. (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 51,1–4), London 1869–1871; III, 75–86.

welche die Heilmittel der Kirche ablehnen und das Leben der Apostel als Maßstab und Ideal ihres Lebens ansehen. Der Cluniazenser Rodulf (Radulf, Raoul) Glaber³ ist der erste, der über die Ankunft sardischer Ketzler in Spanien berichtet:

Auch von der Insel Sardinien, die ja bekanntermaßen an solchen Leuten großen Überfluß hat, wanderten um diese Zeit einige aus und verführten einen Teil des Volkes in Spanien. Sie wurden von katholischen Männern ausgerottet. Dieses Vorzeichen stimmt mit der Prophezeiung des Johannes überein, in der er sagt, der Satan werde losgelassen, und zwar nach Ablauf von tausend Jahren, worüber wir nächstens im dritten Buch ausführlicher handeln werden⁴.

Die Prophezeiung, die Rodulf hier erwähnt, steht Apoc 20,7 (*Et cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo et exibit et seducet gentes, quae sunt super quattuor angulos terrae [...]*). In der Johannes-Apokalypse folgt diese erneute Loslassung des Satans zeitlich auf das Auftreten des Antichristen und den Sieg Christi über ihn und die dämonischen Mächte. Im Kontext der Apokalypse ist also von den tausend Jahren der Herrschaft Christi und seiner Zeugen die Rede, *nach* welcher der Satan noch einmal für kurze Zeit losgelassen wird. Einem gelehrten Mönch wie Rodulf Glaber war dieser Zusammenhang natürlich bekannt⁵. Wenn er trotzdem hier, wo er von dem Ablauf der tausend Jahre, die seit der Geburt Christi verfloßen sind, spricht, auf Apoc 20,7 anspielt, so haben wir es offenbar mit einer rein assoziativen Anführung eines Belegs aus der Heiligen Schrift zu tun, wie sie in der gesamten antiken und mittelalterlichen christlichen Tradition geläufig sind. Auf keinen Fall will Rodulf damit sagen, daß man um das Jahr 1000 den Weltuntergang erwartete.

Weder bei der hier von Rodulf berichteten noch bei den anderen Hinrichtungen von Ketzern, die um diese Zeit stattfanden – wie etwa der von zwölf Klerikern in Orléans im Jahre 1022 –, handelt es sich übrigens um »die erste Exekution von Häretikern in der Geschichte der Lateinischen Kirche« (S. 39); korrekt müßte es vielmehr heißen: »der mittelalterlichen Kirche«. Bekanntlich waren der spanische Bischof Priscillian und seine Gefährten, denen um das Jahr 386 in Trier der Prozeß gemacht wurde, die ersten Häretiker, die im Bereich der westlichen Kirche hingerichtet wurden. Rodulf kündigt dann an, er werde in seinem dritten Buch ausführlicher über das schreiben, was sich nach dem Jahr 1000 ereignet habe. Es handelt sich dabei um positive und negative Ereignisse, keineswegs aber um Katastrophen apokalyptischen Ausmaßes⁶.

3 Über ihn s. jetzt: J. PRELOG, Art. Rodulfus Glaber, in: LexMA 7, 1995, 933.

4 *Ex Sardinia quoque insula, quae his plurimum habundare solet, ipso tempore aliqui egressi, partem populi in Hispania corrumpentes, et ipsi a viris catholicis exterminati sunt. Quod presagium Johannis prophetie congruit, quia dixit Sathanam solvendum, et expletis mille annis, de quibus in tercio iam libello prolixius tractabimus* (Hist. 2,11,22–12,23); Raoul Glaber, Les cinq livres de ses Histoires (900–1044) publiés par M. PROU, Paris 1886.

5 In der schon erwähnten zeitgenössischen Darstellung der endzeitlichen Ereignisse des Adso von Montier-en-Der tritt der Antichrist auf, nachdem ein König der Franken das gesamte Römische Reich unter seiner Herrschaft vereint und anschließend auf dem Ölberg zu Jerusalem Szepter und Krone abgelegt hat. Auf die Vernichtung des Antichristen, die ebenfalls auf dem Ölberg geschieht, folgt nach Adso eine Zeit, in der den vom Antichristen verführten Erwählten Gelegenheit zur Buße gegeben wird. Wie lange diese Zeit dauert, kann er nicht sagen. Auch ist von einem tausendjährigen Reich Christi nicht die Rede: *Postea vero quam hanc poenitentiam expleverint, quantum temporis spatium fiat, quousque Dominus ad iudicium veniat, nullus est qui sciat, sed in dispositione Dei manet, qui ea hora seculum iudicabit, qua ante secula iudicandum esse prefixit* (CCCM 45,26. 29).

6 Vgl. weiter unten zu Hist. 3,3,13!

Rodulf Glaber ist neben Ademar von Chabannes selbst der Hauptzeuge, der Landes für seine sich durch sein ganzes Buch hinziehende fundamentale These herhalten muß, daß das Jahr 1000 oder eines der darauf folgenden Jahre (1003, 1010, 1033) doch ein Jahr konkreter endzeitlicher Erwartungen und Schrecken war. Nun ist diese Sache in der Forschung der letzten sieben Jahrzehnte auf das heftigste umstritten gewesen. Die Forscher, die nach wie vor daran festhalten, bei den vorgeblichen Schrecken des Jahres 1000 handele es sich um einen bloßen Mythos, werden von ihren Gegnern (zu denen Landes sich zählt!) als »Spalter« (»splitters«) bezeichnet, weil sie angeblich nur das Jahr 1000 allein im Blick haben und andere mögliche »apokalyptische« Jahre und die Vorgänge in der gesamten Epoche zu wenig beachten. Die sogenannten »Klotzer« (»lumpers«) dagegen untersuchen die Texte der gesamten Periode vom Ende des 10. bis zum frühen 11. Jahrhundert, wobei sie einmal »eine ungewöhnliche Häufung apokalyptischer Passagen«, andererseits aber doch eine »bemerkenswerte Zurückhaltung« der geistlichen Geschichtsschreiber, über solche Vorstellungen in ihren Schriften zu berichten, feststellen (S. 18f.). Mit dem letzteren wird vom Verfasser selbst die Schwachstelle seiner gesamten Argumentation markiert, dankenswerterweise gleich zu Anfang seines Werkes. (Die Meinung, daß es bei gebildeten Klerikern, wie z. B. Gerbert von Aurillac, einen absichtlich »versteckten« oder »verdeckten Millenarismus« gebe, hatte Landes schon in einem früheren Aufsatz vertreten⁷.)

Einer der markantesten Vertreter der sogenannten »lumpers« war der italienische Mediävist Filippo Ermini, der in einer 1931 erschienenen Untersuchung (von Landes nicht angeführt!) eine ganze Serie von vermeintlichen Zeugnissen aus dem 10. Jahrhundert zusammenstellte, die eine unter Klerikern wie Laien gleichermaßen herrschende Erwartung des Weltendes im Jahre 1000 belegen sollten⁸. Erminis Hauptzeuge ist der Abt Odo von Cluny (879–942), der vor allem in seinen *Collationes* ein düsteres Gemälde von den schlimmen Zeiten entwirft, in denen er lebt⁹. Der aufmerksame Beobachter, sagt er, müsse über die gegenwärtigen Zeitläufte in Trauer verfallen. Alles sei in solche Verwirrung geraten, daß man nirgendwo mehr eine Spur der Wahrheit erblicken könne; dagegen sei alles erfüllt von Bosheit und Wollust; die Regeln der Gerechtigkeit und des rechten Handelns würden nicht mehr eingehalten; die Armen und Schwachen würden von den Mächtigen und Reichen unterdrückt und verletzt; der ehrbare und ruhige Bürger werde auf vielfältige Weise in Verwirrung gebracht. Dagegen häuften gerade die Schlechtesten Macht an, so daß sie für jedermann zum Schrecken würden und man ihrer verderblichen Tätigkeit in keiner Weise mehr Herr werden könne. Die Richter aber, die dazu eingesetzt wurden, die Übeltäter in ihre Schranken zu verweisen, sind korrupt und nutzen ihre Macht dazu aus, die Armen noch mehr zu unterdrücken. In alledem sieht Odo die Anzeichen dafür, »daß gefährvolle Zeiten gekommen sind und die Welt ihrem baldigen Ende entgegengeht.« Der Satan ist bereits losgelassen am Ende der tausend Jahre (Apoc 20,7), und er tobt sich umso mehr aus, als er sich seiner Strafe nahe sieht (Apoc 12,12).

7 R. LANDES, Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut moyen-âge jusqu'en l'an mil, in: *Le Moyen-âge* 98, 1992, 353–377.

8 F. ERMINI, La fine del mondo nell'anno mille e il pensiero di Odone di Cluny, in: *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters*. Ehrengabe für Karl Strecker zum 4. Sept. 1931, hg. v. W. STACH u. H. WALTHER, Dresden 1931, 29–36.

9 Sancti Odonis Abbatis Cluniacensis II Collationum libri tres (MPL 133, 518–638; bes. ebd., 584–588).

Daß diese Zeiten schon gekommen sind und der böse Feind schon das Geheimnis der Bosheit betreibt, wird daran deutlich, daß jegliche Ordnung bei den Ordensgemeinschaften und in der Christenheit auf den Kopf gestellt ist und die Gottlosigkeit es nicht einmal mehr für nötig hält, sich zu schämen, vielmehr durch die Vielzahl der Bösewichter gestärkt allenthalben ihr Haupt zu erheben scheint.

Was der Abt von Cluny hier, in Anlehnung an die Prophezeiungen der Johannes-Apokalypse beschreibt, sind in der Tat »apokalyptische« Zustände, die das Gefühl hervorrufen, in der Endzeit zu leben. Aber es ist eben nicht mehr als der Ausdruck einer diffusen Stimmung, nicht die Erwartung des Weltendes in einem bestimmten Jahr.

Das Gleiche gilt für Rodulf Glaber, der von Ermini ebenfalls herangezogen wird. Um seine Bedeutung für die Kontroverse zu beleuchten, möchte ich einen vielfach mißverstandenen Text etwas eingehender analysieren. Es handelt sich um das spektakuläre Vorzeichen (*memorable atque formidolosum portentum*) des weinenden Crucifixus, das sich im Jahre 988 in dem Frauenkloster Saint-Pierre-le-Puellier zu Orléans ereignete¹⁰. Auch Landes bezieht diesen Bericht in seine Darstellung der »Schrecken des Jahres 1000« mit ein, weil Ademar von Chabannes über ein ähnliches *portentum* berichtet (S. 302–308). Bei Rodulf, und zwar in seinem erhaltenen Autograph, steht am Anfang des Berichtes die zweifellos irrige Datierung: *Anno igitur incarnati octingentesimo octogesimo octavo*. Herausgeber und andere Historiker haben in der Regel eine Verschreibung des *octingentesimo* angenommen, was in der Tat die wahrscheinlichste und psychologisch verständlichste Konjektur zu sein scheint¹¹. Wie dem auch sei, es handelt sich allemal um ein Datum kurz vor der Jahrtausendwende, als zahlreiche Leute beobachteten, wie sich aus den Augen des Crucifixus ein Strom von Tränen ergoß. Die Augenzeugen hätten das als ein Vorzeichen für ein bevorstehendes Unheil angesehen¹². Wohlgemerkt: Sie haben den weinenden Crucifixus als Vorzeichen eines einzelnen Unglücks, nicht einer universellen apokalyptischen Katastrophe angesehen.

Wie nämlich von demselben Erlöser, der im voraus wußte, daß der Stadt Jerusalem die Zerstörung drohte, berichtet wird, er habe über sie geweint [Lc 19,41], so hat er offenbar auch über diesen Untergang, den die Stadt Orléans bald darauf erleiden sollte, mittels seiner bildlichen Darstellung geweint.

Um die gleiche Zeit ereignete sich noch ein weiteres *portentum* in der erwähnten Klosterkirche: Zur Zeit der Matutin erschien ein Wolf, der das Glockenseil mit seinen Zähnen ergriff und anfang zu läuten. Im darauffolgenden Jahr (989) ereignete sich dann, was beide Vorzeichen angekündigt hatten: eine Brandkatastrophe, die sämtliche Häuser und Kirchen der Stadt zerstörte¹³.

10 Rodulf Glaber, Hist. 2,5,8 (ed. PROU [wie Anm. 4], 34–37).

11 Landes dagegen (S. 302, Anm. 56) führt die Jahre 989 (*nongentesimo octogesimo nono*), 998 (*nongentesimo nonagesimo octavo*) und 999 (*nongentesimo nonagesimo nono*) als gleichermaßen wahrscheinlich an.

12 *In cuius denique monasterii medio defixum stabat venerabile crucis vexillum, preferens ipsius Salvatoris pro salute humana mortem patientis imaginem, a cuius scilicet imaginis oculis per aliquod dierum spatium continue, multis cernentibus, rivus emanavit lacrimarum; ad quod nimirum terribile spectaculum inspiendum multitudo maxima convenit hominum. Plerique tamen, cum illud cernerent admodum, animadvertentes quoddam esse divinitatis presagium, videlicet illius urbis superventure calamitatis.*

13 *Sequenti vero anno tota illius civitatis humana habitatio cum domibus ecclesiarum terribiliter igne cremata est. Unde etiam nulli venit in dubium, quoniam unius cladis eventum utriusque*

Bedeutsamer ist aber, was dann geschah: Der Bischof Arnulf¹⁴ ließ zunächst seine Kathedrale Sainte-Croix von den Grundmauern aus wiederaufbauen. Die Kosten dafür konnten aufgebracht werden, weil beim Ausheben der Gräben für die Fundamente ein großer Goldschatz gefunden wurde. Der Beginn des Neubaus der Kathedrale war das Signal für einen allgemeinen Wiederaufbau der Kirchen und Wohnhäuser der Stadt¹⁵:

So geschah es außerdem, daß sowohl das Gebäude der Kirche des Bischofssitzes schöner als das frühere wiederaufgebaut wurde und auf den Rat des Bischofs auch die übrigen den Heiligen und ihren Verdiensten geweihten Basiliken, die in derselben Stadt zerstört worden waren, größer als ihre Vorgängerbauten wiederaufgebaut wurden und ein erhabenerer Gottesdienst als früher in ihnen gefeiert werden konnte. Und kurze Zeit darauf war die Stadt wieder voller Häuser, ihr Volk war von schandbaren Taten weitgehend geheilt und erholte sich durch Gottes Erbarmen um so schneller, als es das erlittene Unheil als eine heilsame Vergeltung auffaßte.

Bedeutsam an diesem Bericht ist, daß der Bischof *und die gesamte Bevölkerung* der Stadt Orléans nach der Brandkatastrophe nicht resignieren und voll banger Erwartung auf das kommende Weltende starren, sondern am Vorabend der Jahrtausendwende mit großer Energie den Wiederaufbau ihrer Stadt in Angriff nehmen. Und dies war kein Einzelfall. Im dritten Buch des Werkes von Rodulf steht die oft zitierte Stelle über die um das Jahr 1002 in der gesamten christlichen Welt, vor allem aber in Italien und Frankreich einsetzende Bautätigkeit, bei der die bestehenden Kirchen ohne erkennbare äußere Notwendigkeit erneuert oder durch Neubauten ersetzt wurden¹⁶:

Es war so, als ob die Welt selbst ihr Alter abschütteln und überall das hell strahlende Kleid von Kirchen anziehen wollte. Schließlich bauten die Gläubigen damals fast alle Kirchen an den Bischofssitzen, aber auch die übrigen, die Klosterkirchen der verschiedenen Heiligen oder die kleineren Kirchen in den ländlichen Siedlungen, um.

Auch diese Stelle ist gründlich mißverstanden worden, nämlich im Sinne eines Aufatmens und einer allgemeinen Freude der Menschheit, daß das für das Jahr 1000 erwartete Weltende doch nicht eingetreten war. Zu Beginn seines vierten Buches bemerkt Rodulf, beim Herannahen des Jahres 1033, der tausendjährigen Wiederkehr der Passion Christi, hätten scharfsinnige Zeitgenossen ebenso auffällige Ereignisse, wie sie um das Jahr 1000 beobachtet worden waren, vorausgesagt, die dann auch tatsächlich eingetreten seien¹⁷. Unter anderem werden der Tod des Kaisers Heinrich II. (13. Juli 1024) und der Regie-

rei precessisset portentum.

14 Er amtierte von 972 bis zu seinem Tod im Jahre 1003; s. K. F. WERNER, Art. Arnulf, in: LexMA 1, 1980, 1019.

15 Rodulf Glaber, Hist. 2,5,9.

16 *Igitur infra supradictum millesimum tercio iam fere imminente anno, contigit in universo pene terrarum orbe, precipue tamen in Italia et in Galliis, innovari ecclesiarum basilicas; licet plereque decenter locate minime indigissent, emulabatur tamen queque gens Christicolarum adversus alteram decentiore frui. Erat enim instar ac si mundus ipse, excutiendo semet, reiecta vetustate, passim candidam ecclesiarum vestem indueret. Tunc denique episcopalium sedium ecclesias pene universas, ac cetera queque diversorum sanctorum monasteria, seu minore villarum oratoria in meliora quique permutavere fideles* (Rodulf Glaber, Hist. 3,4,13; vgl. auch ebd., 3,6,19).

17 *Post multiplicia prodigiorum signa, que, tam ante quam post, circa tamen annum Christi Domini millesimum in orbe terrarum contigere, plures fuisse constat sagaci mente viros industrios, qui non his minora, propinquante eiusdem dominicæ passionis anno millesimo fore predixere; quod utique evidentissime contigit* (ebd., 4,1).

rungsantritt Konrads II., der durch die unkanonische Ehe mit seiner Verwandten Gise-la, der Tochter des Schwabenherzogs Hermann, belastet war, erwähnt. Weiterhin berichtet Rodulf von einer weltweiten Hungersnot, verursacht durch Kälte und Überschwemmungen, so daß der Untergang der Menschheit bevorzustehen schien¹⁸. Aufgrund der schrecklichen Ereignisse im Gefolge der Hungersnot, zu denen auch Kannibalismus gehörte, hatte man zwar den Eindruck, daß die Weltordnung ins Wanken geraten war, aber es brach keine allgemeine Panik aus¹⁹.

Als Belege für eine weit verbreitete Angst vor dem im Jahre 1000 bevorstehenden Untergang der Menschheit hatte schon Ermini eine Reihe von Urkunden angeführt, in denen der Abtei Cluny und dem Abt Odo Grundstücke überschrieben werden²⁰. Wie aus allen diesen Dokumenten hervorgeht, tätigen die betreffenden Adligen ihre Stiftungen aber nicht im Blick auf den Jüngsten Tag, sondern auf ihren eigenen Sterbetag. Sämtliche von Ermini angeführten Schenkungsurkunden belegen – vor allem wegen der in ihnen enthaltenen Sicherungsklauseln, in denen *den kommenden Generationen* Verpflichtungen auferlegt werden – die Überzeugung der Stifter, daß es mit der Welt noch eine ganze Weile weitergehen wird. Der dem Kloster überschriebene Besitz wird somit nicht wegen des nahe bevorstehenden Weltendes abgestoßen, sondern die Schenkungen werden zur Vorsorge für das individuelle Seelenheil der Stifter getätigt.

1947 erschien in der Zeitschrift »Mercure de France« ein bemerkenswerter Artikel des französischen Mediävisten Ferdinand Lot (nach Landes eines Hauptvertreters der »splitters«) über den »Mythos von den Schrecken des Jahres 1000«. Nach Prüfung zahlreicher einschlägiger Texte, darunter auch einiger der oben erwähnten, kommt der Autor zu folgendem Ergebnis: »Es gab niemals einen Schrecken vor dem Jahr 1000, wenigstens gibt kein authentischer Text davon Zeugnis. Daß Kleriker in ihrer begrenzten Welt daran geglaubt haben, ist wohl möglich, wahrscheinlich, aber keiner von ihnen hat uns diese Ängste überliefert²¹.« Ähnlich formuliert Mathilde Uhlirz in ihrer Neubearbeitung der Regesten Ottos III. von Johann Friedrich Böhm: »Wenn auch dem Jahr 1000 eine gewisse Besonderheit zugeschrieben wird, so lassen sich doch weder in den Urkunden noch in der Literatur maßgebende Nachrichten dafür finden, daß die Bevölkerung von einer Art Panikstimmung ergriffen worden sei²².«

Vor Landes hat zuletzt Johannes Fried die Problematik in einer eingehenden Untersuchung aufgegriffen²³. Fried beantwortet die Frage nach dem Vorhandensein von Endzeiterwartungen »um die Jahrtausendwende« positiv. Seine Untersuchung umfaßt den Zeitraum vom 9. bis zum 12. Jahrhundert. Natürlich läßt sich in der Literatur dieser Zeit eine Fülle endzeitlicher Erwartungen und apokalyptischer Spekulationen eruieren. Bezüglich der mittelalterlichen Jahrtausendwende kommt aber Fried im wesentlichen zu keinem anderen Ergebnis als Lot: nämlich, daß die »terreurs de l'an mil« »aus der

18 *Sequenti itaque tempore, cepit in universo orbe terrarum fames convalescere ac interitus pene humani generis imminere* (ebd., 4,4,10).

19 *Estimabatur enim ordo temporum et elementorum, preterita ab initio moderans secula, in chaos decidisse perpetuum atque humani generis interitum* (ebd., 4,4,13).

20 *Recueil des Chartes de l'Abbaye de Cluny*, ed. A. BRUEL, I, Paris 1876; s. vor allem Nr. 511. 506. 510 (ebd., 496f. 491. 495).

21 F. LOT, *Le Mythe des terreurs de l'An Mille*, in: *Mercure de France* 301, 1947, 639–655; ebd., 654; wiederabgedruckt in: DERS., *Recueil des travaux historiques* (Centre de Recherches d'histoire et de philologie V. Hautes Études médiévales et modernes 4), Genève-Paris 1968, 398–414.

22 *Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III. 980 (983)–1002* nach J. F. BÖHMER neubearb. v. M. UHLIRZ, Graz-Köln 1956 (BÖHMER, *Regesta Imperii* II/1–4, 1395a; S. 778).

23 FRIED, *Endzeiterwartungen* (wie. Anm. 1).

Geschichte zu streichen« seien²⁴. Apokalyptische Erwartungen, verbunden mit einer allgemeinen Verunsicherung des Lebensgefühls, gab es dagegen während des gesamten Mittelalters. Am Ende des 12. Jahrhunderts, um die Mitte des 13. Jahrhunderts (im Blick auf das Jahr 1260!), dann wieder in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, im Zeitalter der Reformation, dürften sie verbreiteter gewesen sein als am Ende des 10. Jahrhunderts. Von dem beständigen Vorhandensein untergründiger Ängste geben auch die Halbmenschen und Monstren der romanischen und gotischen Kathedralplastik auf ihre Weise ein eindrucksvolles Zeugnis²⁵. Gerade an ihnen zeigt sich, daß unter der Decke des christlichen Glaubens die Gestalten der antiken Mythen und die Vorstellungen der vorchristlichen Religionen weiterlebten.

Was die Schriftsteller aus dem gelehrten Mönchs- und Hochklerus betrifft, so räumt Landes selbst mehrmals das Fehlen jeglicher Erwartung eines nahen Weltuntergangs in ihren Werken ein. In Bezug auf eines der wichtigsten Dokumente für die Zeit unmittelbar vor der Jahrtausendwende, das Briefcorpus Gerberts von Aurillac (des späteren Papstes Silvester II.)²⁶, hatte auch schon Fried, unter Berufung auf meine eigene Studie über Gerbert, dasselbe festgestellt²⁷. Bei Gerbert finden sich so gut wie überhaupt keine Spuren irgendwelcher apokalyptischer Erwartungen, wohl aber ist sein Lebensgefühl bestimmt durch das Bewußtsein, in schwierigen Zeiten zu leben und einem blinden Schicksal ausgesetzt zu sein – eine Situation, aus der sich ihm allein im Studium der Philosophie ein Ausweg zeigte²⁸.

Nun kann der Gebrauch antiker philosophischer und religiöser Begriffe bei mittelalterlichen Autoren auch bloße rhetorische Manier sein, aber andererseits verbirgt sich hinter der Sprache nicht selten auch die Sache: das Fortleben des antiken Schicksalsglaubens unter der Oberfläche von christlicher Hochtheologie und Glaubenslehre ist ebenso eine Tatsache wie die Existenz der Orakel und Sibyllen in der Volksreligion des Mittelalters. Beides ist bisher in der Forschung zu wenig beachtet worden. Im Falle Gerberts hat die Gleichgültigkeit gegenüber apokalyptischen Spekulationen und die gleichzeitige Konzentration auf Politik und eigene Karriere vielleicht etwas mit seiner durch die Lektüre antiker Schriftsteller geprägten »philosophischen« Mentalität zu tun.

Aber auch ein »frömmere« Autor, wie der Abt Odilo von Cluny (ca. 962–1049), der die Kaiserin Adelheid auf ihrer letzten Reise durch die heutige Westschweiz und Burgund im Jahre 999 begleitet und ihre Lebensbeschreibung verfaßt hat²⁹, spielt nicht

24 Ebd., 471.

25 Vgl. hierzu: J. BALTRUŠAITIS, *La stylistique ornementale dans la sculpture romane*, Paris 1931, IX. – DERS., *Das phantastische Mittelalter. Antike und exotische Elemente der Kunst der Gotik*, Frankfurt a.M. u.a. 1985 (franz. Orig.: *Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris 1981). – H. FOCILLON, *Art d'occident. I. Le moyen-âge roman*, Paris 1938 (ND 1965), 232. – H. FELD, *Der Ikonoklasmus des Westens* (Studies in the History of Christian Thought 41), Leiden 1990, 41–45.

26 Die Briefsammlung Gerberts von Reims, bearb. v. F. WEIGLE (MGH, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 2), Berlin 1966. Landes hat nur die ältere Edition von J. HAVET (Paris 1889) angeführt.

27 FRIED, *Endzeiterwartung* (wie Anm. 1), 428. – Vgl. H. FELD, *Die europäische Politik Gerberts von Aurillac: Freundschaft und Treue als politische Tugenden*, in: Gerberto: scienza, storia e mito. Atti del Gerberti Symposium (Bobbio 25–27 luglio 1983), in: Archivum Bobiense – Studia II, Bobbio 1985, 695–729.

28 Vgl. etwa Ep. 45 (an den Mönch Raimund in Aurillac): [...] *quippe cum in propatulo sit, nos curarum plenos non ob alterius causam studii loco immoratueros. His curis sola philosophia unicum repertum est remedium*; Ep. 123: *Et quia inter graves estus curarum sola philosophia quasi quoddam remedium esse potest* [...].

29 *Epitaphium Adelheidae Imp. auctore Odilone* (MGH SS 4, 633–645). – H. PAULHART,

ein einziges Mal auf eventuell bevorstehende apokalyptische Ereignisse an. Das ist um so merkwürdiger, als er ausführlich das Lebensgefühl der Trauer beschreibt, das die alte Kaiserin beherrschte. Sie sah auch mit großem Pessimismus in die Zukunft, vor allem was das Schicksal ihres Enkels Otto III. betraf. Aber sie erwartete keinerlei Ereignisse von apokalyptischen Dimensionen. Ähnliches läßt sich von einer weiteren bedeutenden Persönlichkeit sagen, welche die Epoche um das Jahr 1000 entscheidend mitgeprägt hat: dem Bischof Adalbert von Prag. Seine beiden Biographen Johannes Canaparius und Bruno von Querfurt³⁰ erwähnen weder bei ihm noch bei den von ihnen sonst noch genannten Zeitgenossen irgendwelche Anzeichen eines Bewußtseins, daß in Kürze das Weltende vor der Tür stehe.

Es sind vor allem diese großen Fehlanzeigen, welche die Darstellungen von Landes und anderen »lumpers« so fragwürdig erscheinen lassen. In Bezug auf seinen Protagonisten Ademar von Chabannes ist er zweifellos aufgrund vieljähriger intensiver Studien auf absehbare Zeit der beste Kenner der Materie – was er nicht versäumt, dem Leser zu suggerieren (S. IX. 22). Es liegt aber bislang keine vollständige kritische Gesamtausgabe der Werke Ademars vor, die eine Nachprüfung der Interpretationen von Landes im Detail ermöglichen würde.

Das im ganzen imponierende Buch wird leider durch übermäßig viele Eingabe- und Satzfehler verunziert, insbesondere in den französischen, italienischen und deutschen Zitaten und Titeln. Jedermann weiß, daß sich derartige Fehler im elektronischen Satzverfahren nicht ganz vermeiden lassen; aber bei einer sorgfältigen Endredaktion der Druckvorlage hätte man gewiß viele von ihnen ausmerzen können. Da zahlreiche in den Anmerkungen zitierte Untersuchungen nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen wurden, hätte sich die Beigabe eines Autorenregisters empfohlen.

Alle hier geäußerten kritischen Bemerkungen und Fragen wollen die hohe wissenschaftliche Qualität der vorliegenden Untersuchung in keiner Weise infragestellen. Sie ist ein gewichtiger Beitrag zur mittelalterlichen Kultur- und Religionsgeschichte, der gewiß die mediävistische Forschung auf vielfältige Weise fördern und weitere Studien anregen wird.

Widmungsbrief und Vorrede des Epitaphium Adelheidis, in: *MIÖG* 68, 1960, 244–249. – K. J. BENZ, A propos du dernier voyage de l'impératrice Adelaïde en 999, in: *RHE* 67, 1972, 81–91.

30. MGH SS 4, 574–595; 596–612; zu Adalbert vgl. jetzt die hervorragende Studie von Pius ENGELBERT, Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum, in: RO 92, 1997, 18–44.

ULRICH KÖPF

Bernhard von Clairvaux im Werk Martin Luthers

Bemerkungen zur neueren Forschung

I.

Daß Martin Luther Bernhard von Clairvaux einiges verdankt, konnte seit langem bekannt sein. Bereits 1546 hat Philipp Melanchthon in der Vorrede zum zweiten Band der Wittenberger Ausgabe von Luthers lateinischen Schriften¹ berichtet, Luther habe wiederholt von einem Wort Bernhards erzählt (*narrabat*), das ihm in seiner Frühzeit hilfreich gewesen sei. Im Konvent der Augustinereremiten von Erfurt habe ihn nämlich ein älterer Mitbruder (*senex*) in seinen Anfechtungen durch einen Hinweis auf den dritten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses (*credo remissionem peccatorum*) gestärkt. Diesen Artikel habe er (doch wohl der *senex*) so interpretiert, daß er nicht nur im allgemeinen für wahr gehalten, sondern von den einzelnen Menschen auf sich persönlich bezogen werden müsse. Seine Interpretation habe er durch das *dictum* Bernhards aus einer Predigt auf Mariä Verkündigung² bekräftigt, nach dem man auch glauben müsse, daß *einem selbst* durch Gott die Sünden vergeben seien. Dies sei das Zeugnis des Heiligen Geistes in unserem Herzen, und so meine auch der Apostel, daß der Mensch ohne Leistung durch den Glauben gerechtfertigt werde (*gratis iustificari hominem per fidem*). Durch diese Äußerung habe sich Luther nicht nur gestärkt gefühlt, sondern sie habe ihm auch das Verständnis der paulinischen Aussage von der Rechtfertigung durch den Glauben erschlossen.

Die ältere Lutherforschung hat Melanchthons Bericht ernstgenommen und Bernhard eine gewisse Rolle bereits in der frühen klösterlichen Entwicklung des Reformators zugeschrieben. Sie hat versucht, den zitierten Bericht Melanchthons mit anderen Nachrichten und mit Luthers eigenen Aussagen über den Abt von Clairvaux zu kombinieren³. Wenn man Melanchthons Bericht für zuverlässig hält, muß man mit einem an Röm 3,24 orientierten Verständnis der Rechtfertigung bereits in Luthers Erfurter Zeit vor 1508 rechnen. Dies scheint aber Luthers eigener Darstellung seines Entwicklungsganges in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Opera latina von 1545 zu widersprechen, die das neue Verständnis von *iustitia Dei* auf die Zeit der ersten Psalmenvorlesung 1513–1515 datiert⁴. Die protestantische Forschung hat die Unstimmigkeiten, die hier zutage zu treten scheinen, leider nicht zum Anlaß genommen, Bernhards Einfluß

1 Corpus Reformatorum 6, 159.

2 Ann. 1,3 (Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, hg. v. Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1990–1998, im folgenden abgekürzt: SW; hier: 8, 14,22).

3 Z.B. Julius KÖSTLIN, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt, Stuttgart 1901, 1,23. – DERS., Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, fortgesetzt von Gustav KAWERAU, Berlin 1903, 1, 71.

4 WA 54, 185f.

auf Luther ernsthaft zu untersuchen, der ja unzweifelhaft an zahlreichen Stellen im Werk des Reformators zu fassen ist. Sie hat vielmehr lange Zeit alles getan, um auch nur die Vermutung eines solchen Einflusses zu diskreditieren. So hat Otto Scheel in seiner zwar Fragment gebliebenen, aber sehr gründlichen und einflußreichen Luther-Biographie Melanchthons Bericht jede Glaubwürdigkeit abgesprochen: »Denn was er sagt und verschweigt, steht in schärfstem Widerspruch zu Luthers eigenen Bekenntnissen aus den späteren und früheren Jahren. Der Reformator weiß gar nichts vom Erfurter ›Greis‹ und von Bernhards Predigt, wenn er von der Entdeckung des Evangeliums spricht«⁵. In der Tat erzählt Luther in seinem Rückblick aus dem Jahr 1545 nur von einer aus exegetischer Arbeit entsprungenen, durch das Erbarmen Gottes geschenkten Einsicht. Doch wenn er in diesem Zusammenhang nicht von Bernhard spricht, ist damit keineswegs die Aufgabe überflüssig, den nicht nur durch Melanchthon behaupteten, sondern von Luther selbst in vielen Äußerungen erwähnten Einflüssen Bernhards nachzugehen.

Daß diese Aufgabe lange Zeit vernachlässigt werden konnte, hat verschiedene Gründe. Zunächst einmal weckt es immer wieder Bedenken, daß sich die Herkunft von Luthers Bernhard-Kenntnis noch nicht eindeutig bestimmen läßt. Bisher ist keine Bernhard-Ausgabe mit Randbemerkungen Luthers gefunden worden, an der seine frühe Bernhard-Lektüre so unwiderleglich aufgezeigt werden könnte, wie das für Augustinus und Hieronymus, Anselm von Canterbury und Petrus Lombardus, Bonaventura und Wilhelm von Ockham, Johannes Tauler und andere Autoren möglich ist⁶. Die Formen und Wege der Rezeption und Wirkung Bernhards, des im Spätmittelalter meistzitierten mittelalterlichen Autors, sind so vielfältig und so verschlungen, daß es kaum möglich scheint, ohne konkrete Hinweise auf benutzte Ausgaben eine Abhängigkeit Luthers von Bernhard im einzelnen nachzuzeichnen⁷. Dennoch bleibt es – auch ganz abgesehen von der Frage nach den Vermittlungswegen – eine Forschungsaufgabe, die offenkundige Anwesenheit und Wirkung von Gedanken Bernhards im Werk des Reformators zu untersuchen. Der evangelische Kirchenhistoriker Walther Köhler hat bereits vor einem Jahrhundert einschlägige Belege bis 1521 zusammengestellt⁸. Daß von seinem Buch keine

5 OTTO SCHEEL, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 2. Bd.: Im Kloster, Tübingen 1917, 137.

6 Randbemerkungen Luthers: WA 9, 1–115. Eine wesentlich vermehrte Ausgabe aller bekannten Randbemerkungen (außer der zu Hieronymus) bereitet Jun MATSUURA für das Archiv zur Weimarer Ausgabe (AWA) vor; vgl. vorerst: DERS., Restbestände aus der Bibliothek des Erfurter Augustinerklosters zu Luthers Zeit und bisher unbekannte eigenhändige Notizen Luthers. Ein Bericht, in: Lutheriana. Zum 500. Geburtstag Martin Luthers von den Mitarbeitern der Weimarer Ausgabe, hg. v. Gerhard HAMMER u. Karl-Heinz ZUR MÜHLEN (AWA 5), Köln – Wien 1984, 315–332. – DERS., Luthers Notizen zu Occam (um 1510/11). Eine vorläufige Edition, in: Jahrbuch der Japanischen Gesellschaft für Lutherforschung 1, 1994/95, 86–144. – DERS., Zu Luthers Anfängen in Erfurt. Neue Quellen und Erkenntnisse, in: Sprache, Literatur und Kommunikation im kulturellen Wandel. Festschrift für Eijiro Iwasaki anlässlich seines 75. Geburtstags hg. v. Tozo Hayakawa u.a., Tokyo 1997, 337–390. – Zum institutionellen Rahmen vgl. jetzt auch Kathrin PAASCH, Die Bibliothek der Augustiner-Eremiten in Erfurt, in: Augustiniana 48, 1998, 345–393. – Eine Edition der Randbemerkungen Luthers zu Hieronymus durch Martin BRECHT u. Christian PETERS wird demnächst in AWA erscheinen.

7 Ulrich KÖPF, Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben, in: Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit, hg. v. Kaspar ELM (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6), Wiesbaden 1994, 5–65.

8 Walther KÖHLER, Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521. I. (untersuchender Teil). 1. Abteilung: Die Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Concilien und

stärkeren Anstöße auf die Forschung ausgegangen sind, mag damit zusammenhängen, daß er Bernhard im wesentlichen als Mystiker betrachtete⁹ und zu dem Ergebnis kam, Luther habe »Bernhard lediglich vom Standpunkte der Frömmigkeit angesehen«¹⁰. Diese Auffassung konnte angesichts der Aversionen, die sich seit den frühen zwanziger Jahren in der evangelischen Theologie gegen Begriffe wie »Frömmigkeit« und »Mystik« verbreiteten, die Lutherforschung nicht gerade zu Arbeiten auf diesem Gebiet motivieren. So hat etwa Karl Bauer behauptet, ein bestimmender Einfluß Bernhards auf den frühen Luther lasse sich nicht erweisen; denn man dürfe sich »nicht irre führen lassen durch einzelne Tischreden, in denen der alte Luther Sankt Bernhard als den frömmsten Mönch, den er vor allen anderen Mönchen lieb habe, bezeichnet [...]«. Aber nichts deutet darauf hin, daß Luther in seiner reformatorischen Werdezeit unter den Einflüssen der Bernhardinischen Mystik gestanden hätte¹¹. Auch Horst Quiring verengt Bernhards Werk weitgehend auf seine »Mystik« und kommt zu dem Ergebnis: »Man sieht, das eigentlich Mystische an Bernhard hat Luther übersehen, bzw. umgedeutet. [...] Der mystische Einschlag bei Bernhard ist ihm anscheinend nicht zum Bewußtsein gekommen; er ist ihm ja auch, wie wir sahen, nicht gefährlich geworden«¹².

Seltener wurde von evangelischen Theologen eine positive Sicht vertreten. So hat der Göttinger Systematiker Carl Stange Bernhard in seinem 800. Todesjahr eine Studie gewidmet, in der er auch auf seine Bedeutung für Luther hinweist. Er setzt mit dem Bericht Melanchthons ein: »Aus der mönchischen Selbstquälerei seines Gewissens ist Luther befreit worden durch den Hinweis auf die Predigt Bernhards vom Tage der Annuntiatio [...]«¹³. Von den *Dictata super Psalterium* behauptet er sogar, Luther erscheine »in dieser seiner ersten theologischen Vorlesung durchweg als ein treuer Schüler Bernhards. Wenn man diese erste Psalmenvorlesung Luthers liest, hat man immer wieder den Eindruck, als ob man es mit einer Schrift Bernhards zu tun habe«¹⁴. Einen weiteren, bedeutenden Fortschritt in der Sicht von Luthers Verhältnis zu Bernhard hat Reinhard Schwarz schon 1968 erzielt, indem er den von Jean Leclercq geprägten Begriff der »théologie monastique« aufgriff und die Beziehungen zwischen dem Augustinereremiten und dem Zisterzienser auf der Ebene der Theologie zu erfassen suchte¹⁵. Später konnte er an wichtigen Punkten zeigen, daß Luther nicht nur mit Traditionen der monastischen Theologie bekanntgeworden ist und von ihnen starke Impulse für die Entstehung seiner eigenen Theologie empfangen hat, sondern daß er auch »noch in seiner reformatorischen Theologie ein Erbe der monastischen Theologie bewahrt« hat¹⁶. Leider

die Mystiker (Beiträge zu den Anfängen protestantischer Kirchengeschichtsschreibung), Erlangen 1900, 301–333.

9 Ebd., 302.

10 Ebd., 333.

11 Karl BAUER, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation, Tübingen 1928, 38.

12 Horst QUIRING, Luther und die Mystik, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 13, 1936, 150–240, hier: 161f.

13 Carl STANGE, Bernhard von Clairvaux (Studien der Luther-Akademie NF 3), Berlin 1954, 5.

14 Ebd., 8.

15 Reinhard SCHWARZ, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41), Berlin 1968, bes. 10f., 297. – Zum Begriff der »monastischen Theologie«: Ulrich KÖPF, Monastische Theologie im 15. Jahrhundert, in: RJKG 11, 1992, 117–135. – DERS., Monastische und scholastische Theologie, in: Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. BAUER u. Gotthard FUCHS, Innsbruck – Wien 1996, 96–135.

16 Reinhard SCHWARZ, Luthers unveräußerte Erbschaft an der monastischen Theologie, in: Kloster Amelungsborn 1135–1985, hg. v. Gerhard RUHBACH u. Kurt SCHMIDT-CLAUSEN, Amelungsborn

sind diese Erkenntnisse von der evangelischen Lutherforschung kaum angenommen worden, wie ja auch evangelische Kirchenhistoriker im deutschen Sprachgebiet dem Begriff »monastische Theologie« hartnäckigen Widerstand entgegensetzten. Zuletzt hat Bernhard Lohse, gleichermaßen ein Kenner Luthers wie des Mönchtums, einen dauernden Einfluß Bernhards auf Luther vor allem mit dem Hinweis auf dessen tiefen Bruch mit dem Mönchtum bestritten. »Es sollte in der Tat wundernehmen, wenn ausgerechnet Luther, der sich sonst über sein reformatorisches Handeln sehr kritisch Rechenschaft abgelegt hat, gleichsam unbewußt die Erfahrungen aus seiner Klosterzeit später unreflektiert beibehalten haben sollte«¹⁷. Wer wie Lohse von einer solchen *petitio principii* ausgeht, der wird auch gerne sein Ergebnis anerkennen: »Was Luthers eigene Theologie, seine Frömmigkeit, sein Kirchenverständnis und sein reformatorisches Handeln betrifft, so dürfte es nirgends ein Lehrstück geben, wo sich monastische Überlieferungen unreflektiert und unkritisch bei ihm seit seinem Konflikt mit Rom durchgehalten haben. Damit soll nicht gesagt sein, daß Luther dem Mönchtum nicht Bleibendes verdankt hätte. Was Luther vom Mönchtum gelernt hat, das ist vor allem die radikale Frage nach dem Christ-Sein, nach der Nachfolge, nach dem, worauf es im christlichen Leben ankommt. Aber von den Antworten, die darauf in dem Mönchtum gegeben worden sind, hat sich keine einzige für Luther bewährt«¹⁸. Wer die Quellen unbefangen liest, der muß allerdings zu ganz anderen Einsichten gelangen.

Während offenbar gewisse Berührungängste zur Vernachlässigung oder gar zur Verdrängung des Themas durch evangelische Forscher geführt haben, legten katholische Autoren in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Beiträge über das Verhältnis Luthers zu Bernhard vor. Unter ihnen hebe ich zunächst die temperamentvollen Äußerungen von Peter Manns hervor, der die historische Fragestellung in sehr eigenwilliger Weise aufgreift, um sie für das ökumenische Gespräch fruchtbar zu machen¹⁹. Für die Erforschung der Beziehungen Luthers zu Bernhard wichtiger sind freilich die Untersuchungen über die Rezeption einzelner Schriften und über bestimmte Sachfragen, die seit Ende der siebziger Jahre – vor allem von dem Niederländer Theo Bell und von dem in den USA tätigen deutschen Theologen Franz Posset – veröffentlicht worden sind²⁰.

1985, 209–231, hier: 210.

17 Bernhard LOHSE, Luther und Bernhard von Clairvaux, in: Bernhard von Clairvaux (wie Anm. 7), 281.

18 Ebd., 300.

19 Peter MANNS, Zum Gespräch zwischen Martin Luther und der katholischen Theologie. Begegnung zwischen patristisch-monastischer und reformatorischer Theologie an der Scholastik vorbei, in: Thesaurus Lutheri. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung, hg. v. Tuoma MANNERMAA, Anja GHISELLI u. Simo PEURA, Helsinki 1987, 63–154; wieder abgedruckt in: DERS., Vater im Glauben. Studien zur Theologie Martin Luthers (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 131. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte), Stuttgart 1988, 441–532.

20 Das Wichtigste aus der umfangreichen Literatur bei KÖPF, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (wie Anm. 7), 56 Anm. 225; Ergänzungen dazu: Franz POSSET, Recommendations by Martin Luther of St. Bernard's *On Consideration*, in: Cistercian Studies 25, 1990, 25–36. – DERS., Divus Bernardus. Saint Bernard as spiritual and theological mentor of the reformer Martin Luther, in: Cîteaux 42, 1991, 517–532. – Johannes Jürgen SIEGMUND, Bernhard von Clairvaux und Martin Luther. Ein erfahrungstheologischer Vergleich, in: Cistercienser Chronik 98, 1991, 92–114. – M. B. PRANGER, *Perdite vixi*: Bernard de Clairvaux et Luther devant l'échec existentiel, in: Bijdragen 53, 1992, 46–61. – Theo BELL, Testimonium Spiritus Sancti – An Example of Bernard-Reception in Luther's Theology, in: ebd. 62–72. – DERS., Pater Bernardus. Luther's visie op Bernardus van Clairvaux, in: Luther-Bulletin 1, 1992, 20–44. – Franz POSSET, Bernhard von Clairvauxs [!] Sermonen

Wenn man die vorliegenden Detailstudien betrachtet, drängt sich immer wieder der Wunsch nach einer zusammenfassenden Untersuchung und Würdigung der für das Verhältnis des Protestantismus zum Mittelalter wie zum neuzeitlichen Katholizismus so wichtigen Bernhard-Rezeption Luthers auf. Ein Hilfsmittel dafür wurde durch das 1987 erschienene Personen- und Zitateindex zur Abteilung Schriften der Weimarer Luther-Ausgabe (WA 63) geschaffen. Bereits ein flüchtiger Blick in den Bernhard-Artikel zeigt, wie häufig und in welcher Breite der Reformator den Abt von Clairvaux zitiert²¹ – in der Tat nach Augustinus am häufigsten. Dabei ist jedoch zu beachten, daß es keineswegs die Aufgabe dieses Registers ist, sämtliche Zitate aus Bernhard oder gar die Anspielungen auf ihn nachzuweisen, sondern nur, die in der Weimarer Ausgabe verifizierten Stellen zu verzeichnen. Wer die Spuren Bernhards im Werk Luthers möglichst vollständig untersuchen möchte, wird deshalb über das im Register Gebotene hinaus die Schriften des Reformators sowie die in WA 63 natürlich nicht erfaßten Briefe und Tischreden sorgfältig lesen müssen.

II.

Einen ersten, grundlegenden Schritt auf diesem Weg hat Theo Bell in seiner 1989 zunächst in niederländischer Sprache vorgelegten Dissertation getan²². Dieses Buch ist 1993 wesentlich erweitert und überarbeitet in deutscher Übersetzung erschienen²³. Es bietet – kurz gesagt – eine Sichtung und Interpretation der weit mehr als 500 Bernhardzitate und Äußerungen Luthers über Bernhard in ihrem Kontext. In einem Anhang (S. 378–383) weist der Verfasser 38 bisher in WA 63 nicht verzeichnete oder nicht verifizierte Stellen nach. Nach der Einleitung (S. 1–26), die einen knappen Überblick über die Forschungsgeschichte und über verschiedene Wege der Bernhardrezeption im Spätmittelalter bietet, behandelt er das Material in sechs Kapiteln, indem er chronologische Abfolge und sachliche Gesichtspunkte miteinander verbindet.

Das erste Kapitel (S. 27–81) gilt Luthers Umgang mit Bernhard in der frühen Klosterzeit und in den Anfängen seiner akademischen Laufbahn bis zum Abschluß seiner ersten Vorlesung als Doktor der Theologie in Wittenberg (1515). Während wir für die ersten Jahre im Erfurter Augustinereremitenkloster auf den eingangs wiedergegebenen Bericht Melancthons von 1546 und auf Rückschlüsse aus den allgemeinen Studienbedingungen im Orden angewiesen sind, begegnet in Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden von 1509 das erste, noch ziemlich freie Bernhard-Zitat (WA 9, 69f.: Bernhard, *Purif.* 2,3; SW 7, 416). Aus den Zitaten unter Luthers Randbemerkungen zu den *Opuscula* Anselms von Canterbury (WA 9, 107f.) möchte man mit Bell auf eine selbständige Bernhard-Lektüre Luthers bereits in seinen theologischen

zur Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit als Quelle Martin Luthers, in: *Lutherjahrbuch* 61, 1994, 93–116. – Theo BELL, Bernhard von Clairvaux als Quelle Martin Luthers, in: *Bijdragen* 56, 1995, 2–18. – DERS., Luther's Reception of Bernard of Clairvaux, in: *Concordia Theological Quarterly* 59, 1995, 245–277. – Franz POSSET, Saint Bernard of Clairvaux in the Devotion, Theology, and Art of the Sixteenth Century, in: *Lutheran Quarterly* 11, 1997, 309–352. – Theo BELL, De val van Lucifer bij Luther en Bernard van Clairvaux, in: *Luther-Bulletin* 6, 1997, 58–83.

21 WA 63, 93–98.

22 Theo BELL, *Bernhardus dixit. Bernardus van Clairvaux in Martin Luthers werken*, Delft 1989.

23 Theo BELL, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Abteilung Religionsgeschichte 148), Mainz 1993.

Anfängen schließen (S. 78–81). Doch hat Jun Matsuura gezeigt, daß Luther drei dieser Bernhard-Zitate einer Ausgabe von Bonaventuras *Opuscula parva* entnommen haben dürfte²⁴. Immerhin läßt die erste Psalmenvorlesung erkennen, daß der Wittenberger Theologieprofessor spätestens 1513 mit Werken Bernhards (besonders mit seinen Hohelied-Predigten) vertraut war. Daß der von den Augustinereremiten zu besetzende Lehrstuhl, den Luther von Staupitz übernahm, zur Auslegung der Heiligen Schrift bestimmt war, darf nicht mit Otto H. Pesch, auf den sich Bell beruft (S. 43 mit Anm. 62), und mit vielen anderen als Wittenberger Besonderheit betrachtet werden, sondern entspricht ganz einfach dem seit dem 13. Jahrhundert an theologischen Fakultäten Üblichen²⁵. Aber die Wahl des Psalters als Gegenstand seiner ersten Vorlesung als Professor weist auf Luthers tiefe Verwurzelung in der monastischen Tradition hin. Die erste Psalmenvorlesung (1513–1515) ist bereits reich an ausdrücklichen Bernhard-Zitaten und Anspielungen. Bell gliedert sie nach Inhalten (Anfechtungen in der Geschichte, Hinwendung zum Leiden Christi, Buße und Selbstanklage, der Fortschritt im Christenleben, anderes); man kann sich allerdings auch eine anders akzentuierte Anordnung des Materials vorstellen, in der die fundamentaltheologischen Aspekte stärker zur Geltung kämen.

Im zweiten Kapitel (S. 83–121) betrachtet der Verfasser Luthers Gebrauch von Bernhard-Worten in den Vorlesungen über den Römerbrief, den Hebräerbrief und den Galaterbrief sowie in der zweiten Psalmenvorlesung, also in der Zeit von 1515 bis 1521. Während in den frühesten Werken im wesentlichen Zitate aus Bernhards Predigten begegnet waren, finden sich seit der Römerbriefvorlesung häufig auch solche aus *De consideratione*, mit denen sich schon erste Gedanken zur Kirchenkritik verbinden. Am wichtigsten ist freilich das oben erwähnte, von Luther mehrfach angeführte Wort aus Bernhards erster Predigt auf Mariä Verkündigung – das längste Bernhard-Zitat in Luthers Schriften überhaupt, das ihm für sein Verständnis der Rechtfertigung offenbar von besonderer Bedeutung war (S. 91–105). In den *Operationes in Psalmos* scheint Bernhard seltener angeführt zu sein als in den *Dictata*; doch handelt es sich zum Teil um inhaltlich besonders gewichtige Aussagen, wie über Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis und über die Demut (S. 115–119). Bell nimmt diese Äußerungen zum Anlaß, einen kleinen Exkurs über Luthers Verständnis der *humilitas* einzufügen (S. 119–121).

Das dritte Kapitel (S. 123–171) ist Luthers Streit mit Rom von den Ablassthesen 1517 über die Leipziger Disputation 1519 bis zur Auseinandersetzung mit verschiedenen altgläubigen Theologen wie Hieronymus Dangersheim, Hieronymus Emser und Erasmus von Rotterdam gewidmet. Dabei spielen neben einzelnen *dicta* Bernhards aus verschiedenen Werken, wie dem Wort *perdite vixi* (SC 20,1; SW 5, 114,17), das Luther bei der ersten Erwähnung 1518 irrtümlich auf Bernhards Todesstunde bezieht (*agonisans*: WA 1, 534,9) und für das im Register (WA 63, 96) mehr als 40 Belege nachgewiesen sind, besonders die kritischen Partien der Schrift *De consideratione* eine wichtige Rolle. Luther steht mit der Berufung auf dieses Werk in einer längeren Tradition der Kirchen- und Papstkritik. In der Leipziger Disputation mußte er freilich erkennen, daß Bernhard auch dem Gegner Argumente liefern konnte; allerdings hielt er weiterhin an der positiven Bedeutung des Abts von Clairvaux fest (S. 150–165).

24 MATSUURA, Luthers Notizen (wie Anm. 6), 87. – DERS., Zu Luthers Anfängen (wie Anm. 6), 340f.

25 Das hat schon vor mehr als einem Jahrhundert Heinrich DENIFLE gezeigt: Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris, in: Revue Thomiste 2, 1894, 149–161.

Der Auseinandersetzung mit Bernhard in der Diskussion über die Mönchsgelübde widmet Bell das vierte Kapitel (S. 173–238). Im Vorspiel dazu, als das die Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* auch betrachtet werden kann, entdeckt er (S. 177f.) erstmals ein Urteil Luthers über Bernhard (WA 6, 540,14–22). Als Autorität spielte dieser eine Rolle in den Auseinandersetzungen des Reformators mit Ambrosius Catharinus und Jacobus Latomus, sodann in *De abroganda missa privata M. Lutheri sententia* und *De votis monasticis* (alle 1521). Offenbar hat Luther während seines Aufenthalts auf der Wartburg gründlich über Bernhard nachgedacht (S. 194) und hat er damals die differenzierte Sicht dieses Autors weiter vertieft, zu der er sich seit der Diskussion mit Johann Eck genötigt sah. Besonders schwierig wurde das Verhältnis bei der Abfassung der Schrift *De votis monasticis*; doch meinte Luther offenbar, auch in seinen kritischen Ausführungen Bernhard auf seiner Seite zu haben und sich für seine Beurteilung der Gelübde auf dessen Schrift *De praecepto et dispensatione* stützen zu können (S. 200–238).

Es war ein glücklicher Gedanke, im fünften Kapitel (S. 239–285) Luthers bis 1521 gehaltene Predigten zusammenhängend zu untersuchen, also die für den Reformator wie für den Abt von Clairvaux gleichermaßen zentrale Form der religiösen Rede in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen. Luthers Hochschätzung des großen Predigers Bernhard ist aus seinen Tischreden bekannt²⁶. In den Predigten beider kommt freilich nicht einfach ihre Frömmigkeit und religiöse Praxis zum Ausdruck, wie immer wieder behauptet wird und wie es auch Bell voraussetzen scheint, wenn er im Blick auf »das Vorziehen des ›Christus pro nobis‹ vor dem ›Christus in se‹« davon redet, daß Bernhards »affektiv geprägte Christusmeditation« den Reformator »sehr angesprochen« habe (S. 275). Die Betonung des Heilshandelns Gottes in Christus *pro nobis* ist vielmehr ein *theologisches* Grunddatum bei Luther wie bei Bernhard. Leider hat der Verfasser nicht Alberich Altermatts gehaltvolle Untersuchung zum Thema herangezogen, die ihm hätte zeigen können, wie groß auch in diesem Punkt die Nähe des Reformators zum Abt von Clairvaux ist²⁷. Inhaltlich spielen an den betrachteten Stellen vor allem Passion, Kreuz und Wunden Christi die wichtigste Rolle. Mit Recht betont Bell: »Nicht ohne Grund hat Luther Bernhard als seiner *theologia crucis* verwandt betrachten können.« (S. 282) Auch in den Weihnachtspredigten Luthers liegt wie bei Bernhard der Nachdruck auf Menschwerdung und Menschsein; man könnte geradezu von einer Christologie von unten sprechen (so z.B. Luther in der Sommerpostille 1526; WA 10,I/2,297,9f.: *Man muelß von unten anheben und darnach hinauff komen [...]*); von Bell S. 281 irrtümlich der »Winterpostille des Jahres 1522« zugeschrieben). Doch müßte in diesem Zusammenhang die Eigenart der Christologie Bernhards wie Luthers in ihrem Verhältnis zur altkirchlichen Tradition wesentlich eingehender berücksichtigt werden, als es dem Verfasser im vorliegenden Zusammenhang möglich war.

Der allgemeinen Tendenz der bisherigen Lutherforschung zur Konzentration auf die Frühzeit des Reformators folgend behandelt der Verfasser Luthers Werke nach 1521 nur noch ziemlich summarisch in einem knappen sechsten Kapitel (S. 287–340). Obwohl aus dieser Zeit mit etwa 300 Stellen mehr als die Hälfte aller Erwähnungen Bernhards überliefert ist, läßt sich Bells Vorgehen damit begründen, daß Luther in seinen Äußerungen jetzt »mehr Urteile über Bernhard als direkte Zitate« bietet (S. 338), und zwar relativ stereotyp, mit vielen Wiederholungen und unter Anführung einer be-

26 WA Tischreden 1 Nr. 871f.; 3 Nr. 3370b.

27 Alberich ALTERMATT, Christus pro nobis. Die Christologie Bernhards von Clairvaux in den »Sermones per annum«, in: *Analecta Cisterciensia* 33, 1977, 3–176.

grenzten Zahl von Zitaten. Der Verfasser ordnet sie in drei Gruppen, von denen die erste Bernhards Leben und Sterben, die zweite seine Frömmigkeit und Theologie (Gebetsleben, Predigt von der Menschheit Christi, Marienverehrung und Schriftauslegung), die dritte einige ganz unterschiedliche Themen betrifft. Sein Überblick führt zu dem Ergebnis: »Bernhard, als ein Mann tiefen Glaubens und als Lehrmeister christlicher Frömmigkeit, hat auf Luther, genauso wie auf seine Zeitgenossen, auf beiden Seiten der konfessionellen Trennungslinie tiefen Eindruck gemacht« (S. 339).

In einem siebten, abschließenden Kapitel (S. 341–360) stellt Bell das überwiegend positive Bernhard-Bild Luthers nach seinen Äußerungen vor allem in den Tischreden und in der *Supputatio annorum mundi* von 1541 dar. Dabei werden die bisher erarbeiteten Einsichten bestätigt und ergänzt; zugleich fällt Licht auf Luthers historische Kenntnisse, die er für Bernhard weitgehend aus der *Legenda aurea* und dem Brevier gewonnen hat (S. 357), und auf seinen Umgang mit geschichtlichen Sachverhalten. Eine Schlußbetrachtung (S. 361–376) faßt das im einzelnen Erarbeitete in nochmaligem weitem Ausgreifen mit Hinweisen auf Desiderate der Forschung zusammen, die freilich nicht ganz so unbearbeitet sind, wie es dem Verfasser scheinen mag. Den Höhepunkt von Luthers Begegnung mit Bernhard sieht Bell rückblickend in seiner Auslegung der Paulusbrieфе 1515–1518 (S. 367), auf deren Ende er – mit unberechtigter Berufung auf Luthers Selbstzeugnis von 1545 – »die reformatorische Wende« als Abschluß einer jahrelangen Entwicklung datiert (S. 104). Obwohl er Einflüsse Bernhards auf Luther nachgewiesen hat, möchte er die Beziehung des Reformators zu seinem ebenso bedeutenden Vorgänger im ganzen lieber durch den Begriff der »Kongenialität« als durch den der »Beeinflussung« charakterisieren (S. 370).

III.

Der Inhalt eines Buches, das nicht ein Verzeichnis der mehr als 500 Zitate und Erwähnungen Bernhards im gesamten Werk Martin Luthers, sondern ihre detaillierte Beschreibung und einfühlsame Interpretation im Kontext bietet, läßt sich nicht auf wenigen Seiten zusammenfassen. Deshalb habe ich nur die von Bell selbst gegebene Grobgliederung sowie einige wichtige Aspekte seiner Ausführungen referiert. Bereits aus meinem ganz fragmentarischen und gelegentlich auch kritischen Bericht dürfte sich erkennen lassen, daß diese Untersuchung eine der wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Rezeptionsgeschichte Bernhards von Clairvaux und zugleich über Martin Luther darstellt. Freilich darf man in ihr nicht suchen, was der Verfasser gar nicht beabsichtigt hat (vgl. besonders S. 13f., 284): einen Vergleich zwischen den beiden großen Gestalten im Hinblick auf ihre Frömmigkeit, ihr Denken und ihre Persönlichkeit. Bell konzentriert sich vielmehr in sinnvoller Beschränkung auf die Erwähnungen Bernhards und die Zitate aus seinen Schriften im Werk Luthers. Dadurch hat er in der Tat erstmals eine Vollständigkeit erstrebende, gründliche Aufarbeitung des Materials vorgelegt, an der die weitere Forschung nicht vorübergehen kann. Das Personen- und Zitateverzeichnis der Weimarer Ausgabe muß künftig immer zusammen mit seinen Ergänzungen und Korrekturen (S. 378–383) benutzt werden. Bell bietet auch ein »Verzeichnis der zitierten Werke Luthers« (S. 388–398), jedoch ohne Angaben über den Fundort in seinem Buch. Leider fehlen ein Gesamtverzeichnis der Stellen, an denen Luther Bernhard erwähnt oder zitiert, und ein Sach- und Begriffsregister. Zwar sind die Bernhard-Zitate im Anhang zusammengestellt (S. 384–387), aber nur mit Verweisen auf Bells Text, nicht auf Luthers Werke. Da die Untersuchung nicht streng chronologisch aufgebaut ist und die Fundorte der behandelten Luther- wie Bernhard-Stellen nicht

immer deutlich hervorgehoben sind, läßt sich das Buch nur mit Mühe als Nachschlagewerk gebrauchen, was angesichts seines reichen Inhalts zu bedauern ist. Bells eigentliches Verdienst liegt in der sorgfältigen, kenntnisreichen und eindringenden Interpretation der meisten behandelten Äußerungen Luthers. Zwar fallen dem aufmerksamen Leser viele kleinere Mängel auf – teils Ungeschicklichkeiten der Übersetzer (z.B. »allemanisch«, S. 24; »dem kirchlichen Staat einverleibt«, S. 86; Behandlung der *Legenda aurea* als Plural, S. 357), teils sachliche Versehen (z.B. »Hans Liebing« S. 36 Anm. 32; 38 Anm. 38) und Schwächen im unkritischen Gebrauch der Sekundärliteratur (z.B. des problematischen Werks von G. R. EVANS, *The Mind of St. Bernhard of Clairvaux*, Oxford 1983). Aber solche Fehler im einzelnen können den Wert der Arbeit im ganzen nicht beeinträchtigen, die erstmals alle erkannten Bezugnahmen Luthers auf Bernhard erfaßt und damit die Grundlage jeder weiteren Beschäftigung mit dem Thema bildet. Der sehr belesene Verfasser bringt viele interessante Hinweise auf Parallelen, kontrastierende Äußerungen, Voraussetzungen und Wirkungen, ältere und neuere Literatur ein, die dem Verständnis der behandelten Texte dienen.

Allerdings zeigen sich auch gewisse grundsätzliche Probleme seiner Arbeitsweise. Bell bietet teilweise mehr, teilweise aber auch weniger, als man von seiner Untersuchung erwarten darf. Gewiß war es nicht seine Absicht, eine zusammenhängende Darstellung dessen zu geben, was Luther Bernhard verdankt. Doch auch zu einer angemessenen Interpretation einzelner Bernhard-Zitate in Luthers Werk sind klare Vorstellungen von der Bedeutung des großen Zisterziensers für Kirchen-, Frömmigkeits- und Theologiegeschichte nötig. Eine gewisse Schwäche des Buches liegt darin, daß es versucht, unterschiedliche Tendenzen der Bernhard- wie der Lutherforschung zu harmonisieren, wie sich zum Beispiel an der Datierung der »reformatorischen Wende« Luthers zeigt (S. 104). Am stärksten machen sich Unklarheiten wohl im Gebrauch des ohnehin schwierigen Mystik-Begriffs bemerkbar, der – undifferenziert verwendet – das Verständnis Bernhards wie Luthers nur erschwert. Andererseits kennt Bell zwar den treffenden Begriff der monastischen Theologie; aber er wendet ihn nicht konsequent und präzise genug an, um darin einen Typus theologischen Denkens zu erfassen, der Luther mit Bernhard verbindet. Dadurch kommen auch zentrale Inhalte ihres Denkens zu kurz, wie der intensive Gebrauch eines prägnanten Begriffs religiöser Erfahrung oder grundlegende hermeneutische Einsichten, die Luther Bernhard verdankt. Doch möchte ich diesem kritischen Aspekt bei der Beurteilung der verdienstvollen Untersuchung nicht zu viel Gewicht einräumen.

Es ist die Aufgabe weiterer Forschungen, über das Aufspüren und Interpretieren von Zitaten hinaus den Einfluß Bernhards auf die religiöse und theologische Entwicklung des Reformators umfassend darzustellen, wobei die monastische Tradition immer auch gegenüber der scholastischen und der humanistischen Komponente in Luthers Bildung abgegrenzt werden muß. Dafür wird freilich eine kommentierte Aufzählung von Quellenbelegen nicht genügen; sondern die einzelnen Elemente müssen in ihrem sachlichen Gewicht für Luthers wie für Bernhards Denken gewürdigt werden. Aus einer solchen historischen Rekonstruktion ließen sich zugleich Nähe und Unterschiede und zuletzt das geistige Format der beiden großen Theologen genauer erkennen. Zur Bearbeitung all dieser Aufgaben hat Bell in seinem Buch einen Beitrag vorgelegt, der es verdiente, inhaltlich wie methodisch von der Lutherforschung stärker als bisher beachtet zu werden.

GÜNTER CHRIST

Die Reichskirche im Spannungsfeld von Dynastie, Reichsgewalt und Kurie

Gedanken zur Festschrift zum 70. Geburtstag von Rudolf Reinhardt*

Reich und Kirche bildeten bis zur Säkularisation von 1803 ein eng verwobenes Geflecht, Gestalt geworden im Phänomen der Reichskirche. Es war ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit: Auf der einen Seite bedurfte der Episkopat der Rückendeckung durch die Reichsgewalt, dies vor allem seit seine Existenzberechtigung (als Träger geistlicher Jurisdiktion wie auch weltlicher Landesherrschaft) durch das Kirchenverständnis der Reformation grundsätzlichen Anfechtungen ausgesetzt war; andererseits stellte das System der »Germania Sacra«, und dies vor allem seit dem Westfälischen Frieden, gegenüber dem in seiner Position erstarkten weltlichen Landesfürstentum für das Reichsoberhaupt eine nicht zu verachtende (wenn auch nicht in jedem Fall verlässliche) Stütze dar. Es bot zudem, dem Charakter des geistlichen Wahlfürstentums gemäß, der kaiserlichen Gewalt Eingriffsmöglichkeiten, die dieser im weltlichen Bereich weitgehend verwehrt waren. Quellenmäßig lassen sich diese gegenseitigen Beziehungen in zunehmender Dichte seit dem 16., vor allem aber im 17. und 18. Jahrhundert erfassen, und in den letzten Jahrzehnten haben denn auch eine Reihe gewichtiger Studien in diese Zusammenhänge Licht gebracht. Einer der ersten, welche diesen Komplex, unter umfangreicher Heranziehung archivalischen Materials, auf breiterer Front angegangen haben, war der Jubilar, dessen 70. Geburtstag die hier vorzustellende Festschrift gewidmet ist. Seine bahnbrechende Untersuchung der Besetzung von Hochstift und Diözese Konstanz (1966) machte einerseits deutlich, welch reiche archivalische Schätze noch der Auswertung harren, zeigte aber zugleich, daß für eine in die Tiefe gehende Erfassung der Thematik die Beschränkung auf ein begrenztes Untersuchungsobjekt unabdingbar war. Mit dieser Methode die Reichskirche in einem einzigen großen Wurf in den Griff zu bekommen, wie dies Hans Erich Feine mit seiner 1921 erschienenen, auf einschlägiger Literatur und gedrucktem Quellenmaterial basierenden, auch heute noch unverzichtbaren Studie »Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648–1803« unternommen hatte, verbot sich von selbst. Eine der Zugriffsmöglichkeiten bestand darin, ein einzelnes Hochstift zum Gegenstand der Untersuchung zu machen; von dieser hat Rudolf Reinhardt im Falle von Konstanz Gebrauch gemacht; seine (in diesem Band wieder abgedruckten) »Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert« von 1964 sind der gleichen Vorgehensweise verpflichtet. Wieder aufgenommen wurde dieser Ansatz von Hans Joachim Berbig in seiner Untersu-

* Besprechung von: Rudolf REINHARDT, Reich – Kirche – Politik. Ausgewählte Beiträge zur Geschichte der Germania Sacra in der Frühen Neuzeit, hg. v. Hubert WOLF im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart als Festgabe für Herrn Professor Dr. Rudolf Reinhardt zum 70. Geburtstag. Ostfildern: Schwabenverlag 1998. IX, 314 S. Geb. DM 48,-.

chung über das Hochstift Bamberg¹. Eine weitere Einstiegsmöglichkeit bot sich über den Rahmen einer bestimmten Dynastie an, wie sie von Manfred Weitlauff² und Hubert Wolf³ wahrgenommen wurde. Sie steht in der Tradition von Leo Justs umfangreicher Darstellung über das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von 1931⁴, mit der die (leider damals nicht weiterverfolgte) Reihe »Die Reichskirche vom Trienter Konzil bis zur Auflösung des Reiches. Darstellungen und Quellen zu ihrer inneren Geschichte« eingeleitet worden war und die in den »Beiträgen zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit« ab 1965 eine Nachfolge erfahren hat. Einem älteren Muster schließlich folgt der Zugriff über bestimmte Bischofspersönlichkeiten. Jüngere Beispiele stellen u.a. die Arbeiten von Max Braubach⁵, Heribert Raab⁶ oder Manfred Weitlauff⁷ dar.

Der Jubilar, um den Blick auf ihn zurückzulenken, blieb nicht dabei stehen, die Ergebnisse minutiöser Quellenforschung vorzulegen, wie dies im Falle der schon kurz berührten Besetzungsgeschichte der Fürstpropstei Ellwangen geschehen ist – gewissermaßen ein Lehrbeispiel für das sich überkreuzende Spiel rivalisierender reichs- und kirchenpolitischer wie auch dynastischer Interessen und den Einsatz eines breitgefächerten Instrumentariums zur Erreichung bestimmter Ziele, wie dies für das Gros der frühneuzeitlichen Bischofswahlen im Reich charakteristisch war. Ihm ging es darüber hinaus darum, konstitutive Elemente der Reichskirche herauszuarbeiten, wie sie dieser – über der Fülle von Einzelzügen – den Stempel aufgeprägt haben. Daß die Reichskirche, ungeachtet mancher bürgerlicher bzw. unterbürgerlicher Einsprengsel, auf weite Strecken Adelskirche gewesen ist, stellt eine altbekannte Tatsache dar. Die großen hochadeligen Dynastien haben in ihr zwar keine ausschließliche – dies zeigen die Beispiele der mittelhochrheinischen und fränkischen Erz- und Hochstifte –, jedoch durchaus eine herausragende Rolle gespielt. Dies wird am Beispiel der »Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie« (1964) aufgewiesen. Es ist ein geradezu explosionsartiger Einbruch, der sich in der auf Philipp Wilhelm (dessen Vater selbst erst zum Katholizismus konvertiert war) folgenden Generation vollzog, in Parallele zum gestiegenen dynastisch-politischen Gewicht infolge des Gewinns der pfälzischen Kur und einer Reihe von Einheiraten in regierende Häuser. Nicht weniger als sechs Söhne Philipp Wilhelms standen bereit, Positionen in der Reichskirche zu besetzen; drei von ihnen (Franz Ludwig, Alexander Sigismund, Ludwig Anton) gelangten zu erz- bzw. bischöflichen Wür-

1 Hans Joachim BERBIG, Das kaiserliche Hochstift Bamberg und das Heilige Römische Reich vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche 5–6), Wiesbaden 1976.

2 Manfred WEITLAUFF, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Bayern unter Kurfürst Max Emanuel (1679–1726). Vom Regierungsantritt Max Emanuels bis zum Beginn des Spanischen Erbfolgekrieges (1679–1701) (Münchener theologische Studien I. Historische Abteilung 24), St. Ottilien 1985.

3 Hubert WOLF, Die Reichskirchenpolitik des Hauses Lothringen (1680–1715). Eine Habsburger Sekundogenitur im Reich? (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 15), Stuttgart 1994.

4 Leo JUST, Das Erzbistum Trier und die Luxemburger Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II. (Die Reichskirche vom Trienter Konzil bis zur Auflösung des Reiches 1), Leipzig 1931.

5 Max BRAUBACH, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Wien-München 1961.

6 Heribert RAAB, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit 1739–1812. Band I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert, München 1962.

7 Manfred WEITLAUFF, Kardinal Johann Theodor von Bayern (1703–1763), Fürstbischof von Regensburg, Freising und Lüttich. Ein Bischofsleben im Schatten der kurbayerischen Reichs- und Kirchenpolitik (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 4), Regensburg 1970.

den. Darüber hinaus hatte die Dynastie ein weitgespanntes Netz über die Reichskirche geworfen – dies in Gestalt zahlreicher, wenn auch nicht zum Erfolg führender Kandidaturen bei bischöflichen Wahlen, ebenso auch durch den, weitergehende Ambitionen signalisierenden, Erwerb von Kanonikaten und Kapitelsdignitäten. Es war freilich ein Strohfeuer, das wenig mehr als ein halbes Jahrhundert währte und zur personellen Auszehrung der Dynastie nicht unwesentlich beitrug.

Über den dynastischen Einzelfall hinaus weist die Studie »Die hochadeligen Dynastien in der Reichskirche des 17. und 18. Jahrhunderts« (1988). Hier wird die Reihe der in der Reichskirche zu Bedeutung gekommenen hochadeligen Dynastien abgeschritten. Der Erfolg hing im einzelnen freilich auch von biologischen Zufällen ab, wie dies bei den Habsburgern der Fall war, wo die Personalreserven nach der Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst aufgezehrt waren und die erst mit Maximilian Franz (Köln/Münster 1780 bzw. 1784) wieder Fuß fassen konnten. Auch das Haus Lothringen schied schon 1715 durch den frühen Tod Karl Josephs (Trier, Osnabrück, außerhalb der Reichskirche Olmütz) aus und kam lediglich beim Deutschmeistertum mit Karl Alexander 1761 noch einmal ins Spiel. Am imposantesten konnten sich die bayerischen Wittelsbacher in der Reichskirche etablieren – in wechselnden Kombinationen mit ihrem nordwestdeutschen »Bischofsreich«, aber auch durch den dominierenden Einfluß in Freising und Regensburg. Unter den Konvertiten und Nachkömmlingen zum Katholizismus übergetretener Dynastien stehen die Pfalz-Neuburger an vorderster Stelle. Bescheidener war der Ertrag anderer Häuser: Christian August und Moritz Adolf von Sachsen-Zeitz mußten bischöfliche Würden außerhalb der Reichskirche suchen; Clemens Wenzeslaus von Sachsen konnte zunächst die Hochstifte Regensburg und Freising gewinnen, mußte diese aber 1768 nach der Regierungsübernahme in Augsburg und der Wahl zum Erzbischof von Trier aufgeben. Friedrich Landgraf von Hessen-Darmstadt kam, trotz zahlreicher Bemühungen, lediglich 1671 in Breslau zum Zug; Joseph Ignaz hatte sich mit dem Augsburger Bischofsstuhl (1740) zu begnügen. Gustav Bernhard von Baden-Durlach wurde Fürstabt von Kempten und von Fulda. Angesichts der Möglichkeiten, die den großen Dynastien zur Verfügung standen – dem hohen Sozialprestige hochadeliger Bewerber, dem erwartungsträchtigen Gewicht dynastischer Verbindungen, der Verfügung über effektive diplomatische, personalpolitische und finanzielle Mittel – muß es dennoch erstaunen, daß die Erfolge sich, auf das Ganze gesehen, in Grenzen hielten und viele Ambitionen unerfüllt blieben. Die Motive für das Engagement hochadeliger Dynastien waren vielfältig: Neben der Versorgung nachgeborener Söhne ging es um die Arrondierung machtpolitischer Kraftfelder, nicht zuletzt auch über die Einflußnahme auf die Politik der Reichskreise, ebenso um die Absicherung gegen den Druck akatholischer Mächte und, gerade im 18. Jahrhundert erneut auflebender, Säkularisierungsgefahren.

Unter den hochadeligen Dynastien, die sich in der Reichskirche engagierten, spielten – wie bereits erwähnt – Konvertiten bzw. Nachkommen solcher keine geringe Rolle. Ihnen gilt die Untersuchung »Konvertiten und deren Nachkommen in der Reichskirche der frühen Neuzeit« (1989). Dabei ist freilich zu unterscheiden zwischen Vertretern von Dynastien, die sich als ganze dem Katholizismus zugewandt haben (so vor allem Kur-sachsen und Pfalz-Neuburg) und anderen, die als Angehörige evangelisch gebliebener Geschlechter als einzelne konvertierten bzw. Abkömmlinge solcher Konvertiten gewesen sind, wie dies bei den beiden zu Bischofswürden gelangten Landgrafen von Hessen-Darmstadt der Fall war. Welch breitgefächerte Möglichkeiten (auch die weiblichen Familienmitglieder mit ihren Chancen in Frauenklöstern und Damenstiften wurden dabei nicht vergessen) sich nach dem Übertritt zum Katholizismus boten, wird an einer Fülle von Einzelbeispielen vorgeführt. Wenn auch nur relativ wenigen der Sprung auf die bischöfliche Ebene gelang, sollte doch das in Gestalt von Abts- und Propstwürden, Dom-

und Stiftskanonikaten bzw. -dignitäten bereitgestellte Versorgungspotential nicht unterschätzt werden. Die Bilanz der zu Bischofswürden innerhalb der Reichskirche gelangten Konvertiten nimmt sich, sieht man einmal von den Pfalz-Neuburgern ab, allerdings eher mager aus. Eine Karriere innerhalb der habsburgischen Landeskirche, wie sie – gleichsam als Ersatz für fehlgeschlagene reichskirchliche Ambitionen – Christian August von Sachsen-Zeitz als Bischof von Raab (1696), Erzbischof von Gran (1707) und Kardinal (1706) beschieden war, darf keineswegs als typisch gelten.

Zu den stabilitätstiftenden Strukturelementen zählten die Kumulationen und Koadjutorien, die im ersteren Fall auf eine horizontale, im letzteren auf eine vertikale Absicherung bzw. Verstärkung reichskirchlicher Positionen abzielten. Die Studie über »Die Kumulation von Kirchenämtern in der deutschen Kirche der frühen Neuzeit« (1990) läßt erkennen, daß das Phänomen nicht auf bischöfliche Würden und Domherrenpfünden beschränkt war, sondern sich – wenn auch in unterschiedlicher Intensität erforscht – ebenso bei Pfarreien, Kaplaneien, Stiftskirchen, Klöstern und Ritterorden (so z.B. beim Deutschen Orden) fand. Bei der Bewertung dieser, im Prinzip nicht unbedenklichen, Praktiken sollte jedoch, wie hervorgehoben wird, bedacht werden, daß gerade auf diesem Wege der Kurie in Form von Erteilung bzw. Verweigerung von Eligibilitätsbrevien oder über die *admissio* von Postulationen nicht unerhebliche Steuerungsmöglichkeiten eröffnet wurden. Darüber hinaus gab es auch (tatsächliche, gelegentlich auch nur vorgeschobene) Sachzwänge, durch welche Kumulationen bischöflicher Würden nahegelegt wurden: die Erhaltung des katholischen Bekenntnisses, die Abwehr von Säkularisationsbestrebungen, die Anlehnungsbedürftigkeit kleiner, in ihrer selbständigen Existenz gefährdeter Hochstifte, aber auch der Erhalt vom Schwinden der Personalreserven bedrohter Sekundogenituren. Gerade für Angehörige hochadeliger Dynastien spielte darüber hinaus auch die Gewährleistung einer standesgemäßen Lebensführung, wie sie ertragsschwache Hochstifte (wie etwa Regensburg, Freising oder Worms) allein nicht zu bieten vermochten, keine geringe Rolle. Auf der Ebene der Domherrenpfünden verbesserten sich infolge von Kumulationen die Wahlchancen, konnten auch die Folgen personeller Überbesetzung einzelner Kapitel aufgefangen und konzertierte Aktionen von Domkapiteln erleichtert werden.

Das Instrument der Koadjutorie, dem die Untersuchung »Kontinuität und Diskontinuität. Zum Problem der Koadjutorie mit dem Recht der Nachfolge in der neuzeitlichen Germania Sacra« (1982) gilt, weist in die Zukunft. Sein hauptsächlicher Sinn liegt darin, die Risiken eines künftigen Herrschaftsübergangs so weit als möglich zu minimieren, konnten doch, unter Ausnutzung der sich einem (noch) regierenden geistlichen Fürsten bietenden Möglichkeiten bereits die Weichen für die Nachfolge gestellt werden. Damit konnte der grundsätzlich »antidynastische Ansatz« (S. 119) des geistlichen Wahlfürstentums unterlaufen, konnten »Quasi-Erbfolgen« konstituiert werden. Dies war freilich nur möglich um den Preis einer Pervertierung des ursprünglichen Sinngehalts einer Koadjutorie, einem nicht mehr voll handlungsfähigen Amtsinhaber Unterstützung zu gewähren. Auf weite Strecken folgte eine Koadjutorwahl dem Schema einer regulären Bischofsbestellung, doch war die Handlungsfreiheit des wählenden Kapitels durch eine Reihe zusätzlich zu erfüllender Voraussetzungen beschnitten. So mußte zunächst einmal überhaupt der *adiuvandus* der Bestellung eines Koadjutors förmlich zustimmen; daß dies nicht selten nur widerstrebend der Fall war, ist eine bekannte Tatsache. Ebenso befand sich hier die Kurie in einer weitaus stärkeren Position als bei einer regulären Bischofswahl, war deren vorherige Zustimmung doch schon im 17. Jahrhundert gängige Praxis, im 18. Jahrhundert sogar zum rechtlich zwingenden Erfordernis geworden. Ein Mitspracherecht machte, unter Berufung auf den lehenrechtlichen Nexus der geistlichen Territorien, in zunehmendem Maße auch das Reichsoberhaupt geltend, so daß es im

Laufe des 18. Jahrhunderts zur Ausbildung einer bis ins einzelne geregelten Verfahrensordnung kam, deren Nichtbeachtung energisch moniert wurde. Das Instrument der Koadjutorie zu nutzen, blieb vor allem den großen Dynastien vorbehalten; sie allein verfügten über die nötigen Beziehungen zur Kurie und zur Reichsgewalt, um ihre Ziele zu fördern und konnten sich auch den gegebenenfalls nötigen finanziellen Aufwand erlauben; dieser mußte freilich nicht in jedem Fall die Dimensionen wie bei der Koadjutorwahl für Maximilian Franz von Habsburg in Köln und Münster (1780) erreichen. Den niederen Stiftsadel hielt dagegen vielfach ein ausgeprägtes Konkurrenzdenken davon ab, Koadjutorien zu fördern. Hier galt es, möglichst vielen Familien die Chance zur Erringung der bischöflichen Würde offenzuhalten und der Dominanz einzelner Geschlechter einen Riegel vorzuschieben. Zudem fehlte es vielfach auch am nötigen materiellen Rückhalt. In einzelnen Fällen kamen die Anstöße für eine Koadjutorie auch von außen, bedingt durch übergeordnete kirchen- oder auch reichspolitische Interessen. Die Motive für Koadjutorbestellungen ähnelten denen bei Kumulationen und lassen sich unter dem Begriff der Stabilisierung bestehender Verhältnisse subsumieren. Neben den Koadjutorien der Bischofskirchen werden auch »einige der bedeutenderen nichtbischöflichen Kirchen« (S. 120) einbezogen, so Ellwangen, Stablo-Malmedy, Berchtesgaden, Murbach, ebenso das Hochmeistertum des Deutschen Ordens. Ausgeklammert bleiben die Koadjutoren von Dompropsten, Domdekanen, Stiftspröpsten und anderer Kirchenämter.

Angesichts der vielfältigen, dem Eigeninteresse verpflichteten Ambitionen des Adels, vor allem des hohen, in der Reichskirche stellt sich die Frage, wie sich die Kurie gegenüber diesen Bestrebungen verhielt, welchen Gebrauch sie von dem ihr zur Verfügung stehenden Instrumentarium gemacht hat. Diesem Problem wird in zwei Beiträgen nachgegangen, die sich explizit mit der Haltung bestimmter Päpste beschäftigen.

Die Studie »Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. (1730–40). Das *Motu proprio* ›Quamquam invaluerit‹ vom 5. Januar 1731« (1967) nimmt den ein Jahrzehnt währenden Pontifikat Klemens' XII. ins Visier. Das päpstliche Vorgehen wird nicht zuletzt als Korrektur gegenüber der von dessen Vorgänger Benedikt XIII. geübten Nachsicht gedeutet – hatte doch unter dessen Regierung die Kumulation bischöflicher Würden (bekanntlich nicht weniger als fünf durch Clemens August von Wittelsbach) noch einmal einen, wenn auch letzten Höhepunkt erreicht. Im einzelnen wird untersucht, inwieweit die päpstliche Direktive, daß Eligibilitätsbreven für Inhaber zweier Bistümer nur bei der Aufgabe eines dieser Bistümer gewährt werden sollten, für Inhaber dreier Bistümer dagegen überhaupt nicht, in die Tat umgesetzt wurde. Innerhalb der Reichskirche waren von dieser restriktiven Praxis zunächst vor allem Franz Georg von Schönborn und Johann Theodor von Wittelsbach betroffen; beiden wurde auf diese Weise der Weg auf den Mainzer erzbischöflichen Stuhl verlegt. Von einer lupenreinen Befolgung kirchenrechtlicher Prinzipien kann, bei genauerem Hinsehen, freilich nicht die Rede sein, lag dieses Vorgehen doch auch auf der Linie der Politik der Hofburg. Wie wenig tragfähig die Verweigerung eines Wählbarkeitsbrevés letztlich sein konnte, zeigt sich am Beispiel des Franz Georg von Schönborn, der 1732 schließlich, diesmal mit kaiserlicher Hilfestellung, auf dem Wege der Postulation in Worms und Ellwangen sein Ziel erreichen konnte. Bemerkenswert erscheint auch, daß in nicht-episkopalen Stiftungen die restriktive päpstliche Praxis sich für die Chancen von Kandidaten *ex gremio* günstig erwies. Bei der Kumulation bzw. Retention nichtkonsistorialer Pfründen hingegen zeigte sich die Kurie durchaus großzügig. Schließlich wird auch dem Problem der (kirchenrechtlich nicht zwingenden) Befolgung der Direktiven Klemens' XII. durch dessen Nachfolger nachgegangen. Mit der Ausnahme der ersten Pontifikatsjahre Benedikts XIV. – von diesen handelt die folgende zu besprechende Studie –, blieben diese im

großen und ganzen richtungweisend. Sie schoben nicht nur übermäßigen Kumulationen einen Riegel vor, sondern minderten auch den Druck des Hochadels auf den übrigen Stiftsadel und dessen Karrierechancen.

Der Beitrag »Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikts XIV.« (1965) gilt nicht dessen gesamtem, bis 1758 währenden Pontifikat, sondern lediglich den Jahren von 1740 bis 1745. Dieses Jahrfünft erhält allerdings seine besondere Brisanz durch die, in das kurzlebige Kaisertum Karls VII. (1742–42) einmündenden, Auseinandersetzungen zwischen den Häusern Habsburg und Wittelsbach um die Nachfolge Karls VI., die ihrerseits wieder in Konflikte von umfassenderen, europäischen Dimensionen eingebettet waren. Für den wittelsbachischen Kaiser stand, was die Reichskirche betrifft, die Unterstützung der Ambitionen seines Bruders Johann Theodor, der sich bis dato mit Freising und Regensburg hatte begnügen müssen, im Vordergrund – der andere Bruder, Clemens August, konnte als Herr über fünf Erz- und Hochstifte mehr als saturiert gelten. Die entscheidende Frage war nun, wie sich Benedikt XIV. gegenüber den von seinem Vorgänger postulierten restriktiven Kumulationsprinzipien verhalten würde, war doch auch Johann Theodor auf die Erteilung von Wählbarkeitsbreven angewiesen. In der Tat zeigte sich die Kurie zugänglich. Zwar konnte Johann Theodor nicht das 1741 erbetene General-Eligibilitätsbreve erhalten, doch wurde ihm die Auswahl in Aussicht genommener Stifte freigestellt. Dies erwies sich allerdings als Vabanquespiel; weder Trier noch Eichstätt, Passau oder die Fürstpropstei Ellwangen wurden in der fraglichen Zeit vakant; für das 1743 freiwerdende Konstanz hatte der Wittelsbacher mangels eines Wählbarkeitsbrevés keine Chancen. Daß Rom dessen Ambitionen weiterhin zu fördern gedachte, zeigt die Gewährung von Breven für Speyer und Lüttich, dies sogar unter ausdrücklicher Aussetzung des Kumulationsverbots von 1731 und der Zusage der Retention von Freising und Regensburg. Ein Erfolg stellte sich allerdings nur in Lüttich 1744 ein, hier in harter Konkurrenz mit dem Augsburger Fürstbischof Joseph Ignaz Landgraf von Hessen-Darmstadt, der gleichfalls ein Eligibilitätsbreve vorweisen konnte. Noch deutlicher werden die Konturen einer Parteinahme zugunsten des Hauses Wittelsbach im Falle der kirchenpolitischen Aspirationen des Mainzer Erzbischofs Johann Friedrich Karl von Ostein, eines Parteigängers des Hauses Habsburg. Dieser war 1744 mit seinem Ansuchen um ein Breve für eine beliebige Bischofskirche, vorzugsweise Würzburg und Bamberg, auf Ablehnung gestoßen – daß er beim tatsächlichen Eintritt der Vakanz (1746) infolge des Überdresses der dortigen Kapitel an der Schönborn-Ära keine Chancen hatte, steht auf einem anderen Blatt. Auch der Augsburger Bischof hatte im gleichen Jahr mit der Bitte um ein Breve für Ellwangen (das ohnehin erst 1756 vakant werden sollte) keinen Erfolg.

Als Fazit aus diesen beiden Fallstudien ergibt sich der Eindruck, daß die Kurie von den durch das »*Motu proprio*« von 1731 gegebenen Möglichkeiten, auf Bischofswahlen steuernd einzuwirken, nur in begrenztem Maße Gebrauch gemacht hat. Dies gilt schon für Klemens XII., der zwar im Prinzip ein klares Konzept vertrat, dieses aber keineswegs in allen Fällen mit Konsequenz anwandte, läßt sich doch immer wieder eine »Koinzidenz von kaiserlicher und päpstlicher Politik« (S. 102) feststellen. Noch deutlicher ist dies bei Benedikts XIV. offenkundiger Favorisierung des Hauses Wittelsbach der Fall.

Generell geht es in den hier vorgestellten Untersuchungen darum, typische Erscheinungen der Reichskirche in ihren zeitbedingten Voraussetzungen zu erfassen und damit zu ihrem Verständnis beizutragen. Sie werden nicht an der Elle eines idealtypischen Kirchenbildes gemessen, sondern in ihrer systemerhaltenden, in den umfassenderen Kontext des Reiches und seiner verfassungsmäßigen Voraussetzungen eingebetteten, Funktion begriffen. Damit wird eine tragfähige Brücke zwischen der Profan- und der

Kirchengeschichte im engeren Sinne geschlagen. Dies konnte nur einer Forscherpersönlichkeit gelingen, der – wie dem Jubilar – die Problemstellungen und Methoden beider Bereiche in gleichem Maße vertraut sind und die nicht davor zurückscheut, sich auch auf mühevollen Quellenforschung einzulassen, dabei aber dennoch die großen Linien im Auge behält.

Dem Bestreben, Phänomene der Vergangenheit aus ihrem zeitgenössischen Umfeld heraus zu verstehen, ist auch die Skizze »Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Lichte der Neueren Forschung« (1964) verpflichtet, der einzige, einer Einzelpersonlichkeit gewidmete Beitrag dieses Bandes. Wie fruchtbar dieser Ansatz, den dreifachen Koadjutor, kurzzeitigen Erz- und Fürstbischof und späteren Fürstprimas des Rheinbundes und Großherzog von Frankfurt von der »Anklagebank des 19. Jahrhunderts« (S. 11) herunterzuholen, in der Folge weitergewirkt hat, zeigen eine Reihe neuerer Untersuchungen, die ihren vorläufigen Höhepunkt in der reichen Dalberg-Literatur anlässlich des Jubiläumsjahres 1994 erreicht haben.

Das in diesem Sammelband Gebotene ist nicht allein dazu angetan, das Wissen um die Reichskirche der Frühneuzeit zu bereichern und den Blick für deren typische Erscheinungsformen zu schärfen. Ebenso werden für die weitere Beschäftigung mit dem weiten, in vieler Hinsicht immer noch der Bearbeitung harrenden Felde der *Germania Sacra* mannigfache Anregungen vermittelt. Zu der Tatsache, diese an unterschiedlicher Stelle veröffentlichten Texte nun in einem handlichen Sammelband zur Verfügung zu haben, gesellt sich die Freude an einer vorzüglichen typographischen Gestaltung.

Katholikmagazin. Über Blaschkes provokierende Grundthese, daß die ultramontanen Strömungen gerade als »gute« Katholiken auch Ansehen waren, sollte dabei die Differenzierung des Antireformismus vergessen werden. Beachtenswert ist hier seine Auseinandersetzung mit Daniel J. Goldhagen! Gegen dessen These vom durchgängig »jüdisch-egoistischen« Charakter des deutschen Antireformismus betont er, daß nur einer solchen Sicht die Identifizierbarkeit der »Ultrasinnlichen« verfehlt wird. Diese waren »war durchgängig »aversiv« eingestuft, meinten sich aber zugleich etwas zu ihren Rechten, daß heißt eben nicht gleichgültig-moderischen oder modern-nachlässigen Antireformismus zeigte. Man könnte auch sagen: Der ultramontane Antireformismus war provoziert, durch katholische Naturmachtsvorstellungen erst z oder der »Nächste«.

Es geht hier, wie gesagt, nicht darum, die einschneidende Verdrängung des Antireformismus auch unter den Katholiken der Kaiserreiche »wagrecht« zu tun. Eine umfassende kritische Prüfung der Ergebnisse Blaschkes muß freilich erstens sein und hat bereits begonnen.¹ An dieser Stelle sollen vor allem Vorbehalte gegen Blaschkes Gesamtdeutung von deutschen Katholikentum geltend gemacht werden, den er auf ein radikal ultramontanes gemessenes »katholisches Milieu« einschränkt und so katholisch für identisch mit an-

¹ Vgl. Bräse, »Antireformismus und Antireformismus im Deutschen Kaiserreich (Antireformismus in Deutschland)«, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999), 100–110; Völkner, *Antireformismus* 1997, 101–102.

² Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Christoph Wenzel, Otto Wenzel, Michael Wenzel und Hubert Wenzel.

³ Es wäre dennoch wünschenswert, wenn Blaschke auch die belegenden Urkunden seiner (Antireformismus) vgl. S. 111 an Druck zugänglich machen könnte. In der vorliegenden Bearbeitung überwiegen die antireformistischen Parteien die mehr sehr zahlreichen Zitate und die Beispiele sind oft den katholischen antireformistischen »Standardnormen« wie Diefbach, Koberger und Koberger entnommen, so daß man sich für den Beleg der Verbreitung antireformistischer Texttypen vor allem auf die Tafel zu Blaschkes verlassen muß.

⁴ Vgl. die ersten Rezensionen von Klaus Schatz in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 30. 10. 1998, S. 44, und Heinz Hoyer, *Antireformismus*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 121 (1999), 497–502.

CLAUS ARNOLD

Antisemitismus – Ultramontanismus – Kulturkatholizismus

Aus Anlaß einer Studie von Olaf Blaschke¹

Im Schwarzbuch des deutschen Ultramontanismus ist ein neues Blatt aufgeschlagen. Wir wissen nun so genau wie nie zuvor, daß neben Mystizismus und theologisch-kirchenpolitischer Aggressivität² auch der Antisemitismus – freilich kein rassistisch-moderner, sondern »gut katholischer« – integrierender Bestandteil des dualistischen Weltbildes *radikaler* deutscher »Ultramontaner« im Kaiserreich war. Das Material, das Blaschke hierzu aus einer breiten Masse von Schrifttum, u.a. den »Historisch-Politischen Blättern« und den »Stimmen aus Maria Laach«, erhoben hat, spricht eine deutliche Sprache, und man wird gut daran tun, es nicht wegzudiskutieren³. Die Angst vor einer »jüdisch-freimaurerischen Weltverschwörung« und der antisemitisch zugespitzte Antikapitalismus erweisen sich hier als Funktion des übergreifenden ultramontanen Antiliberalismus. Über Blaschkes provozierende Grundthese, daß die ultramontanen Katholiken gerade als »gute« Katholiken auch Antisemiten waren, sollten dabei die Differenzierungen des Autors nicht vergessen werden. Beachtenswert ist hier seine Auseinandersetzung mit Daniel J. Goldhagen: Gegen dessen These vom durchgängig »eliminatorischen« Charakter des deutschen Antisemitismus betont er, daß mit einer solchen Sicht die Judenfeindlichkeit der »Ultramontanen« verfehlt wird. Diese waren zwar durchgängig »aversiv« eingestellt, hielten sich aber zugleich etwas auf ihren »besseren«, daß heißt eben nicht gewalttätig-mörderischen oder modern-rassistischen Antisemitismus zugute. Man könnte auch sagen: Der ultramontane Antisemitismus war limitiert, durch katholische Naturrechtsvorstellungen etwa oder die »Nächstenliebe«.

Es geht hier, wie gesagt, nicht darum, die erschreckende Verbreitung des Antisemitismus auch unter den Katholiken des Kaiserreichs wegzudiskutieren. Eine umfassende kritische Prüfung der Ergebnisse Blaschkes muß freilich erlaubt sein und hat bereits begonnen⁴. An dieser Stelle sollen vor allem Vorbehalte gegen Blaschkes Gesamtdeutung des deutschen Katholizismus geltend gemacht werden, den er auf ein radikal ultramontan geprägtes »katholisches Milieu« einschränkt und so katholisch für identisch mit an-

1 Olaf BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, DM 78,-.

2 Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Christoph WEBER, Otto WEISS, Manfred WEITLAUFF und Hubert WOLF.

3 Es wäre dennoch wünschenswert, wenn Blaschke auch die belegreichere Urfassung seiner Dissertation (vgl. S. 9f.) im Druck zugänglich machen könnte. In der vorliegenden Bearbeitung überwiegen die analytischen Partien; die nicht sehr zahlreichen Zitate und die Beispiele sind oft den katholisch-antisemitischen »Standardautoren« wie Dasbach, Rebbert und Rohling entnommen, so daß man sich für den Beleg der Verbreitung antisemitischer Stereotypen vor allem auf die Tabellen Blaschkes verlassen muß.

4 Vgl. die ersten Rezensionen von Klaus SCHATZ in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 149, 1. Juli 1998, S. 44, und Heinz HÜRTEN, *Antisemit, weil Katholik?*, in: *StdZ* 123 (216), 1998, 497–500.

tisemistisch erklärt. Dem katholischen »Milieu« rechnet Blaschke 80–90% der deutschen Katholiken im Kulturkampf, 60–70% im ausgehenden Kaiserreich und etwa 50% in den 1930ern zu (S. 22). Die Zahlen bemessen sich für ihn am sinkenden Wählerstamm des Zentrums und an »der Frequentierung des kirchlichen Heilsangebots«⁵ (ebd.). So betrachtet, wird auch die Osterkommunion etwa des National-Katholiken Martin Spahn zum Pluspunkt auf dem Konto des Ultramontanismus, das normale kirchliche Leben zum Ausdruck ultramontaner Gesinnung. Der ideologiekritisch gemeinte Ultramontanismusbegriff bei Otto Weiß, Christoph Weber u.a. ist hier in die Fänge der Strukturgeschichte geraten und wird nun über das »Milieumodell« inflationiert⁶. Hatte letzteres bisher eher einen latent apologetischen Einschlag, indem es etwa half, den Beginn der Kirchenkrise (richtigerweise) vor das II. Vatikanum zu datieren oder einen unvoreingenommenen Blick auf die Frömmigkeit und Mentalität breiterer katholischer Bevölkerungskreise zu werfen, so wird es nun durch die Gleichsetzung Milieu = ultramontan zum Instrument der Denunziation: Der katholische Antisemitismus habe der Milieukohärenz gedient, der katholische Protest gegen rassistischen Antisemitismus sei vor allem im Eigeninteresse des Milieus gewesen, das solche »moderne« Theorien letztendlich gegen sich selbst gerichtet sah und über einen eigenen »besseren« Antisemitismus verfügte. Man mag es nun wenig überraschend finden, daß ultramontane Katholiken nicht säkular-humanistisch gegen den Antisemitismus argumentierten, wie es Blaschkes eigenem Weltbild entsprechen würde. Die auch von ihm zugegebene katholische Argumentation gegen den Antisemitismus mit Hilfe der »Nächstenliebe« wird mit dem Attribut »vielzitiert« als ideologisch weggewischt (S. 78). Dem Autor, der auch einmal katholische Theologie studiert hat, ist klar: er hat es mit der »katholischen Glaubensideologie« (S. 358) zu tun. Nicht allein das effektive Wirken gegen den Antisemitismus zählt für ihn, auch die richtige Motivation muß hinzukommen. Dies ist ein eminent moralischer Anspruch, der Respekt abnötigt, aber bei einer Studie, die mit der Behauptung einer Wirkungsgeschichte endet, vielleicht problematisch ist.

1. Undifferenzierter Ultramontanismusbegriff – oder: Man kann mehr oder weniger ultramontan sein⁷

Wenn es im Buch Blaschkes eine (alt-) katholische Lichtgestalt gibt, dann ist dies Ignaz von Döllinger, der sich 1881 in seinem Vortrag »Die Juden in Europa« eindeutig vom Antisemitismus, auch von seinen eigenen früheren Äußerungen in diese Richtung⁸, di-

5 Die Semantik Blaschkes würde eine eigene Untersuchung lohnen. Sätze wie »Zwar erlebte die katholische Heilsversorgung im Kulturkampf erhebliche Einbußen« (S. 199) muß man sich auf der Zunge zergehen lassen. Sie kontrastieren eigentümlich mit der humanistischen Motivation des Verfassers.

6 Vgl. zu den Themen Modernisierung, Milieu, Ultramontanisierung und anderen Grundfragen nun auch einen Forschungsbericht, der sich im wesentlichen mit den Intentionen dieses Beitrags trifft: Otto WEISS, Religiöse Geschichte oder Kirchengeschichte? Zu neuen Ansätzen in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung und Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht, in: RJKG 17, 1998, 289–312.

7 Den undifferenzierten Ultramontanismusbegriff Blaschkes kritisieren auch Klaus SCHATZ, Rez. Blaschke (wie Anm. 4), und, am Beispiel des integralen, aber Antisemitismus-kritischen Erzbischofs Kopp und des nicht so ultramontanen Bischofs Ketteler: HÜRTEN, Antisemit (wie Anm. 4).

8 Gleichwohl hat sich auch der »ultramontane« Döllinger schon 1849/50 entschieden für die Emanzipation der Juden in Bayern eingesetzt; Franz Xaver BISCHOF, Theologie und Geschichte.

stanziert habe. Blaschke wertet dies zugleich als Versuch des Anti-Infallibilisten Döllinger, sich vom (antisemitischen) Ultramontanismus abzugrenzen. Döllinger ist nun aber weniger ein Anti- als ein Alt- bzw. Post-Ultramontaner (Schwedt)⁹, der durch seine bayerisch-staatskatholische Einstellung, seine Orientierung auf das universitäre Milieu und das gesellschaftliche Establishment von den letzten ultramontanen Schritten abgehalten wurde. Zuvor hatte er aber kräftig im Sinne der neuen strengeren Kirchlichkeit gewirkt. Es wird zu zeigen sein, daß viele von denjenigen, die ihren Frieden mit der Unfehlbarkeitsdefinition machten, sich nicht zugleich zu radikal-ultramontanen Dualisten wandelten. Das gilt etwa für den Münchener Erzbischof Gregor von Scherr, der sehr zum Leidwesen seines ultramontanen Germaniker-Sekretärs Huber auch nach 1870 darauf achtete, »ob man auch oben für human und verträglich gelte oder nicht«¹⁰. Offensichtlich schloß das auch eine antisemitische Haltung aus. Scherr – immerhin Erzbischof zu Kulturkampfzeiten – kommt bei Blaschke denn auch gar nicht vor.

Bei Carl Joseph von Hefele erhebt Blaschke dessen langanhaltende Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas zum Schibboleth für seine nicht-ultramontane und damit nicht-antisemitische Haltung (S. 135), die sich positiv auf das katholisch-jüdische Klima in Württemberg ausgewirkt habe. Die Tübinger »Theologische Quartalschrift« etwa veröffentlichte zu Zeiten des Kaiserreichs keinen einzigen antisemitischen Artikel, was im Gesamt der von Blaschke ausgewerteten Zeitschriften eine Ausnahme darstellt. Auch Hefele war aber wie Döllinger früher ein eifernder Ultramontaner gewesen und blieb es in vielerlei Hinsicht¹¹, sah sich aber 1870 »rechts« überholt¹². Blaschke betont, daß Hefeles konziliante Haltung Württemberg einen (offenen) Kulturkampf erspart habe¹³ – dies gelang freilich nur aufgrund der ebenfalls konzilianten Haltung von König und Regierung, die man anderswo vermißte. Württemberg entging so der Polarisierung, will heißen: Radikal-Ultramontanisierung, für die durchaus ein gewisses Potential – Blaschke selbst nennt Paul von Stiegele – vorhanden gewesen wäre¹⁴. (Alt-)Ultramontan im Sinne einer bald selbstverständlichen, dezent anti-aufklärerischen größeren »Kirchlichkeit« und »priesterlichen Haltung« war man hier aber schon lange – gerade auch in

Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchener Kirchenhistorische Studien 6), Stuttgart 1997, 474f. (Lit.).

9 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg DENZLER u. Ernst L. GRASMÜCK, München 1990, 107–167.

10 Anton LANDERSDORFER, Gregor von Scherr (1804–1877) Erzbischof von München und Freising in der Zeit des Ersten Vatikanums und des Kulturkampfes (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 9), München 1995, 470. – Blaschke beweist S. 329, Anm. 15 seine eingeschränkte Kenntnis der gut erforschten bayerischen Kirchengeschichte.

11 Auch mit Nähe zum »Milieu«: vgl. die Rede Hefeles in Konstanz vom 15.9. 1880 in: Verhandlungen der XXVII. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Konstanz am 13., 14., 15. und 16. September 1880. Nach stenographischer Aufzeichnung, Konstanz 1881, 228–242.

12 Vgl. dazu die einschlägigen Arbeiten von Rudolf REINHARDT und Hubert WOLF z.B. Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994 (Bibliographie).

13 Zu diesem Problemkreis vgl. Dominik BURKARD, Kein Kulturkampf in Württemberg? Zur Problematik eines Klischees, in: RJKG 15, 1996, 81–98. – Hubert WOLF, Württemberg als Modell für die Beilegung des Kulturkampfes in Preußen? in: ebd., 65–79.

14 Zur ebenfalls vorhandenen liberalen Kampfbereitschaft vgl. Dominik BURKARD, Geschmäht, bescheiden oder taktisch klug? Oder: Warum verzichtete Johann Evangelist Kuhn 1877 auf eine »solemnne Feier« seiner 40jährigen Lehrtätigkeit in Tübingen? in: RJKG 15, 1996, 159–172.

der Tübinger Fakultät¹⁵ – ohne antisemitisch zu sein. Dies gilt zumal vom mittleren und niederen Klerus, den Blaschke besonders als Agenten der Ultramontanisierung und damit auch des Antisemitismus im Visier hat (S. 193) und der sich in Württemberg genauso aus den nach Blaschke ultramontan-antisemitischen bürgerlichen Schichten rekrutierte wie in Baden. Trotz der Zurückhaltung Bischof Hefeles in Infallibilitätsachen stellte die Diözese Rottenburg eben doch keine grundsätzliche Ausnahme in der allgemeinen »Ultramontanisierung« im 19. Jahrhundert dar¹⁶. Man war aber aufs Ganze gesehen gemäßigt ultramontan, nicht radikal – nicht zuletzt deshalb, weil man nicht von einer radikal antiultramontanen Regierung dazu getrieben wurde¹⁷. Und diese gemäßigt ultramontane Haltung bewies sich auch in der relativ geringen Verbreitung antisemitischer Ressentiments.

Andere Gestalten werden von Blaschke vorschnell auf das ultramontane Konto verbucht: Als besonderer Fehlgriff muß die Einordnung von Friedrich Schneider (1836–1907) in ein angeblich ultramontan-antisemitisches Mainzer Domkapitularstrio mit Paul Leopold Haffner und Heinrich Brück gelten (S. 144). Mit beiden verband Schneider ein ausgesprochen gespanntes Verhältnis, zumal er nach dem Kulturkampf der Bischofskandidat der hessen-darmstädtischen Regierung und tatsächlich entsprechend gouvernemental gesonnen war. Schneiders Vita beweist zudem die mangelnde Reichweite der ultramontanen Schablone: er war aus dem (»ultramontanen«) Mainzer Seminar hervorgegangen und hatte dort lange Jahre als Assistent und Dozent für Liturgik und christliche Altertümer gewirkt. Von 1862–1864 war er zugleich Präses des (»ultramontanen«) Mainzer Gesellenvereines und anschließend bis 1867 sogar Diözesanpräses der verschiedenen Vereine des Bistums Mainz. Auf der anderen, »liberalen« Seite unterhielt er seit 1876 persönliche Beziehungen zum preußischen Kronprinzen Friedrich, wirkte an entscheidender Stelle im Kulturestablishment des Reiches (Gelehrtenausschuß des Germanischen National-Museums) und förderte entscheidend die national gesinnten katholischen Junghistoriker um Martin Spahn. In den letzteren, also wenig ultramontanen Zusammenhang gehört Schneiders angeblicher »Antisemitismus«, den Blaschke am bloßen Faktum seiner Mitgliedschaft in der »Gobineau-Gesellschaft« festmacht. An anderer Stelle der Arbeit (S. 337, Anm. 22) weiß Blaschke um diese Zusammenhänge. Sie bleiben aber zunächst ausgeblendet, damit Mainz besonders schwarz gezeichnet werden kann. Schneiders Mitgliedschaft in der Gobineau-Gesellschaft befremdet im übrigen zu-

15 Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Rudolf REINHARDT, Abraham Peter KUSTERMANN und Hubert WOLF.

16 Blaschkes Ansicht von »den kaum geschlossen siedelnden Katholiken« (S. 135) in Württemberg ist schlichtweg falsch; die meisten von ihnen lebten vielmehr – »geschlossen siedelnd« – in den neuwürttembergischen Gebieten (Oberschwaben, Gebiet der früheren Fürstpropstei Ellwangen etc.).

17 Die oft wenig paritätische Haltung deutscher Landesregierungen und die tatsächliche Benachteiligung von Katholiken als Antrieb für die Ultramontanisierung müßte auch von einer sozial- und mentalitätsgeschichtlich ausgerichteten Forschung berücksichtigt werden. Als prominentes historisches Beispiel sei hier auf den hessisch-darmstädtischen Staatsrat Justin Timotheus von Linde (1797–1870) verwiesen, der stets irenisch gewirkt hatte, bis ihm auf Wunsch des evangelischen Oberkonsistoriums das Referat für die deutschkatholische Bewegung entzogen wurde. Von Linde gehörte in der Folge zum »ultramontanen« »Katholischen Club« in der Paulskirche, wo er aber nach wie vor entschieden für die Emanzipation der Juden eintrat. – Uwe SCHARFENECKER, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen Personen* (VKZG.B 81), Paderborn 1998 (Reg.). – *Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Ein Handlexikon der deutschen verfassungsgebenden Versammlung*, hg. v. Rainer KOCH, Kelkheim 1989, 269.

recht, auch wenn sie damals durchaus gesellschaftsgängig war: die in Freiburg angesiedelte Vereinigung fand großen Anklang in der besseren, adelig-großbürgerlichen badischen Gesellschaft, mit Großherzog Friedrich I. als Gönner an der Spitze¹⁸. Das zugkräftigste Werk des Gobinismus war dabei nicht notwendigerweise der »Essai sur l'inégalité des races«, sondern die (pseudo-)historischen Szenen der »Renaissance«, die dem renaissancistischen Zeitgeschmack entgegenkamen. Schneider selbst war gleichzeitig regelmäßiger Beiträger zur »jüdischen« Frankfurter Zeitung, was ihm scharfe Anfeindungen von radikal-ultramontaner Seite eintrug¹⁹. Im persönlichen Verkehr hielt er viel auf das gesellschaftliche Dekor, das für ihn eine antisemitische Haltung ausschloß²⁰. Der mit Schneider gut bekannte Paul Wilhelm Keppler wiederum war Antisemit *und* Mitglied in der Gobineau-Gesellschaft, aus der er übrigens als Bischof austrat²¹.

2. Die Kulturkatholiken

Eine Gegenprobe zur These ultramontan = antisemitisch macht Blaschke bei den »Kulturkatholiken«, zu denen er die Deutschkatholiken, Altkatholiken, liberalen und Reformkatholiken sowie die Modernisten rechnet. Gemeinsam sei ihnen das Bemühen, das ultramontane »dualistische Paradigma zu überwinden« (S. 162). So weit, so gut. Eine solche Zusammenschau dieser Gruppen ist legitim, auch wenn man stets bedenken sollte, daß die Reformkatholiken der Jahrhundertwende teils ängstliche Distanz zu den Altkatholiken hielten. Interessanterweise ordnet Blaschke auch den Zentrumsführer Georg von Hertling hier ein (S. 162) und relativiert so selbst die Gleichsetzung von Zentrum und Ultramontanismus²². Blaschke konstatiert die bewußte Absetzung der Altkatholiken vom radikal-ultramontanen Antisemitismus. Ihre nationale Haltung machte sie aber seit dem ausgehenden Kaiserreich anfällig für den modernen Rassenantisemitismus und schließlich den Nationalsozialismus. Ähnliches sieht Blaschke bei den Reformkatholiken. Hier finden sich z.B. bei Herman Schell und auch im »Hochland« (nicht jedoch bei Karl Muth selbst) bemerkenswerte »judenfreundliche« Aussagen. Zugleich zeigten viele Reformkatholiken »eine Schwäche für innovative Denker mit Tendenz zum Völkischen, Germanischen und Rassistischen, für Gobineau und Langbehn, Lagarde und Chamberlain« (S. 167). Als Musterbeispiel muß hier der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901) herhalten, der sich zum »Nationalis-

18 Vgl. das Mitgliederverzeichnis der Gobineau-Gesellschaft. Exemplar im Nachlaß Joseph Sauer, Universitätsarchiv Freiburg i. Br. (NLS), C 67–277. Weitere katholische Mitglieder um 1900 waren neben Keppler und Schneider die Historiker Martin Spahn, Heinrich Finke und der damalige Tübinger Repetent Ludwig Baur.

19 Anton Ph. Brück, Friedrich Schneider (1836–1907). Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, in: AMKG 9, 1957, 166–194, hier 190f.

20 Vgl. Joseph Sauer, Tagebuch Mainz, 22. Oktober 1899. NLS C 67–2, S. 1f: »Wallau brauchte einen scharfen Ausdruck gegen das Judenblatt in Frankfurt [Frankfurter Zeitung] [...], was Prälat Schneider sichtlich verdroß, so daß er noch später den Ausdruck rügte«.

21 Vgl. Bischof Paul Wilhelm Keppler an Ludwig Schemann, 12. Dezember 1902; Nachlaß Schemann, Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. Keppler begründete den Austritt bezeichnenderweise mit den Ausfällen gegen das Papsttum und das Konzil von Trient in »Die Renaissance«.

22 Grundlegend für die innere Differenzierung des Zentrums: Wilfried LOTH, Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands (Beiträge zur Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien 75), Düsseldorf 1984.

muß« bekannt habe (S. 168)²³. Hier baut Blaschke ganz auf den Kraus-Nachruf des Gobineau-Propagators Ludwig Schemann, der den Verstorbenen natürlich im nationalistisch-antiultramontanen Sinne zu vereinnahmen suchte²⁴. Kraus selbst war von Schemann nicht ganz so beeindruckt; in seinem Tagebuch firmiert er nur einmal, der Gobineau-Gesellschaft gehörte Kraus nicht an²⁵. Von Kraus' Kontakt zu Paul de Lagarde hat Blaschke nur Kenntnis aus dritter Hand²⁶. Bis zu einer genaueren Prüfung des Sachverhalts wird weiter von der Feststellung des Kraus-Kenners Christoph Weber auszugehen sein, daß Kraus sich seit dem ersten Spektatorbrief absolut gegen den Antisemitismus, den er »so widerwärtig als möglich fand« gewandt habe²⁷. Abschnitte wie diese sind nicht geeignet, das Vertrauen in die Arbeitsweise des Autors und die Abgewogenheit seines Urteils zu stärken. Zudem bleibt darauf hinzuweisen, daß auch der »Reformer« Kraus nicht nur in seiner persönlichen Frömmigkeit ein romantisch gesinnter Alt-Ultramontaner war, den mit den letzten spätaufgeklärten Mitgliedern seiner Freiburger Theologischen Fakultät ein distanzierendes bis gespanntes Verhältnis verband, während er etwa den ultramontanen Kanonisten Franz Xaver Heiner nach Freiburg geholt hatte. Heiner, der bei Blaschke als latent antisemitischer Freimaurer-Gegner und Ideologe des Klerikalismus schlecht wegkommt (S. 141, 198), hatte übrigens auch »kulturkatholische« Seiten, etwa wenn er die staatlichen theologischen Fakultäten gegen ein einseitiges Priesterseminars-Konzept verteidigte oder päpstliche *pronunciamenti* für Deutschland gegenstandslos machte, indem er darlegte, daß das von Pius X. erneut eingeforderte *Privilegium fori* für Geistliche hier bereits gewohnheitsrechtlich derogiert sei²⁸. Interessant wäre es gewesen, wenn Blaschke, der besonders den Klerus im Visier hat, auch auf die Dominanz der Geistlichen bei den »Reformkatholiken« eingegangen wäre. Denn auch die jüngeren Geistlichen, die sich in reformkatholischen Blättern wie dem »20. Jahrhundert«, der »Renaissance« oder dem »Hochland« zu Wort meldeten, waren durch eine ziemlich »ultramontan« geprägte Klerusbildung hindurch gegangen und stammten meist aus dem »bäuerlich-unterbürgerlichen« Milieu. Durch Abitur und

23 Blaschkes Sekundärnachweis hierfür (S. 337, Anm. 22): Thomas Michael LOOME, *Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A contribution to a New Orientation in Modernist Research* (Tübinger Theologische Studien 14), Mainz 1979, 427, ist falsch. Allgemein sei vermerkt, daß es nicht leicht ist, sich in den als Endnoten gedruckten Sammelanmerkungen der Arbeit eines Nachweises zu versichern.

24 Zum Kampf um das Kraussche »Erbe« siehe meine demnächst erscheinende Dissertation: Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus* (VKZG.B 86), Paderborn 1999.

25 Franz Xaver KRAUS, *Tagebücher*, hg. v. Hubert SCHIEL, Köln 1957, 694.

26 Er zitiert (S. 337, Anm. 22) Fritz STERN, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern/Stuttgart 1963, 61. Hier wird Kraus in Fußnote 1 nach einer Arbeit über Lagarde und Chamberlain von 1940 mit Äußerungen über Lagarde zitiert, der sich Kraus gegenüber als »Erzketzer« bezeichnet habe und doch eine »der gottesfürchtigsten Naturen« gewesen sei, die er gekannt habe. Die Stelle dient Stern als Nachweis für Lagardes Bruch mit der Orthodoxie.

27 *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays* von Franz Xaver Kraus, hg. v. Christoph WEBER (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 31 mit Anm. 85. Hier sind auch zwei Blaschke unbekannte Arbeiten zum Thema genannt: Rudolf LILL, *Zu den Anfängen des Antisemitismus im Bismarck-Reich*, in: *Saeculum* 26, 1975, 214–231. – Christoph WEBER, *Zum Problem des Wiener Antisemitismus im ausgehenden 19. Jahrhundert. Die Krise des »Koalitionsministeriums« im Jahre 1895*, in: *Jahrbuch der Universität Düsseldorf* 1975/76 [1978], 273–289.

28 Dazu ARNOLD, *Katholizismus* (wie Anm. 24).

theologisches (Universitäts-)Studium waren sie aber zugleich Bildungsbürger geworden²⁹. Ihre Haltung zu den Juden war nach Blaschkes Befund offensichtlich nicht durchgängig aversiv, sondern eher »ambivalent«³⁰. Wie weit reichte also die Prägekraft des ultramontanen Milieus? Offensichtlich waren nach 1900 große Teile des deutschen Katholizismus kulturkatholisch »angekränkt«.

3. Zur These vom Weiterwirken des konsensualen Antisemitismus im deutschen Katholizismus nach 1918

Die Sinns Spitze von Blaschkes Arbeit liegt in der These, daß katholischer Milieu-Egoismus und Konsensantisemitismus zu den Vorbedingungen für die Shoa gehörten. Aus der Kontinuität von Milieu und Mentalität erklärt er »die teilnahmslose Teilnahme auch der katholischen Deutschen an der Judenverfolgung« nach 1933 (S. 282). Ein schlagender Beleg für den Konsensantisemitismus ist etwa der Antisemitismus-Artikel des Jesuiten Gustav Gundlach im »Lexikon für Theologie und Kirche« von 1930, der noch einmal den verbotenen, weil un- und widerchristlichen rassistischen Antisemitismus vom erlaubten »staatspolitisch orientierten« unterscheidet, insofern dieser den »tatsächlich-schädlichen Einfluß des jüdischen Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- und Parteiwesens, des Theaters, Kinos und der Presse, der Wissenschaft und Kunst (liberal-libertinistische Tendenzen) mit sittlichen und rechtlichen Mitteln bekämpft«. Ausnahme Gesetze gegen Juden lehnte Gundlach jedoch ab³¹. Doch sind solche Positionen ausreichend für die Kontinuitätsthese und zur Erklärung der »teilnahmslosen Teilnahme« bzw. der Tatenlosigkeit angesichts Judenverfolgung? Blaschke hat zum einen die Zeit von 1918 bis 1933³² nicht in gleicher Weise untersucht wie das Kaiserreich. So kommt etwa die Bedeutung des Jahres 1918 auch für die Stimmungslagen im deutschen Katholizismus bei ihm nicht genügend zur Geltung. Am Beispiel der kirchenhistorischen Lehrbücher läßt sich für diese Zeit deutlich zeigen, wie angesichts von Niederlage und Revolution der ältere ultramontane Antiliberalismus mit dem Kulturpessimismus enttäuschter Kulturkatholiken zusammenfloß³³. Die longue durée ultra-

29 Von der Klerus(vor-)bildung hat Blaschke offensichtlich nur klischeehafte Vorstellungen; vgl. seinen Kommentar zu den Maigesetzen (S. 45): »Die Priester sollten ein »Kulturexamen« ablegen, eine staatliche Prüfung in Fächern, von denen sie nichts verstanden – deutsche Geschichte etwa oder Literatur. Niemand unterwarf sich dieser bildungsbürgerlichen Zumutung«.

30 Die Ambivalenz-These möchte Klaus SCHATZ in seiner Rezension Blaschkes (wie Anm. 4) für den ganzen deutschen Katholizismus aufrechterhalten wissen.

31 Gustav GUNDLACH, Antisemitismus, in: LThK¹ 1, 1930, 504f.

32 Dazu noch immer aufschlußreich: Hermann GREIVE, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918–1935, Heidelberg 1969.

33 Dazu Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999. – Vgl. auch ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 24) (am Beispiel des Freiburger Kirchenhistorikers Ludwig Andreas Veit). – Grundsätzlich zur Problematik: Richard VAN DÜLMEN, Katholischer Konservatismus oder die »soziologische« Neuorientierung. Das Hochland in der Weimarer Zeit, in: ZBLG 36, 1973, 254–303; und neuerdings Dieter LANGEWIESCHE, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umrisse eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland, in: Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918, hg. v. Martin HUBER, Gerhard LAUER

montaner Mentalität allein machte es also nicht aus. Zum anderen läßt sich die tatsächliche Wirkung von Mentalitäten, die sich in Druckwerken niederschlagen, wohl nur in concreto kontrollieren. Daß heißt: das Thema Antisemitismus sollte zukünftig in jeder Biographie eines katholischen Theologen, Politikers etc. breiten Raum einnehmen. Das Beispiel des Freiburger Kirchenhistorikers Joseph Sauer (1872–1949) mag belegen, zu welch interessanten Gemengelagen dies führen kann:

Der Bauernsohn Sauer brachte aus seiner mittelbadischen Heimat einige »ultramontane«, vor allem antikapitalistisch geprägte, antisemitische Stereotypen mit, die er zeitlebens nicht ablegte. An den Lenderschen Anstalten in Sasbach wie auch auf dem Gymnasium in Rastatt wuchs Sauer in einer spirituell ultramontanen, aber politisch stark nationalen Atmosphäre auf, die ihn zumal gegen den populistischen badischen Zentrumsführer Theodor Wacker einnahm. Seine universitäre Prägung erhielt er durch den »liberalen Katholiken« Kraus, als dessen legitimen Erben er sich nach 1901 zu etablieren suchte. Sauer stand zugleich im engen Kontakt zu Friedrich Schneider, der ihm nicht nur Huysmans, sondern auch Gobineau nahebrachte. In Freiburg wohnte Sauer sogar zeitweise bei Ludwig Schemann, was strengkirchliche Kreise skandalisierte, und nahm sehr früh rassische Stereotypen in seine Forschung auf. Zugleich bewegte er sich in einer besseren, auch jüdisch geprägten Gesellschaft, wo der Antisemitismus tabu war³⁴. Erst die Jahre nach 1918 brachten beim Nationalisten Sauer eine kulturpessimistische Wende, die sich in vereinzelt, deshalb nicht weniger unerträglichen antisemitischen brieflichen Äußerungen niederschlug³⁵. Und dennoch war Sauer als Rektor der Universität Freiburg 1933 zum Universitätsstreik bereit, um so gegen die Beurlaubung der jüdischen Dozenten und Assistenten zu protestieren³⁶. Zum Boykott jüdischer Geschäfte Ende März 1933 vermerkte er: »Wie kommt doch die Bestien-Natur immer im Menschen wieder durch. Man schämt sich, Deutscher zu sein, vor dem Ausland«³⁷. Seine Kommentare zu den Pogromen von 1938 waren noch deutlicher³⁸. Obwohl Sauer

u. Konrad FEILCHENFELDT (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 59), Tübingen 1996, 107–132.

34 Vgl. Claus ARNOLD, Frauen und »Modernisten«. Ein Kreis um Augusta von Eichthal, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998, 241–266.

35 »Am Mark des deutschen Volkes haben sich die Blutsauger festgebissen, die von selber nicht weichen werden. Das Mittelalter hat von Zeit zu Zeit [...] alle fünfzig Jahre einmal alles, was an Juden innerhalb eines Gemeinwesens hauste, totgeschlagen oder ins Wasser geworfen. Wir verstehen heute diese nüchterne Praxis, die wir solange als Gipfel der Barbarei anzusehen gewöhnt waren, in einem Zeitalter, das sich mit seinem Humanitätskult immer zu brüsten pflegte und doch tollste Inhumanität erzeugte. – Im allgemeinen steckt noch viel Kraft und Gesundheit im Volke [...] Es braucht heute nur ein Führer aufzustehen, der das Zeug dazu hat und weiß, was er will, und er wird das Volk mit sich reißen«; Sauer an Sophie Gräfin Waldburg-Syrgenstein, 21. Dezember 1919. Nachlass Sophie Waldburg Syrgenstein, Fürstlich Waldburg-Zeil'sches Gesamtarchiv, Schloß Zeil bei Leutkirch.

36 Sauer, Tagebuch 8. April 1933. NLS C 67–32, S. 48.

37 Sauer, Tagebuch 31. März 1933. NLS C 67–32, S. 43. Sauer setzte sich telefonisch auch mit seinem Heidelberger Rektorskollegen Willy Andreas in Verbindung, der aber »die Sache harmlos« ansah; ebd.

38 Sauer, Tagebuch 10. November 1938. NLS C 67–36, S. 50f.: [Brandstiftung und Sprengung der Synagoge in Freiburg]: »Man hörte dann auch, daß überall, wo Juden saßen, die Geschäfte gesprengt und ausgeraubt, die Synagoge zerstört und die männlichen Juden gewaltsam weggeführt worden seien. Heute im 20. Jahrhundert! Das deutsche Volk, oder die es mißleiten, ist für alle

auch Anlaufstelle für verzweifelte Verfolgte war, blieb es dann doch vor allem bei einer eigentümlichen Resignation und dem Rückzug in die »positive Arbeit« angesichts der Brutalität des Regimes. Diese Passivität war aber nicht das Ergebnis der Gleichgültigkeit aufgrund einer tiefsitzenden ultramontan-antisemitischen Mentalität, sondern in seinem Falle die *analoge* Anwendung einer Verhaltensweise, die er auf dem wissenschaftlichen Gebiet schon ab 1907 gegenüber den subjektiv ähnlich unabänderlichen antimodernistischen Maßnahmen der kirchlichen Autorität eingeschlagen hatte.

Das Beispiel Sauer reicht natürlich bei weitem nicht aus, um die Synthese Blaschkes ins Wanken zu bringen. Noch weniger kann es die insgesamt düstere Bilanz der Haltung des deutschen Katholizismus angesichts der Judenverfolgung aufhellen. Es mag aber darauf hinweisen, daß die Dinge mit dem »ultramontanen« deutschen Katholizismus und der Wirkung seiner antisemitischen Mentalität nicht so einfach liegen. Blaschkes Forschungsleistung verdient Respekt. Dem Katholiken flößt sie Trauer und Scham ein. Der Katholizismus-Forscher sollte dennoch die Augen offenhalten und den Mut zur Differenzierung behalten.

Mut zur Differenzierung behalten. In frühen Abhandlungen öffnet dem Leser ein zentraler Paragraph ein „Merkmalsschema“, das vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart reicht und den gesamten wissenschaftlichen Raum umfasst. Das Akte der Mittelbildung (insbesondere nicht nur auf den engeren Bereich der christlichen Kunst beschränkt; es findet sich sogar auf einer Schwaben Denkmale vom 19. Jahrhundert (Abb. 7).

Zukunft geschändet und entehrt. Ein wahrer Dies ater! «

Buchbesprechungen

1. Gesamtdarstellungen

Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, hg. v. DIETER GROSS u. WOLFGANG URBAN. Ostfildern: Schwabenverlag 1997. 392 S., 142 Abb. Geb. DM 48,-.

Der Band, den *Dieter Groß* und *Wolfgang Urban* im Martinsjahr 1997 dem Patron der Diözese Rottenburg-Stuttgart gewidmet haben, gehört zu den Büchern, die den Leser bereits beim ersten Durchblättern fesseln. Vom Verlag sorgfältig gestaltet, besticht er durch seine reiche Ausstattung. Die Fülle der hervorragend reproduzierten Abbildungen öffnet dem Leser ein breites Panorama der Martinsikonographie, das vom frühen Mittelalter bis in die Gegenwart reicht und den gesamten westeuropäischen Raum umfaßt: Das Motiv der Mantelteilung (Mantelspende) blieb nicht nur auf den engeren Bereich der christlichen Kunst beschränkt, es findet sich sogar auf einer Schweizer Banknote unseres Jahrhunderts (Abb. 7).

Die Bedeutung der Martinsverehrung in ganz verschiedenen inhaltlichen, regionalen und zeitlichen Zusammenhängen wird somit bereits durch den Bildteil eindrücklich belegt. Doch es wäre schade, wenn man dieses Buch nur als »Betrachter« und nicht auch als »Leser« zur Hand nehmen würde. Denn was in der Bildauswahl angelegt ist, wird durch die Texte der elf Autoren ausgeführt. Grundsätzliche Ausführungen (z.B. *Karl Suso Frank*, *Wolfgang Urban*), stehen neben Beiträgen, die den Spuren der Martinsverehrung im regionalen Kontext nachgehen (*Otto Beck*, *Norbert Kruse*, *Dieter Manz*). *Dieter Groß* beschäftigt sich mit dem wichtigen Thema »Martin als Patron der Diözese Rottenburg-Stuttgart«, *Werner Mezger* zeigt, wie sich die Verehrung des hl. Martin im Brauchtum niederschlug. An dieser Stelle ist auf die einzelnen Beiträge nicht näher einzugehen; sie sind bereits – insofern sie sich mit historischen Aspekten beschäftigen – in der Einleitung zu diesem Band eingehend gewürdigt worden.

Die Verehrung des hl. Martin wird jedoch nicht nur als historisches Phänomen gewürdigt. *Bischof Dr. Walter Kasper* charakterisiert einleitend den Diözesanpatron als »Leitfigur aus Europas Vergangenheit«, deren Aktualität darin begründet ist, daß »sie an den Tag legt, daß wahrhaft menschliche Kultur nur eine Kultur des Miteinander und des Füreinander [...] sein kann«. *Franz-Josef Scholz* und *Annette Schleinzer* greifen diese Überlegungen in ihren Beiträgen auf. Die Texte, die *Werner Groß* in einem abschließenden Beitrag »Der unvergleiche Heilige. Beiträge zu einer Martin-Anthologie«, zusammengestellt hat, laden zum Weiterdenken ein, Anstöße zur einer »lebendigen« Heiligenverehrung.

Die beiden Herausgeber haben zusammen mit dem Verlag ein Werk vorgelegt, dem man nur wünschen kann, daß es eine Art »Hausbuch« wird, ein Geschenkband im besten Sinn des Wortes.

Wolfgang Zimmermann

Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, hg. v. FRIEDHELM JÜRGENSMEIER. Teil 2: GÜNTER CHRIST/GEORG MAY: Erzstift und Erzbistum Mainz. Territoriale und kirchliche Strukturen (Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 6,2). Würzburg: Echter 1997. 645 S. Geb. DM 98,-.

Der Band erscheint als erster des auf drei Teile konzipierten Gesamtwerkes. Dieses wird vom Herausgeber in seinem Vorwort auch als »Geschichte des Erzbistums und Bistums Mainz« bezeichnet. Neben den beiden vorliegenden Beiträgen, die sich durch ihr Gewicht zu einem eigenen Band ausgewachsen hätten, sollen die übrigen die chronologische Darstellung, aber auch den Abschnitt über Klöster und Stifte enthalten. Eine solche Gesamtdarstellung fehlte bisher. Demnach deutet

der Titel »Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte« nicht, wie man vielleicht vermuten könnte, auf einen nicht in erster Linie bistumsgeschichtlichen Ansatz hin.

Der Beitrag von *Günther Christ*, »Erzstift und Territorium Mainz«, nimmt den bei weitem größeren Anteil ein (S. 15–444). Wie Jürgensmeier hervorhebt, ist er als erste umfassende Behandlung des Themas nach Manfred Stimming, *Die Entstehung des weltlichen Territoriums des Erzbistums Mainz* (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 3), Darmstadt 1915, über den er zudem weit hinausgehe, von besonderer Bedeutung (leider ist ausgerechnet das oft als Kurztitel zitierte Buch Stimmings im Gesamtliteraturverzeichnis des Bandes, das alle mehrfach angeführten Titel enthalten soll, durch ein Versehen ausgefallen). Dem Handbuchcharakter entsprechend, stützt sich der Autor vor allem auf Sekundärliteratur einschließlich eigener Forschungen – eine besonders gute Grundlage gaben, wo vorhanden, z.B. die Kreisbeschreibungen der Abteilungen Landesbeschreibung der Staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg ab; eine Verwertung des Werkes »Die deutschen Königspfalzen« wäre bei der Behandlung zahlreicher Orte wohl nützlich gewesen –, daneben aber auch auf Quelleneditionen und – für die Neuzeit – auf archivalische Quellen (etwa die Mainzer Jurisdiktionalbücher im Staatsarchiv Würzburg).

§ 1 behandelt »Regierung und Verwaltung«. Die Zentralinstanzen, insbesondere der Neuzeit, wohl weil es im Mittelalter zu stärkeren Überschneidungen mit den im Beitrag von May dargestellten geistlichen Amtsträgern gekommen wäre, werden systematisch abgehandelt, mit chronologischen Exkursen zur schwedischen Herrschaft (§ 1 A 6; hier nicht nur auf die Zentralbehörden bezogen) und zum Herrschaftssystem am Ende des Kurstaates (§ 1 A 7; anhand des Hof- und Staatskalenders). Zuletzt wird auf die zeitweilig außerhalb von Mainz eingerichteten Residenzen eingegangen.

Die Territorialinstanzen bezeichnen die spezifischen Grundstrukturen der regionalen Verwaltung des Erzstifts. Den Vizedomen u.ä. folgen hierarchisch Ämter und Oberämter, die Kameralverwaltung und die – räumlich oft abweichenden – Centen als Hochgerichtsbezirke in den südlichen mainzischen Herrschaftsgebieten. Die Aufführung des Domkapitels, das man eher der Zentrale zugeordnet hätte (seine Bedeutung als regionaler Herrschaftsträger erscheint ohnehin später), an dieser Stelle erstaunt etwas. Ein notwendiges chronologisches Kapitel stellt § 1 B 5 mit der einheitlichere Amtsbezirke anstrebenden Reform am Ende des 18. Jahrhunderts dar. Besonders Interesse darf § 1 B 6, »Die Erfassung des Landes«, mit Landesaufnahmen in Lagerbüchern, Jurisdiktionalbüchern, Karten u.ä. in der frühen Neuzeit, exemplarisch für das Vizedomamt Aschaffenburg, Amt Lohr und Oberamt Amorbach, erwarten. Auch die Landstände (§ 1 B 9), die es nur in wenigen Gebieten gab, stellen daher nur einen territorialen Faktor dar.

Beim Hauptteil (§§ 2–14) mit der Entwicklung des weit ausgedehnten, teilweise zersplitterten und sehr unterschiedlich strukturierten Erzstifts handelt es sich um klassische Territorialgeschichte. Die Kapitel beziehen sich auf größere geographische Räume, vom Main-Spessart-Raum bis Thüringen, sowie die Herrschaftsbezirke des Domkapitels und sind, soweit das möglich ist, gemäß den Ämterstrukturen am Ende des Reiches oder vor der Verwaltungsreform am Ende des 18. Jahrhunderts untergliedert. Die Unterkapitel enthalten jeweils territoriale Längsschnitte; Schwerpunkte sind Ursprung, Erwerb, Verdichtung bzw. die fortbestehende Überschneidung von Herrschaftsrechten sowie (in eigenen Unterkapiteln) die Entwicklung der Verwaltungsorganisation im Detail. Eine ungeheure Fülle von Einzelangaben vereint sich zu einer nahezu vollständig scheinenden Darstellung, die ihren Hauptwert als unentbehrliches Nachschlagewerk besitzen wird. Dabei werden, wo es nötig scheint, auch Überblicke über die Entwicklung von Vorgängerterritorien gegeben, so der Grafen von Rieneck und von Hanau im Spessart und der Edelfreien von Dürn (S. 88f.; 92f.; 147f.; vgl. auch z.B. § 5.1: Der Kampf um das Lorschener Erbe). Daß die Schaffung eines geschlossenen Territoriums scheiterte, erklärt Christ plausibel vor allem mit der Überforderung der Erzbischöfe, an allen Fronten zugleich Expansionspolitik zu betreiben, und den wiederholten Bischofsschismen.

Einige wenig bedeutende Einzelbemerkungen seien gemacht: Die Grafen von Rieneck waren wohl »burcgravii« statt »burcgravi« der Stadt Mainz (S. 88). Im Schöpfer Grund besaßen die Rosenberger, nicht Rosenbacher Herrschaftsrechte (S. 166). »Sieberhausen« (S. 358) ist verschrieben für »Silberhausen«, »Großen-Burschla« (S. 359; sonst korrekt) ist Großburschla. »Heyerrode« (S. 367) ist Haynrode (nö. Worbis) und wird im Index zudem mit »Heyerode« (sw. Mühlhausen) zusammengefaßt. Die Angabe über die Klage eines Erzbischofs Siegfried, die Erfurter Bürger hätten

seine Rechte stark geschmälert (S. 398), gehört statt ins Jahr 1203 ins Jahr 1233, wie man u.a. aus der Schrift der bisher falsch datierten Urkunde (Bistumsarchiv Erfurt, Erfurt, St. Marien, Stift, Urk. I 10) zweifelsfrei erkennen kann, und bezieht sich daher auf Siegfried III. (vgl. z.B. in Zukunft die Dissertation von Hartmut Korn über das Urkundenwesen unter Erzbischof Siegfried II. [1200–1230], die postum von Hermann-Joseph Busley herausgegeben werden wird). Störend wirkt der ständige Verstoß gegen die Zeichensetzungsregel, kein Komma bei genauen Bestimmungen zwischen Artikel und Substantiv zu setzen.

Der Beitrag von *Georg May*, Geistliche Ämter und kirchliche Strukturen (S. 445–592), behandelt ausgehend vom Erzbischof in seinen differenzierten Funktionen die verschiedenen zentralen und regionalen sowie lokalen geistlichen Amtsträger und Institutionen, z.T. hierarchisch von oben nach unten, z.T. in der Reihenfolge der Entstehung: Bischof bzw. Erzbischof, Metropolit, Primat und Vikariat, das Synodalleben, Domkapitel (vor allem seine innere Verfassung), Chorbischöfe, Archidiakon älterer Ordnung und Archidiakone jüngerer Ordnung, Weihbischöfe, geistliche Richter, Generalvikar, Kommissare – für Mainz wegen der besonderen Ausdehnung der Diözese charakteristisch –, Archipresbyter (= Landdekane), Pfarreien. Dies alles bezieht sich im wesentlichen auf das Mittelalter, die neuzeitliche Entwicklung wird zum Abschluß in nur einem Paragraphen zusammengefaßt; dies ist durch die massiven Einbußen an Wirkungsmöglichkeiten durch die Reformation in weiten Teilen des Diözesangebietes und in der Folge die starken Veränderungen nach dem Trienter Konzil gerechtfertigt. Mays sehr klare Darstellung mit exemplarischem Charakter beginnt anders als die Christs nicht im Mittelalter, sondern mit dem 4. Jahrhundert, verstärkt dann mit der Zeit Bonifatius'; er geht regelmäßig von einem Idealtyp aus, vor dessen Hintergrund er das Mainzer Beispiel schildert; während er die wichtigste Literatur den Kapiteln vorausschickt, arbeitet er im weiteren ganz nah an den Quellen.

Doppelungen gegenüber dem Beitrag von Christ gibt es nur wenige, etwa mit dem kurzen Abriss der Territorialgeschichte (S. 449f.) und dem Abschnitt über die Wahlkapitulationen des Domkapitels (S. 496 nach S. 67ff. zuvor).

Nur wenige Aussagen sind zu modifizieren: Erzbischöfe nannten sich nicht allgemein bis zur Übersendung des Palliums »electus« und erst dann »archiepiscopus« (S. 472, Anm. 105); der Elektentitel wird zumindest häufig nur bis zur Bischofsweihe geführt (vgl. etwa den Titel »minister« Kölner Erzbischöfe des 13. Jahrhunderts zwischen Weihe und Palliumempfang). Wenn May bereits zum 10. Jahrhundert von Inkorporationen spricht, so vertritt er damit eine ältere Ansicht, während z.B. Peter Landau (TRE, 16, 1987, 163–166) ihren Beginn nicht vor dem 13. Jahrhundert sieht. Das Kommissariat Heiligenstadt und das Geistliche Gericht Erfurt endeten nicht mit dem Untergang der Diözese (S. 588 bzw. 591), sondern bestanden bzw. bestehen als »Bischöfliches Geistliches Gericht Erfurt« bis 1995 bzw. als »Bischöfliches Geistliches Kommissariat Heiligenstadt« bis heute (!), wenn auch die Funktionen im 19. Jahrhundert und 1946 stark reduziert wurden.

Eine begleitende Karte (oder mehrere zu verschiedenen Zeitpunkten) zum Beitrag von Christ wäre wünschenswert gewesen, während zu May etwa die Karte der Archidiakonate etc. bei Friedhelm Jürgensmeier, Das Bistum Mainz, Frankfurt am Main 1988, heranzuziehen ist. Ein meist zuverlässiger Index schließt den Band ab.

Michael Matscha

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd. 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart, hg. v. LOUIS DUPRÉ und DON E. SALIERS. Würzburg: Echter 1997. 584 S., 26 s/w-Abb. Geb. DM 88,-.

»Einige Überraschungen« (S. 11) verheißt gleich im ersten Satz das Vorwort von *Josef Sudbrack* zum dritten und abschließenden Band der »Geschichte der Spiritualität«, dessen Originalausgabe 1989 in New York erschien (Bd 1: 1986, dt. 1993; Bd 2: 1987, dt. 1995). In drei Hauptteilen präsentiert sich eine »überschäumende Vielfalt christlicher Lebensentwürfe« (S. 11) katholischer, protestantischer/anglikanischer und orthodoxer Spiritualität, wiederum dargeboten überwiegend aus angloamerikanischer Perspektive (vgl. Autorenverzeichnis S. 10). Bereits die Einführung der beiden Herausgeber *Louis Dupré* (New Haven) und *Don E. Saliers* (Atlanta/Georgia) korrigiert die möglicherweise vorhandene Erwartung, hier auf das Zeitalter der »Säkularisation« und damit des spirituellen Verlustes zu stoßen: »Nur wenige spirituelle Autoren früherer Zeiten waren so

radikal theozentrisch wie diejenigen, die in diesem Band vorgestellt werden [...]. Zusammengekommen ergeben diese Bewegungen eine noch nicht dagewesene Explosion wahren spirituellen Lebens« (S. 13f.), mußte doch Spiritualität immer bewußter gewählt, kreativ in Worte gefaßt und zu einer Lebensform ausgestaltet werden. Daß auch die Entwürfe spirituellen Lebens in die Kontroversen der Moderne hineingezogen werden, andererseits nicht selten überraschende Auswege aus ihren Aporien aufweisen, stellt eines der faszinierendsten Ergebnisse dieses Bandes dar. »Die vielleicht überraschendste und in gewisser Weise paradoxeste Entwicklung ist [nach Don E. Saliers] der Einfluß der wiedergeborenen Orthodoxie auf die protestantische und katholische Spiritualität« (S. 24), indem »in ihr die Vision einer wahrhaft eschatologischen Orientierung für die gesamte Kirche und die Spiritualität aller Gläubigen wiederentdeckt und den Kirchen des Westens angeboten wird« (S. 25). Eines unter vielen Beispielen ist der prophetische Einsatz der Konvertitin Dorothy Day für eine gerechte Sozialpolitik in Amerika unter dem Einfluß ihrer russischen spirituellen Lehrmeister Dostojewski und Berdjajew (vgl. S. 187f.).

Teil 1: Römisch-katholische Schulen und Bewegungen (S. 27–235) beginnt – wie sollte es anders sein – mit Ignatius von Loyola; *John O'Malley* zeigt auf, daß die ignatianische Spiritualität der Begeisterung des Zeitalters für ein methodisches Vorgehen entgegenkam, in den folgenden Generationen diese Stärke jedoch auch anfällig machte für ganz unspirituelle Formalisierungen. Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts wird von *Michael J. Buckley* anhand ihrer drei prägenden Repräsentanten Franz von Sales, Pierre de Bérulle und Louis Lallemant lebendig. Für Spanien im 16. Jahrhundert steht der Karmel im Vordergrund (*Kieran Kavanaugh*). *Keith P. Luria* arbeitet in einem Beitrag über »Gegenreformation und Volksfrömmigkeit« heraus, daß im Zuge der Reform der Katholizismus »seinen traditionellen pluralistischen Charakter« (S. 117) verlor und zu einer gewissen kontrollierten Vereinheitlichung geführt wurde. Zur Ehrenrettung von Jansenismus und Quietismus entwickelt *Louis Dupré* die These, »daß beide Bewegungen der katholischen Tradition mehr treu bleiben als sie von ihr abweichen« (S. 145). Der Versuch einer Zusammenschau zum Thema »Neuere katholische Spiritualität: Einheit in Vielfalt« von *David Tracy* knüpft an große Gestalten der Theologiegeschichte an (J.H. Newman, F. von Hügel, K. Rahner, B. Lonergan, P. Teilhard de Chardin, H.U. v. Balthasar) und widerlegt so in überraschender Weise die Klage über eine strikte Scheidung von Theologie und Mystik; Tracy macht vielmehr deutlich, wie die spirituellen Probleme der Moderne mit ihren philosophischen und theologischen Schlüsselfragen zusammenhängen: »Philosophisch gesehen, dürfen unsere christlichen Alternativen nicht dem Individualismus zum Opfer fallen, der dem modernen Bild vom rein autonomen Selbst innewohnt; und nicht dem ›Tod des Subjekts‹ in einem großen Teil postmodernen Denkens; auch nicht dem vergeblichen Versuch mancher neokonservativer Denker, sich auf ein vormodernes Verständnis von einem Selbst-in-Gemeinschaft (>self-in-community<) hinzubewegen« (S. 185).

Eine Perle innerhalb des Bandes ist der sprachphilosophische Beitrag von *David S. Pacini* über »Das Lesen der Hl. Schrift: Der theologische Ort moderner Spiritualität«, auch wenn er »von den amerikanischen Herausgebern als so schwierig eingeschätzt« worden ist, »daß er unter dem Stichwort ›Exkurs‹ eingefügt wurde« (S. 233): Die protestantische Identifikation des »Textes« der Heiligen Schrift mit dem geschriebenen Wort brachte den »Gott-Autor« zum Verschwinden und nötigte den menschlichen Leser zu vielfältigen Strategien des Umgangs mit dieser Ermächtigung seiner Ohnmacht.

Teil 2 bringt die *Nachreformatische protestantische und anglikanische Spiritualität* in nicht selten bekenntnishaften Zeugnissen zur Geltung (S. 237–436). *Eric Lund* zeichnet den Weg der lutherischen und reformierten Spiritualität vom späten 16. Jahrhundert bis zum Pietismus des späten 17. Jahrhunderts nach; sein Beitrag wird durch *Albert C. Outler* in die Zeit der Aufklärung hinein weitergeführt. Die anglikanische Spiritualität in ihrer liturgischen Prägung wird von *Gordon S. Wakefield* bis ins 20. Jahrhundert hinein dargestellt. Die folgenden Beiträge über puritanische Spiritualität, Baptisten, Quäker und Methodisten in England und Amerika (von *Richard C. Lovelace*; *Glenn Hinson*; *Charles Hambrick-Stowe*; *David Trickett*) ergänzen sich gegenseitig und geben eine lebendige Einführung in spirituelle Welten, die häufig außerhalb ihrer eigenen Kreise weniger vertraut sind. In ihrem Nonkonformismus verkörpern sie das dynamische Element protestantischer Spiritualität gegen alle Tendenzen zur Verfestigung geistentleerter Formen. Heute eröffnet sich selbstkritisch eine ökumenische Perspektive: »Ihr Individualismus und Voluntarismus hat [...] oft zu selbstbezogenem Autonomismus statt zu Theonomismus, der Herrschaft Gottes,

geführt. Eine Aufarbeitung der Geschichte der Baptisten und Quäker würde diesen Befund auf für sie unangenehme Weise stützen. Es müßte einen Ausgleich zwischen den beiden Extremen geben, wie derjenige, auf den sich die römisch-katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanum zubewegt hat« (S. 359). Nicht zu unterschätzen sind auch die politischen Auswirkungen der Spiritualität: »Die Erfahrung des christlichen Glaubens machte die Menschen nicht nur zu Individuen, Heiligen und Kirchenmitgliedern, sondern auch zu Neu-Engländern. Dieser Vorgang war eine Abwehrreaktion gegen Säkularisierung und zunehmende Differenzierung der Gesellschaft und führte die großen Ereignisse des 18. Jahrhunderts, die Große Erweckungsbewegung und die Amerikanische Revolution, mit herauf« (S. 377). Eine solche gesellschaftliche Auswirkung von Spiritualität zeigt nicht zuletzt der Bericht über »Die Spiritualität der afro-amerikanischen Traditionen« von *Theophus H. Smith*, der sich auf »schwarze« Spiritualität in Nordamerika beschränkt und sie in ihrer Wechselwirkung mit euro-amerikanischer Spiritualität darstellt.

Teil 3, über *Orthodoxe Spiritualität* (S. 437–496) fällt verhältnismäßig schmal aus und läßt ahnen, wie viel an Forschungsarbeit noch zu leisten ist, um den im Vorwort beschriebenen Einfluß der Orthodoxie auf das Leben der Kirche nicht nur für die Vergangenheit aufzuarbeiten, sondern für die Zukunft freizusetzen. *Philip Sherrard* zeichnet den Vorgang der »Wiedergeburt der hesychastischen Spiritualität« nach, der insbesondere mit der »Philokalie« möglich wurde, einer Textsammlung spiritueller Meister des 5. bis 15. Jahrhunderts, zusammengestellt auf dem Berge Athos und 1782 erstmals in Venedig veröffentlicht. Exemplarisch wird der Einfluß westlicher Spiritualität auf die Orthodoxie des 18. Jahrhunderts geschildert anhand des hl. Tichon von Zadonsk (1724–1783; *Elisabeth Behr-Sigel*) und des hl. Nikodemus vom Heiligen Berg (1748–1809; *Boris Bobrinskoy*). *Sergei Hackel* stellt unter dem bezeichnenden Titel »Mühsal und Sieg« die »spirituelle Tradition im modernen Rußland« dar. Abschließend versucht *John Meyendorff* in seinem kurzen Beitrag über »Theosis« Verständnis zu wecken für die darin enthaltene anthropologische Verheißung, daß der Mensch »seine letzte Bestimmung in der Gemeinschaft mit Gott, d.h. in der theosis oder Gottwerdung« findet (S. 491). Als *Teil 4: Wege im 20. Jahrhundert* (S. 497–563) sind drei Beiträge über die Pfingstbewegung (*Steven J. Land*), christliche feministische Spiritualität (im Rahmen der USA; *Sally B. Purvis*) sowie abschließend über »Christliche Spiritualität in einem ökumenischen Zeitalter« (*Don E. Saliers*) angefügt, die Grunddimensionen des gesamten Werkes nochmals ausdrücklich thematisieren.

Der Tonfall des Buches ist optimistisch, aber nicht euphorisch; ökumenisch hoffnungsvoll, aber nüchtern: »Es bleibt eine offene Frage, ob ein wahrer Austausch der westlichen und östlichen christlichen Traditionen möglich ist bei gleichzeitiger Beachtung der tiefgehenden kulturellen Unterschiede in der Vermittlung der Selbsthingabe Gottes. In der verbleibenden Lebenszeit der Autoren dieses Bandes werden wir sicher weitere Entwicklungen erleben, aber vielleicht keine kirchliche Lösung dieser Frage noch vor dem Eschaton selbst« (S. 25). Sicherlich werden sich bei der Lektüre je nach dem persönlichen Interesse nur zu leicht Wünsche nach Ergänzungen und anderen Akzentsetzungen in der Themenauswahl regen – wie sollte es bei einem so kühnen Unternehmen anders sein? Doch überwiegt die Dankbarkeit für die anregende Auswahl der vorhandenen Beiträge und ihren »christlichen Optimismus«, »der im europäischen Gespräch [...] selten geworden ist« (S. 12).

Barbara Hallensleben

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. BENEDIKT KRANEMANN u. KLEMENS RICHTER (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 48). Altenberge: Oros 1997. 397 S. Kart. DM 76,-.

Das Bistum Münster gehört zu den Kirchensprengeln, die auch nach den teilweise zentralistischen Vorschriften des Konzils von Trient (1545–1563) lange Zeit beachtliches liturgisches Eigenleben pflegten. Vor diesem Hintergrund fand 1996 in der Akademie erstgenannter Diözese ein Symposium statt, das unter dem Thema des hier angezeigten Buches stand, und der Erforschung maßgeblicher Sachverhalte diente. Obwohl im vorliegenden Band nicht alle Referate wiedergegeben sind, und von den übrigen Beiträgen leider sogar die Titel fehlen, ist aus dem vorhandenen Material doch noch die erstrebte Themenbreite ersichtlich. So begegnen wir Studien zu münsterschen Missalien, Ritualien sowie Gesangbüchern samt Ausführungen über entsprechende Handschriften und

Drucke einschließlich Buchkunst. Außerdem findet man interessante Aspekte, die in Münster zu Übernahme des »Tridentinisch-römischen Ritus« beitrugen, ferner Aufrisse damaliger sozialer bzw. gesellschaftlicher Faktoren und Daten zum Gottesdienst in jüngerer Zeit. Im Anhang werden einige ältere Forschungen zur Bistumsliturgie, die schwierig greifbar sind, (anastatisch) wiedergegeben.

Für den südwestdeutschen Raum kann das Werk zunächst anregend sein, das gottesdienstliche Eigengut der einheimischen Kirchensprengel, mit seinen zum Teil weit zurückreichenden wertvollen Traditionen (z.B. Konstanz), gemäß heutigen erweiterten wissenschaftlichen Anforderungen zu untersuchen. Daneben ergäbe sich natürlich zusätzlicher Gewinn, wenn aus entsprechenden Teilergebnissen ein ähnlicher Sammelband entstünde.

Hermann Reifenberg

KARL BOSL: Vorträge zur Geschichte Europas, Deutschlands und Bayerns, hg. v. ERIKA BOSL. Band 1: Europa vom 11. Jahrhundert bis Johannes Paul II. Stuttgart: Anton Hiersemann 1998. XII, 396 S. Geb.

Karl Bosl ist nicht nur ein Forscher von erstaunlicher Schaffenskraft gewesen, wie ein Blick auf die 1996 vom Haus der Bayerischen Geschichte vorgelegte Bibliographie zeigt. Er war ebenso auch ein gesuchter Vortragsredner. Nicht alle seine Vorträge waren bis jetzt im Druck veröffentlicht worden. Der vorliegende, von Erika Bosl, der Tochter des am 18.1.1993 Verstorbenen, herausgegebene Band eröffnet eine auf drei Bände angelegte Reihe unveröffentlichter Vorträge. Band 1 vereinigt 26 Texte (dazu ein kurzes Selbstporträt) aus den Jahren 1960 bis 1991, mit dem Schwerpunkt auf den 80er Jahren. Eingeleitet wird die Vortragssammlung durch eine Würdigung des Tokyoter Historikers Tatsuru Miyake. Die Vorträge wurden vor den unterschiedlichsten Auditorien des In- und Auslandes gehalten; das Spektrum reicht von wissenschaftlichen Gremien über Katholische Akademien, Historische Vereine, Wirtschaftsverbände bis zu studentischen Verbindungen. Gemeinsam ist allen, daß es dem Autor darum ging, seine Sicht historischer Phänomene auch einem breiteren Publikum nahezubringen.

Der Band wird mit einer umfänglichen Betrachtung über »Reichskirche und Volksfrömmigkeit im Mittelalter« eingeleitet. Diese vermittelt, weit über die im Titel angesprochene Themenstellung hinausgehend, ein faktengesättigtes Panorama der kirchlichen, politischen, geistigen, mentalen und gesellschaftlichen Entwicklung von der Karolingerzeit bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts. Deutsches Königtum und Papsttum, Reichsepiskopat und Laienelement in ihrer jeweiligen Wechselwirkung bilden das Grundmuster dieses Ganges durch mehr als ein halbes Jahrtausend Geschichte. Schon hier wird eines der Leitmotive der Geschichtsdeutung des Autors deutlich: aufzuzeigen, wie seit dem 11. Jahrhundert archaische Strukturen aufgebrochen werden, eine neue Dynamik sich auf den verschiedensten Gebieten entfaltet. Dies gilt einmal für das deutsche Königtum, dessen quasi-sakraler Charakter vom Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts in Frage gestellt und das schließlich seiner Sonderstellung entkleidet wurde. Es ist zugleich der Beginn eines spannungsvollen Verhältnisses von Papsttum und oberster Reichsgewalt. Auf der anderen Seite konnte sich das Papsttum aus dem Griff des Reiches befreien und zum Initiator und Träger einer durchgreifenden Kirchenreform werden, verbunden mit einem Selbstverständnis, das es weit über die Sphäre weltlicher Herrscher heraushob. Die Reichskirche schließlich, zum »politischen Zentralinstitut des Reiches« (S. 10) geworden, einerseits mit materiellen Ressourcen reich ausgestattet, andererseits jedoch von der Reichsgewalt zu vielfältigen Leistungen herangezogen, erwies sich als Nutznießer der Schwächung der königlichen Gewalt und vermochte ein beträchtliches Maß an Eigenständigkeit zu erlangen – dies allerdings um den Preis einer engen Verflechtung mit dem Adel und dessen spezifischen Interessen. Machtfülle des Papsttums, die Adelskirche, aber auch die zunehmende Verrechtlichung des Kirchensystems und eine von volkstümlicher Religiosität abgehobene Theologie riefen schließlich eine Gegenreaktion hervor, die sich in Form religiöser Laienbewegungen manifestierte, die auf der einen Seite in häretische Bewegungen einmündete, auf der anderen aber in Laiengemeinschaften ihre Form fand, schließlich zu einem guten Teil durch das Wirken der Bettelorden kanalisiert wurde.

Die hier bereits angesprochene Aufbruchsepoche zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert bildet einen der Themenschwerpunkte dieses Sammelbandes. Nicht weniger als sechs weitere Beiträge

befassen sich mit dieser Problematik: »Die Ketzerbewegungen des Mittelalters«, »Arbeit und Frömmigkeit, Frauenemanzipation und Häresie in Süddeutschland, der Schweiz und Oberitalien vom 11. bis 13. Jahrhundert«, »Die Armen am Rande der Gesellschaft des 11. und 12. Jahrhunderts«, ferner »Saint Francis and the Twelfth Century Church and Society«, »Saint Francis and the Twelfth Century Social and Religious Movements« und »Pietà laicale e movimenti religiosi nei secoli XII e XIII«. Vor allem die Mehrdimensionalität der Aufbruchphänomene – geistig, religiös, gesellschaftlich – wird, jeweils mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, in eindrucksvoller Weise herausgearbeitet. So wird gezeigt, wie einerseits eine weit verbreitete häretische Bewegung selbst Klöster, Chorherren- und Damenstifte unterwanderte und sich in einer, nicht zum wenigsten auch von Frauen mitgetragenen, Wanderpredigerbewegung manifestierte, wie auf der anderen Seite aber die Bettelorden – Franz von Assisi im Einvernehmen mit Papst Innozenz III. – durch das Eingehen auf die religiösen Bedürfnisse der aufstrebenden Schichten diese Dynamik weitgehend aufzufangen und in kirchliche Kanäle zu lenken vermochten. Als besonderes Anliegen tritt immer wieder die enge Verbindung religions-, mentalitäts- und gesellschaftsgeschichtlicher Betrachtungsweisen hervor, wie dies etwa am Beispiel der »pauperes«, der herrschaftsunfähigen und daher schutz- und schirmbedürftigen Schichten mit deren, um die Pole von »Armut« und »Arbeit« zentriertem, neuem unfeudalem Ethos demonstriert wird. Aktuellem Interesse dürfte angesichts der bevorstehenden Milleniumswende der Beitrag »Die weltgeschichtliche Situation um das Jahr 1000 n.Chr.« begegnen. Anhand eines breitgefächerten Tableaus wird vorgeführt, daß die Jahrtausendwende alles andere als einen abrupten Bruch markierte, die Wandlungsprozesse (früher in Italien und Frankreich, später erst in Mitteleuropa) sich als vielgestaltiges Mosaik von Veränderungen auf den verschiedensten Feldern darstellten – ein Paradigma auch für den Übergang in das dritte Jahrtausend?

Ausgehend von Karl Bosls Ansatz einer »historischen Anthropologie« (S. 137) werden auch die Bereiche von Literatur und bildender Kunst in den Blick genommen und in die Gesamtschau integriert. »Hof, Hofgesellschaft und höfische Kultur im 12. Jahrhundert«, »Literatur und Kunst der mittelalterlichen Aufbruchzeit als Quellen der Gesellschafts- und Mentalitätsgeschichte« und »Walther von der Vogelweide und die Glaubenskrise des 12. Jahrhunderts« sind die Themenkreise, an denen aufgewiesen wird, wie mittelalterliche Literatur als »Spiegel der besonderen gesellschaftlich-politisch-kulturellen Bedingungen ihrer Zeit« (S. 111) begriffen werden kann, wie auch die Laienfrömmigkeit der Zeit, nicht zuletzt in ihren häretischen Ausprägungen, in der Literatur ihre Spuren hinterlassen hat. Eine Parallele aus der bildenden Kunst bietet der Wandel der Christusdarstellung vom thronenden Gottkönig zum »nackten Christus auf dem nackten Kreuzesholz« (S. 147).

Gleichsam die Brücke zu dem, was man als »Neuzeit« zu bezeichnen pflegt, bildet die Untersuchung »Der politisch-utopische Rigorismus und die Unberechenbarkeit der Macht bei Macchiavelli«, dessen politisches und ideologisches Umfeld analysiert wird und dessen »anthropologischer Pessimismus« (S. 221) ihn als eine Gestalt an der Wende zur Moderne ausweist.

Wenn auch Karl Bosl vor allem mit seiner gesellschaftsgeschichtlichen Sichtweise des Mittelalters ein bedeutendes Stück Wissenschaftsgeschichte geschrieben hat, hat er sich dennoch auch als Wissenschaftler den Herausforderungen der Gegenwart gestellt, galt sein Engagement in Lehre und Forschung doch auch Fragestellungen des 19. und 20. Jahrhunderts. So werden, unter dem Leitmotiv eines »zweiten Aufbruchs Europas« (S. 233), in »Der konstitutionelle, der nationale und der soziale Gedanke im 19. Jahrhundert« die hauptsächlichen Faktoren thematisiert, welche die Entwicklung seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert bestimmt haben: die schon vom Absolutismus eingeleitete Nivellierung des Untertanenverbandes, die Frühindustrialisierung, die Säkularisierung, der Konstitutionalismus, das Entstehen eines neuen sozialen und nationalstaatlichen Bewußtseins. »Die andere Seite. Der französische Aspekt einer deutsch-französischen Geschichte« läßt die vielfältigen Wechselwirkungen zwischen Deutschland und Frankreich, von der Spätantike bis in die Jahre nach dem 2. Weltkrieg, Revue passieren, dies mit besonderer Betonung des gemeinsamen historischen Wurzelgrundes und der von Frankreich ausgehenden Befruchtung. Mit der, von der Wahl Johannes Pauls II. zum Papst initiierten, Betrachtung »Ein polnischer Papst. Appelle an deutsche Katholiken«, wird der polnische Pontifex in die Tradition der großen, der »Freiheit der Kirche« verpflichteten Papstgestalten des Mittelalters gestellt – Gregors VII., Innozenz' III. und Bonifaz' VIII. –, zugleich aber auch als Symbol für die Öffnung der Europaidee nach Osten

gedeutet. »Der Widerstand im Dritten Reich und seine historischen Voraussetzungen« schließlich greift ein Thema der jüngsten deutschen Geschichte auf. Vielfach an bayerischen Verhältnissen exemplifiziert, wird das Phänomen des »Widerstandes« in seiner ganzen Breite ausgeleuchtet, vor allem auch in den weniger spektakulären Formen der »Resistenz«, den »Kleinformen« von Zivilcourage (S. 330), dem Nebeneinander von »Teilopposition« und »partieller Regimebewahrung« (S. 331), nicht zuletzt auch der gegen Indoktrination immunisierenden Beharrungskraft bäuerlicher Mentalität – einmündend in das Postulat einer »Gesellschaftsgeschichte des deutschen politischen Verhaltens von 1918 bis 1935« (S. 337).

Schließlich nahmen auch Zeitdiagnose und historische Selbstreflektion keinen geringen Platz im Denken Karl Bosls ein.

»Das Christentum als Grundstruktur von Gesellschaft und Kultur Europas« spürt den christlichen Wurzeln auch eines säkularisierten Europa nach und spannt dabei den Bogen von der Spätantike bis zur Gegenwart. In »Einheit und Vielfalt der europäischen Kultur« wird, anhand eines historischen Durchgangs, die Problematik der Idee eines geeinten Europa in seinen Wandlungen und Brüchen aufgezeigt. Die »Gedanken über die Deutschen und ihre Geschichte« heben noch einmal auf die Bedeutung der Aufbruchepochen des 11./14. und des 18. Jahrhunderts ab. Zu deren Verständnis als »menschlicher, gesellschaftlicher und individueller, wirtschaftlicher, herrschaftlicher Geamtvorgang« (S. 341) wird nachdrücklich für eine Max Weber-Rezeption, nicht aber eine Rankerenaissance plädiert. Ein brisantes Thema greifen schließlich die Gedanken über »Geschichte – Moral – Politik« auf. Was hier über das Verhältnis von historischem und politischem bzw. moralischem Urteil gesagt wird, wird in den Ohren manches auf »political correctness« eingeschworenen Zeitgenossen unorthodox klingen, ist jedoch überaus bedenkenswert und sollte dem Historiker Mahnung sein, sich über die Tragfähigkeit moralischer Urteile für die Erkenntnis historischer Phänomene Rechenschaft abzulegen.

Karl Bosl ist nicht allein ein Fachgelehrter mit innovativen Ideen gewesen; auch das Bildungssystem, das ihm sowohl in seinem gymnasialen wie auch universitären Sektor aus eigener Berufserfahrung vertraut war, hat ihn immer wieder beschäftigt. Die Betrachtungen »Vom Wandel der Bildungsvorstellungen. Zu neuen Zielen« sowie »Universität und Oberstufe der Höheren Schule« zeugen von ernster Besorgnis über bildungspolitische Zeittendenzen; vor allem das Gymnasium wird als der Ort einer ganzheitlichen, nicht auf die Bedürfnisse der modernen Arbeitswelt reduzierten Menschenbildung gesehen. Das hier ausgesprochene Postulat für eine den Bedingungen unserer Zeit gerechtwerdende Elite wird in »Eliten und Interessen« noch einmal explizit aufgenommen und dem seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts sich abzeichnenden »Orientierungsvakuum« (S. 273) entgegengesetzt. Diesem Kontext ist auch die in »Der katholische Verbindungsstudent in der modernen Gesellschaft und Kultur« vorgelegte Standortbestimmung des katholischen akademischen Nachwuchses einzuordnen.

Ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister rundet den Band ab, der geeignet ist, Karl Bosl gerade auch als wortmächtigen, engagierten Vermittler historischer Einsichten und daraus erwachsender Gegenwartserkenntnis in lebendiger Erinnerung zu halten.

Günter Christ

SAMUEL KRAUSS: *The Jewish-Christian Controversy from the earliest times to 1789*. Vol. I History, edited and revised by WILLIAM HORBURY (Texte und Studien zum Antiken Judentum, Bd. 56). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996. XIV, 310 S. Geb. DM 198,-.

Die jüdisch-christlichen Kontroversen in Spätantike, Mittelalter und Frühneuzeit haben inzwischen – nicht zuletzt in dem Bestreben, den jüdisch-christlichen Dialog ingangzubringen – große Aufmerksamkeit in der historischen Forschung erfahren. Die aktuelle Diskussion um das jüngste, im April 1998 publizierte Dokument der »Kommission zum katholisch-jüdischen Verhältnis« unter dem Titel »Wir erinnern uns – Überlegungen zur Schoah«, das ausdrücklich auf die negative Bilanz der zweitausend Jahre alten jüdisch-christlichen Beziehungen hinweist, beweist die Aktualität des Themas. Längst gehört es unter dem Eindruck dieser Debatte zum Gemeingut der Wissenschaft, daß es zum Verständnis dieser ambivalenten Beziehungsgeschichte nicht ausreicht, sich mit dem modernen Antisemitismus oder gar nur mit der Schoah zu beschäftigen; vielmehr muß man bis in die frühesten Wurzeln des Christentums zurückgehen, um tief verwurzelte und über

Generationen hinweg tradierte und schließlich dogmatisierte Stereotype identifizieren und als Hindernisse ausräumen zu können. Ein Beispiel einer solchen umfassenden Argumentation bildet etwa die von William Nicholls vorgelegte Monographie »Christian Antisemitism. A History of Hate« (London u.a. 1993).

Der vorliegenden Arbeit kommt insofern große Bedeutung zu, als sie von einem der letzten Vertreter der »Wissenschaft des Judentums« verfaßt worden ist. Samuel Krauss aus Ungarn, der u.a. in Gießen über ein Thema zu antiken Quellen des Judentums promovierte und schließlich Leiter des Rabbinischen Seminars in Wien wurde, hat in jahrelanger Arbeit die zu seinem Thema wichtigen Quellen zusammengetragen und die hierzu erschienene Forschungsliteratur vollständig ausgewertet. Die Arbeit konnte in ihrer ursprünglichen deutschen Fassung nicht mehr gedruckt werden, und auch das von ihm selbst noch in der Emigration ins Englische übersetzte und überarbeitete Manuskript, 1948 kurz vor seinem Tode fertiggestellt, fand keinen Verlag mehr. William Horbury hat sich des Textes angenommen, ihn ergänzt und mit weiteren, z.T. korrigierenden Anmerkungen versehen. Er hat in ihn freilich in keiner Weise eingegriffen, sondern seine Zusätze durchwegs in eckigen Klammern angefügt. So konnte die Authentizität des Krauss'schen Werkes erhalten bleiben, und es ist ihrerseits zu einem Dokument philologisch-rabbinischen Gelehrtenwissens geworden, das allein deswegen unbedingt die späte Veröffentlichung verdiente. In Kürze soll es durch einen zweiten Band vervollständigt werden, in dem die jüdischen antichristlichen Polemiken von der Talmudischen Zeit ab referiert und paraphrasiert werden sollen.

Wenn Raphael Loewe freilich in seinen einleitenden Worten meint, es läge damit sicherlich ein Standardwerk zum jüdisch-christlichen Religionsgespräch vor, von dem es unwahrscheinlich sei, daß es durch bessere Werke ersetzt werden könne, so erscheint dies doch etwas übertrieben. Längst liegen neuere Spezialuntersuchungen und Überblickswerke vor, durch die die einschlägigen Forschungen weitergetrieben wurden. Der Herausgeber mußte selbst in seinem Vorwort bekennen, daß der dritte, 1993 erschienene Band Heinz Schreckenbergs über »Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, 13. – 20. Jh.«, nicht mehr habe berücksichtigt werden können. Allein dieses dreibändige Werk hat die Quellenbasis gegenüber Samuel Krauss nochmals erweitert. Auch andere, einschlägige Werke der neueren Forschung vermißt man, wie Mark R. Cohens »Under Crescent & Cross. The Jews in the Middle Ages« (Princeton 1994), Norman Roths »Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict« (Leiden 1994) und Walter Pakters »Medieval Canon Law and the Jews« (Ebelsbach 1988). Merkwürdig ist auch, daß die zahlreichen, z.T. in englischer Sprache erschienenen Beiträge des Göttinger Mediävisten Friedrich Lotter, der in den letzten Jahren die Quellen des kanonischen Rechts im Hinblick auf die jüdisch-christlichen Beziehungen gründlich aufgearbeitet hat, nicht einmal im ergänzten Literaturverzeichnis erscheinen. Es kann also keine Rede davon sein, daß dem vorliegenden Band der Charakter eines Standardwerkes zukommen könnte. Man muß freilich auch sehen, daß Horbury diesen Anspruch selbst auch nicht erhoben hat. Ihm ging es nur um eine authentische Präsentation des Krauss'schen Opus, das er seinerseits nur soweit ergänzt hat, daß es seinen eigenständigen Charakter beibehalten konnte. Eine Umwertung der Krauss'schen Thesen unter dem Eindruck der neueren Literatur zum Antijudaismus des Christentums konnte nicht in Frage kommen.

Es bleibt dennoch ein sehr lesenswertes, durch die von J. S. Park angefertigten Personen- und Ortsregister sowie den wohl von dem Herausgeber selbst stammenden detaillierten Sachindex auch als Nachschlagewerk benutzbar gemachtes Kompendium. Auch wenn es vom jüdischen Standpunkt aus geschrieben ist, so vermeidet es doch jede Apologie; es macht ganz selbstverständlich auch darauf aufmerksam, daß es natürlich auch jüdische Polemiken gegen Christen gab, auch wenn das Judentum seit dem Mittelalter aus einer ständigen Verteidigungsstellung gegenüber der christlichen Kirche argumentieren mußte (S. 53). Gewiß gab es auch schon vor Entstehung des Christentums apologetische Äußerungen; doch erst durch dessen Konkurrenz sahen sich die talmudischen Gelehrten zu einer Präzisierung ihres Standpunktes genötigt, der im Laufe der Geschichte auch eine polemische Überhöhung erfahren konnte, wie etwa in Lipmann Mühlhausens »Nizzachon« (S. 112, 223ff.). Ausführlich behandelt Krauss zunächst die Anfänge der Auseinandersetzungen in der Spätantike. Der Leser wird recht systematisch anhand der – stets nachgewiesenen – Quellen über die Gegenstände der Kontroversen, über die Träger des jüdisch-christlichen Diskurses und schließlich über die öffentlichen Religionsdebatten informiert. In einem zweiten

Abschnitt seines Werks geht Krauss auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kontroverse ein. In einem nach Regionen gegliederten historischen Überblick verfolgt er die jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen von Spanien bis nach Byzanz. Die Debatten im römisch-deutschen Reich teilt er auf zwei Kapitel auf, von denen das eine sich mit den (namentlich humanistisch orientierten) Hebraisten und den Reformatoren beschäftigt, das andere der Spätzeit des 17. und dem 18. Jahrhundert gewidmet ist. Herausgenommen wurden die öffentlichen Religionsdisputationen, die Missionspredigten und die schriftlich fixierten Lehrsätze und dogmatischen Festlegungen. Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf die auf Initiative eines Konvertiten 1704 in Hannover auf Einladung des Kurfürsten zustandegekommene Religionsdisputation (S. 180ff.). Unter der geschickten Regie des hannoveranischen Kammeragenten Leffmann Behrends geriet sie unerwartet zu einem Erfolg für die jüdische Seite – ein Ergebnis, das für die ältere Zeit und insbesondere für das Mittelalter undenkbar gewesen wäre. So kann dieses Gespräch geradezu als Symbol eines Wandels angesehen werden, wenngleich man aus dem um die gleiche Zeit erschienenen antijüdischen Werk »Entdecktes Judentum [...]« Eisenmengers auch auf das Gegenteil schließen könnte.

Den für die historische Forschung vielleicht wertvollsten Teil beinhaltet das letzte Kapitel dieses Abschnitts, das die polemischen Texte samt den jüdischen Träger des jüdisch-christlichen Diskurses für die Zeit des Mittelalters benennt und beschreibt (»The Jewish Polemists of the Middle Ages«). In einem umfangreichen Katalog werden hier die verfügbaren Schriften soweit wie möglich nachgewiesen. Ergänzend sollte man hierzu die Nachweise bei Heinz Schreckenbergs zurate ziehen, der seinerseits von den antijüdischen Polemiken der christlichen Seite ausgeht, diese aber mit den jeweiligen Reaktionen der betroffenen Juden konfrontiert.

Wer ernsthaft an einer Weiterführung des gerade begonnenen jüdisch-christlichen Gesprächs interessiert ist, sollte die in vorliegendem Buch zusammengestellten Traditionen kennen. Die häufig propagierte Unbefangenheit im jüdisch-christlichen Dialog, die die Vergangenheit einfach negiert, unter gleichzeitiger Minimierung theologischer Inhalte, macht es sich zu einfach. Erst, wer den Ursachen und Verlaufsformen der Religionsdebatten früherer Jahrhunderte nachspürt, die dort enthaltenen Stereotype und Mißverständnisse aufdeckt, und von daher gesehen auch bereit ist, dogmatisierte Positionen zu überdenken und gegebenenfalls zu reformulieren, kann auf eine nachhaltige Wirkung des interreligiösen Dialogs hoffen. Das Buch von Krauss und Horbury hat hierzu wichtige Bausteine geliefert.

J. Friedrich Battenberg

HEINZ HÜRTE: Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Zeit. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 148 S. Kart. DM 19,80.

Das Jahr 1998 war das Jahr zahlreicher Jubiläen. Mit dem Gedenken an die Revolution von 1848 verband sich die Erinnerung an den ersten Deutschen Katholikentag, der sich im selben Jahr in Mainz versammelte. In seinem Buch bietet uns Heinz Hürten vier aus diesem Anlaß entstandene Essays. Der erste (»Die Zeit der Wende«) schildert die Veränderungen im gesellschaftlichen Standort der Katholiken in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wobei Hürten zurecht die zentrale Rolle des Kölner Ereignisses betont. Machen Wessenberg-Zitate deutlich, daß es unter den Katholiken auch nach 1837 unterschiedliche Positionen zu Kirche und Staat gab, so überraschen summarische Bemerkungen über die Fronten, zwischen die der deutsche Katholizismus geriet, oder die Katholiken, die »in der Gesellschaft ihrer Zeit einsam« wurden (S. 32). Tatsächlich entfernte sich eine strengkirchliche, ultramontane Richtung, der die Inspiration für das Mainzer Treffen vom Oktober 1848 zu danken ist, sowohl von staatskirchlichen als auch liberalen Denkmustern, die Gesamtheit der Katholiken, Klerus und Laien, aber begab sich noch lange nicht auf diesen Weg. Wohl aber diejenigen, die sich im Gefolge der Märzrevolution 1848 zu »(Pius-) Vereinen für religiöse Freiheit« zusammenschlossen. Hürten's zweiter Essay (»Das erste Treffen«) schildert überzeugend die divergenten Ziele der einzelnen Gründungen, die das Gespür für die Bedeutung eines gemeinsamen Vorgehens jedoch nicht zerstörten; das beim Kölner Domjubiläum vereinbarte Treffen der Vereine in Mainz wurde zum Erfolg. Hürten betont die entscheidende Rolle der Laien auf der Mainzer Versammlung. Die ablehnende Haltung zu Diözesansynoden dürfte sich aber kaum daraus ergeben haben, daß man sich als »Laienverein« und damit als nicht zuständig verstand, sahen doch die ultramontanen Inspiratoren des Mainzer Piusvereins um Domkapitular

Adam Franz Lennig in der Forderung nach Synoden ein Signum liberaler Kirchlichkeit. Daß Johann Baptist Hirscher gegen die Pius-Vereine Stellung bezog, kann daher nicht überraschen und hat auch nichts mit einer Fehleinschätzung der »Aktivität der Laien« zu tun, wie Hürten meint (S. 58). Hirscher wußte wohl, wer hinter dem Mainzer Treffen stand – auf ultramontaner Seite betrachtete man ihn als Feind. Eine ganz andere Beurteilung erfuhr Ketteler, damals Abgeordneter der Paulskirche, der die soziale Frage ins Gespräch brachte. Zu deren Lösung sah er allein die Kirche befähigt, staatlichem Bemühen brachte er wenig Achtung entgegen; so wundert es nicht, daß er wenige Monate später der bevorzugte Kandidat der Ultramontanen für die Mainzer Kathedra war. Da Hürten das Proprium der Mainzer Versammlung fast ausschließlich in einer neuen Rolle der Laien sieht, übergeht er diese kirchenpolitischen Implikationen. Für die Kräfte, die ein verändertes Verhältnis von Kirche und Staat anstrebten, war die Revolution des Jahres 1848 ein Erfolg. Die weiteren Treffen konnten sich daher anderen Themen zuwenden (dritter Essay: »Wandel und Wachstum«). Bildung und Caritas wurden zu zentralen Inhalten, bis die Römische Frage und der Kulturkampf die Debatten beherrschten und die enge Bindung an das Zentrum immer entschiedener betont wurde. Erst in den zwanziger Jahren kam es hier zu deutlichen Differenzierungen; ob sich daran wirklich ablesen läßt, daß der »deutsche Katholizismus« sich von der »Geschlossenheit früherer Jahre entfernt hatte« (S. 85) oder nicht vielmehr eine stets vorhandene Vielfalt unter den deutschen Katholiken auch auf Katholikentagen stärker präsent wurde, dies zu beantworten, setzt weitere Forschungen voraus, die bereit sind, das weit verbreitete Bild eines monolithischen Katholizismus zumindest einmal anzufragen. Daß auch schon früher nicht alle ein Herz und eine Seele waren, zeigen etwa die Reaktionen auf die Katholikentagsrede Joseph Bernharts 1910 in Augsburg (Dazu Joseph Bernhart, *Erinnerungen 1881–1930*, hg. v. Manfred Weitlauff, Weissenhorn 1992, 496–505). Nach einer durch die Herrschaft des Nationalsozialismus bedingten Unterbrechung konnte 1948 in Mainz der »Zentenar-Katholikentag« begangen werden. Hier und später wurden die Katholikentage zum deutlichen Zeichen für die in der Bundesrepublik neu gewonnene gesellschaftliche Relevanz des Katholizismus. Allerdings war dieser Prozeß nicht von Dauer, die gesellschaftliche Pluralität spiegelte sich mehr und mehr in der innerkirchlichen Situation, besonders deutlich seit dem Essener Katholikentag 1968. Wenn Hürten in einem abschließenden Essay (»Weltaufgabe und Glaubensfeier«) gerade angesichts des Gehorsamsversprechens, das die in Mainz Versammelten 1848 gegenüber Papst und Bischöfen ablegten, von der alleinigen Fähigkeit der Laien spricht, die Gesellschaft zu prägen, dann fragt man sich doch, ob nicht (konstruierte) Gegensätze unserer Zeit in die Frühzeit der Katholikentage hinein gelesen werden. Die Frage hieß damals nicht Klerus oder Laien, sondern ultramontan oder liberal. Schon darum konnte ein »unabhängiger Laienkatholizismus« (S. 103) nicht das Ziel sein. Warum auch? Sah doch etwa im Klerus niemand ein Problem darin, wenn der »Laie« Moritz Lieber 1848 die Denkschrift der Würzburger Bischofskonferenz verfaßte. Die »strukturell angelegte Spannung« zwischen Episkopat und Piusverein (S. 106) erweist sich als Phantom; daß es nie zu »ernsten Konflikten« kam, ist mithin nicht verwunderlich und ändert sich erst, als nichtultramontane oder politisch divergente Strömungen auf dem Katholikentag zu Wort kommen. Daß Franz Xaver Kraus dennoch nicht zu den Rednern gehörte, dürfte, da ist Hürten zuzustimmen, wirklich nicht nur auf seine Probleme mit einer volksnahen Sprache und der Massendemokratie zu tun haben. Wenn uns dabei aber der »Reformkatholizismus« als »eine verschwommene Bewegung zur Modernisierung der Kirche« vorgestellt wird (S. 108), dann spricht das den zahlreichen Monographien Hohn, die zu diesem Thema in den letzten Jahrzehnten entstanden sind. Eine kirchenhistorische Aufarbeitung der Deutschen Katholikentage bleibt ein dringendes Desiderat. Sie uns als eine Nahtstelle von Kirche und Gesellschaft vorgestellt zu haben, ist das Verdienst des vorliegenden Buches.

Uwe Scharfenecker

2. Quellen und Hilfsmittel

CHRISTOPH SCHMIDER/EDWIN ERNST WEBER: Kommunale und kirchliche Archivpflege im ländlichen Raum. Geschichte, Probleme und Perspektiven am Fallbeispiel des Gemeinde- und des Pfarrarchivs Kreenheinstetten (Heimatkundliche Schriftenreihe des Landkreises Sigmaringen, Bd. 5). Sigmaringen: Landkreis Sigmaringen 1997. 294 S., zahlreiche Abb. DM 30,-.

1993 feierte der Ort Kreenheinstetten (Gemeinde Leibertingen, Landkreis Sigmaringen) den 1200. Jahrestag seiner ersten urkundlichen Erwähnung, im Jahr darauf den 350. Geburtstag von Abraham a Sancta Clara, der 1644 als Johann Ulrich Megerle dort geboren wurde. Für die Jubiläen wurde das im Gemeinde- und im Pfarrarchiv erhaltene Archivgut geordnet und ausgewertet; es liegt insbesondere der zu diesem Anlaß erschienenen Ortschronik zugrunde. Doch damit war – und dies ist eher ungewöhnlich – die Beschäftigung mit dem vor Ort überlieferten Archivgut noch nicht abgeschlossen. Nachdem das Erzbischöfliche Archiv Freiburg und das Kreisarchiv Sigmaringen von 1991 bis 1996 in einem geradezu vorbildlichen Gemeinschaftsprojekt parallel das Pfarr- und das Ortsarchiv erschlossen hatten, haben die beiden Institutionen eine Ausstellung präsentiert, um »Möglichkeiten aufzuzeigen, wie die Bürgerinnen und Bürger Zugang zu ihren Archiven finden können« (S. 8). Aus diesem Kontext ist zugleich das vorliegende Buch erwachsen. Den Ort Kreenheinstetten kann man nur beglückwünschen, daß seine reiche Überlieferung nicht nur fachkundig gesichert und erschlossen wurde, sondern in ihrer Bedeutung durch die vorliegende Publikation auch vorgestellt wird. Darüber hinaus ist das Buch für jeden von Relevanz, der sich mit lokaler archivischer Überlieferung und Archivpflege beschäftigt. Es war das Anliegen der Verfasser (Christoph Schmider ist Leiter des Erzbischöflichen Archivs, Edwin E. Weber des Kreisarchivs, »die Archivpflege wenigstens für einen kurzen Augenblick aus ihrem Dornröschendasein am Rande der öffentlichen Aufmerksamkeit herauszuheben«, um an einem Fallbeispiel das Aufgabenfeld und die Vorgehensweise der Archivpflege, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre aktuellen Probleme und Perspektiven zu umreißen (vgl. S. 11). Sie wollten dadurch auch der Öffentlichkeit einen Eindruck davon geben, welch »einmalige und unersetzliche Zeugnisse« zur Ortsgeschichte gerade in den Lokalararchiven liegen, wobei sie zu Recht betonen, daß diese Quellen quasi aus der »Innenschau« des dörflichen Lebens erwachsen sind und schon dadurch ganz andere Perspektiven eröffnen als die »herrschaftlich-obrigkeitliche Überlieferung« in den Staatsarchiven.

Die Veröffentlichung bietet dementsprechend sowohl allgemeine Beiträge zur Geschichte und gegenwärtigen Praxis der Archivpflege als auch zur Kreenheinstetter Überlieferung selbst. Nach einer grundsätzlichen Einführung der Verfasser in die Problematik schildert Edwin Ernst Weber zunächst überaus sachkundig und detailliert »Die Entwicklung der kommunalen Archivpflege in Baden-Württemberg mit besonderer Berücksichtigung des Gebiets des heutigen Landkreises Sigmaringen«, worauf analog Christoph Schmider unter dem Titel »... ein vollständiges und genaues Inventarium über sämtlich vorhandene Pfarracten... Bemerkungen zur Pfarrarchivpflege in der Erzdiözese Freiburg« die Entwicklungen im kirchlichen Bereich darstellt. Bemerkenswert ist bei beiden Autoren die Offenheit, mit der auch grundsätzliche Probleme angesprochen werden. Vor allem können Archive, in deren Ordnung viel Zeit und Geld investiert wurde, vor Ort leicht wieder in Unordnung geraten, und der Verlust wertvoller Archivalien ist dann nicht einmal die Ausnahme. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund fordert Schmider (S. 104f.) eine Professionalisierung der kirchlichen Archivpflege. Seine konkreten Vorschläge sehen die Anstellung von vier Facharchivaren für die Betreuung der Pfarrarchive in der Erzdiözese vor. Zur Pflege der Ortsarchive plädiert Weber (S. 69f.) dagegen für die »Beibehaltung der »klassischen« Aufgabentrias der Kreisarchive aus kommunaler Archivpflege, Betreuung der kreiseigenen Überlieferung und historischer Forschung und Bildungsarbeit«. Diesen »archivpolitischen« Anmerkungen kann man sich nur anschließen und hoffen, daß sie auch in Zeiten knapper finanzieller Ressourcen das Gehör der Politiker finden. Welche Schätze – und gerade dies ist ja das schlagende Argument – lokale Archive enthalten können, wird an den folgenden Beiträgen zur Geschichte und den Beständen der Kreenheinstetter Archive sowie an drei Biographien von Persönlichkeiten aus dem Ort im einzelnen vorgeführt: *Edwin Ernst Weber*, Das Gemeindearchiv Kreenheinstetten; *Christoph Schmider*, Das Pfarrarchiv Kreenheinstetten. Geschichte und Bestände; *Edwin Ernst Weber*, Abraham a Sancta Clara (1644–1709); *Christoph Schmider*, Pfarrer Simon Friedrich Gebele von Waldstein

(1751–1824); *Edwin Ernst Weber*, Johannes Rebholz (1885–1960); *Christoph Schmider* und *Edwin Ernst Weber*, Die Kreenheinstetter Ortsarchive in Abbildungen. Nicht nur der letzte Beitrag, sondern die gesamte Veröffentlichung ist ansprechend und aussagekräftig illustriert.

Das Buch ist in hervorragender Weise geeignet, politischen Entscheidungsträgern und breiteren Bevölkerungskreisen den Wert der lokalen archivischen Überlieferung zu veranschaulichen und sie für die Belange der Archivpflege zu sensibilisieren. Gerade deswegen ist ihm eine breite Rezeption nicht nur bei Archivaren und nicht nur in Kreenheinstetten zu wünschen. *Robert Kretzschmar*

Die größeren Annalen von Corvey (*Annales Corbeiensis maiores*). Bearbeitet von FRANZ-JOSEF SCHMALE (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen, Bd. 10; Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung, Bd. 8). Münster: Aschendorff 1996. IV, 82 S. Kart. DM 39,-.

Der Verfasser macht es sich in der vorliegenden Veröffentlichung zur Aufgabe, die verlorenen sog. »Größeren Annalen« aus der niedersächsischen Abtei Corvey aus mehreren Chronik- und Annalenwerken norddeutscher und (nieder-)rheinischer Provenienz zu rekonstruieren, deren Liste, zusammen mit einer Aufstellung weiterer benutzter Quellen und Literatur, den Band eröffnet (S. 4–7). In der folgenden Einleitung zur Edition legt Schmale die Gründe und die Methode seines Rekonstruktionsversuches dar. Im Anschluß an einen Forschungsüberblick (S. 8–9), in dem er sich anknüpfend an eine eigene frühere Untersuchung (DA 30, 1974) mit der zu weit gehenden Rekonstruktion von Paul Scheffer-Boichorst (1870) und dessen falscher Zuschreibung der Größeren Annalen nach Paderborn auseinandersetzt, werden die Quellen des Rekonstruktionsversuches im einzelnen vorgestellt und auf ihre Tauglichkeit für die Wiederherstellung untersucht (S. 10–20).

Die wichtigsten Quellen sind die *Annales Hildesheimenses* (Quelle Nr. 2 bei Schmale; für den Berichtszeitraum 1077–1137), der *Annalista Saxo* (Nr. 1, bis 1139; wohl nicht, wie die bisherige Forschung und auch Schmale selbst noch annehmen, identisch mit Abt Arnold von Berge und Nienburg; vgl. die neue Studie von Klaus Nass, *Die Reichschronistik des Annalista Saxo und die sächsische Geschichtsschreibung im 12. Jahrhundert*, 1996) und die *Kölner Königschronik* (Nr. 3), die bis 1106 Frutolf-Ekkehard folgt und anschließend bis zu einem Einschnitt 1144 aus Nr. 2 und aus den zu rekonstruierenden Annalen schöpft. Damit ergibt sich ein Berichtszeitraum 1077–1144, für den sich die Größeren Annalen von Corvey, im folgenden mit Schmale »A« genannt, wiederherstellen lassen. Die weiteren herangezogenen Texte sind entweder nur fragmentarisch erhalten (Nr. 5–7), sind verwandt mit Nr. 1–3 (z.B. Nr. 4–6 mit 1, 8–10 mit 2) oder scheiden als mögliche Grundlage für die Rekonstruktion aus (Nr. 11–13; warum werden diese drei dann unter den Quellen der Rekonstruktion aufgeführt?). Aufgrund der so gewonnenen Erkenntnisse bestimmt Schmale auch den Entstehungsort von A neu. Er verwirft mit guten Gründen die Zuordnung von Scheffer-Boichorst, der unter dem Titel »*Annales Patherbrunnenses*« ein angeblich unter Abt Gumbert (gest. 1114) in Kloster Abdinghof entstandenes Annalenwerk rekonstruierte, und bestimmt überzeugend die Abtei Corvey als Entstehungsort und den Abbatat von Abt Erkenbert (1107–1128), der eine wichtige Rolle im Text von A spielt, als Entstehungszeit des Werkes, das dann bis 1144 fortgesetzt wurde. Neben der Klärung sprachlicher Eigenheiten des Textes (S. 27–29) ordnet Schmale ihn anschließend in die sächsische und (verwandte) thüringische Geschichtsschreibung der Zeit ein (S. 30–34).

Schmale betritt, wie erwähnt, mit seinem Rekonstruktionsversuch kein Neuland, sondern nimmt den älteren Versuch von Scheffer-Boichorst auf, der A von 795 bis 1189 reichen ließ, ein Berichtszeitraum, den die Quellen der Rekonstruktion genauso wenig rechtfertigen wie die von Scheffer-Boichorst als gegeben vorausgesetzte Herkunft aus Paderborn. Auch seine Editions-methode war nicht sauber, da er viele nur in einer Quelle bezeugte Nachrichten in seinen Text aufnahm. »Eine Rekonstruktion scheint aber nur dann methodisch gesichert, wenn sie sich auf mindestens zwei Belege stützt« (S. 9). Noch besser, wenn drei unabhängige Vorlagen existieren, um den Text von A zu sichern. Nach diesen Grundsätzen nimmt Schmale in seinen Text von A nur auf, was in zwei der drei Quellen 2, 3 und 7 oder in einer von diesen mit 1, 4 oder 5/6 enthalten ist. Was 1 mit 4–6 gemeinsam ist, könnte in A gestanden haben; Schmale setzt diese Passagen aufgrund der Abhängigkeit von 4–6 von 1 jedoch in eckige Klammern. Der rekonstruierte Text beginnt 1077 mit

spärlichen Nachrichten, denn frühestens mit dem Ende der in den wichtigen Quellen benutzten Frutolf-Ekkehard-Chronik bis 1106 betritt man sicheren Boden. Unsicher wird die Textkonstitution wieder 1137/39 mit dem Ende von 1 und 2. Auf diese Weise kommt allerdings ein Text zustande, der z.T. unzusammenhängend und willkürlich gewählt wirkt. Die Frage nach dem Nutzen der Rekonstruktion stellt sich in jedem Fall, wenn Schmale gegen seine Editionsgrundsätze verstößt, also entgegen seiner eigenen Aussage (S. 36) Textpassagen »herstellt«, die nicht methodisch gesichert sind. Zum Jahr 1091 ist ein Passus gedruckt, der nur in Nr. 10 enthalten ist (weil er Corvey betrifft). Zu 1111 gibt Schmale am Rand als Textgrundlage 3,2,1 an, jedoch fehlen größere Passagen des Textes (S. 44f.) laut Apparat in 2 und 1. Demnach gehören diese Stellen nicht in den Text, sondern als separate Lesarten von 3 in den Apparat. Zu 1112 ist im dritten Satz als Textgrundlage 1.3.2.6.5.7. angegeben, der Satzteil »*primates Goslariam convocat*« steht jedoch nur in 5, ist also ebenfalls in den Apparat zu verweisen. Der letzte Satz von 1115 muß gemäß den Beispielen auf S. 54 und 57 in eckige Klammern gesetzt (bzw. gestrichen) werden. S. 69 stehen mehrere Passagen in [] ohne Angabe, warum. An einigen Stellen wird somit der Rekonstruktionsversuch zum Spekulationsversuch, und man darf deshalb die von Schmale edierten »*Annales Maiores*« als selbständige historische Quelle nicht benutzen, ohne die Konstituierung des *textus receptus* in jedem Falle zu hinterfragen.

Peter Engels

HANS JOACHIM KÖHLER: Bibliographie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts. Teil I: Das frühe 16. Jh. (1501–1530), Band 3: Druckbeschreibungen M–S. Tübingen: Bibliotheca Academica Verlag (Am Höninger Felsen 4, 7239 Epfendorf) 1996. 542 S. Geb. DM 430,-.

Köhlers Bibliographie der Flugschriften ist mit Erscheinen der ersten beiden Bände bereits zum Standardwerk geworden (vgl. RJKG 11, 1992, 315–318; 12, 1993, 275–277 mit Erörterung der grundsätzlichen Fragen).

Vier Jahre nach dem zweiten erschienen, ist nun der dritte Band der Bibliographie mit über 1200 Drucken (Nr. 3164–4382) anzuzeigen. Ich nenne zunächst wieder der Reihe nach einige wichtige Namen bzw. besonders zahlreich durch Drucke vertretene Autoren. Ihre Zahl entspricht keineswegs immer der heutigen Bekanntheit. Die Konzentration auf »Flugschriften« verzerrt freilich ohnehin das Bild; das Gesamtspektrum der gedruckten Publikationen läßt sich nur im VD 16 erfassen.

Im vorliegenden Band sind versammelt: Hans Marschalk (Nr. 3215–3234), dabei fünfmal der »Spiegel der Blinden«; Philipp Melanchthon ist mit 72 Drucken (Nr. 3253–3325) erwartungsgemäß am häufigsten vertreten, darunter ist neunmal die zusammen mit Luther publizierte Schmähschrift über »Papstesek« und »Mönchskalb« von 1523 (Nr. 3270–78) vertreten, viermal lateinisch, einmal deutsch die programmatische »*Epitome renovatae ecclesiasticae doctrinae*« (Nr. 3287–90, 3294), ferner vier Drucke der »Schrift wider die Artickel der bauernschaft« (Nr. 3302–05), fünf des »Unterricht wider die Lehre der Wiedertäufer« (Nr. 3314–18), ein Druck von der Leichenrede auf Kaiser Maximilian (Nr. 3300). Thomas Müntzer erscheint mit elf Drucken von sieben Werken (Nr. 3381–91). Das vielseitigste, auch zeitlich am weitesten in die Zeit vor der Reformation gespannte Werk bietet hier Thomas Murner (Nr. 3392–3419). 1502 erschien die »*Germania*«-Schrift an die Stadt Straßburg (Nr. 3393). Die Schrift über den Berner Jetzerskandal erschien 1509 lateinisch in Straßburg (Nr. 3408) und zweimal deutsch in München (Nr. 3413f.), dann nochmals 1521 auf deutsch in Straßburg (Nr. 3409). Noch 1528 kam die »*Causa Helvetica orthodoxae fidei*« (Nr. 3398) heraus. »Flug«-schriftenumfangsrekord diesmal: Murners »Disputation vor den 12 Orten einer löblichen Eidgenossenschaft« von 1527 (Nr. 3405) mit 364 Seiten. Zu nennen ferner: Willibald Pirckheimer aus den Jahren 1523–1527, darunter dreimal »*De vera Christi carne et vero eius sanguine*« (Nr. 3757–63); Johannes Reuchlin mit den bekannten Flugschriften aus den Anfängen des nach ihm benannten säkularen Streits 1511–1514 (Nr. 3871–74); Hans Sachs (Nr. 3989–4016), darunter fünf Drucke der »*Wittenbergisch Nachtigall*« von 1523; katholischerseits folgt Kaspar Schatzgeyer (Nr. 4045–67); es schließen sich an Kaspar Schwenckfeld (Nr. 4162–72) und Lazarus Spengler (Nr. 4222–48); schließlich, bisher wenig erschlossen, die Schriften von Jakob Strauss aus den Jahren 1522–1526 (Nr. 4302–40) und von Petrus Sylvius von 1526–28 (Nr. 4364–80).

Weiter aus der Fülle des Bemerkenswerten: Drei Drucke der Vulgarfassung der »*Reformatio Sigismundi*« von 1521/22 (Nr. 3840–42); hier hätte H. Kollers maßgebliche Edition (MGH Staatsschriften 6, 1964) genannt werden können, wo auch die Drucke S. 42f. erwähnt sind. Man merkt auf beim Bericht

eines Maximilianus Transsylvanus über die Molukken-Inseln (Nr. 3248); bei der Bettelordnung der Stadt Schaffhausen von 1524 (Nr. 4042); bei einem anonymen Augsburger Druck von Mariengedichten des im späten 14. Jh. schreibenden »Mönchs v. Salzburg«; bei einer 1516 in Erfurt gedruckten Hofsatire des Johann von Morsheim (Nr. 3374); einem seltenen Leipziger Druck von 1511 mit einem der (fiktiven) »Türkenbriefe« Sultan Mehmeds II. († 1481) sowie, weiteres Beispiel zum Thema »Türken«, bei einem »Sendbrief« von 1525 über die türkische Eroberung von Rhodos (Nr. 4190).

Auf besonderes Interesse der Druck- und Kommunikationsforschung wird die Serie der »Neuen Zeitungen« (auch »Gezeiten« oder »Gezeitungen«) stoßen (Nr. 3449–55, 3458–86), die überwiegend politische, zeremonielle oder militärische Ereignisse, auch Naturkatastrophen (Hochwasser 1526 in Rom, 1530 in den Niederlanden; Nr. 3461–3464) zum Gegenstand haben. Der Sektor Reichspolitik, Reichstage und -zeremonien spielt ohnehin neben der Konfessionspolemik bei den Flugschriften über die »neuen Zeitungen« hinaus eine durchgängige Rolle. Beispiele: das Gedicht des Georg Sibutus auf den Einritt Kaiser Maximilians zum Reichstag in Köln 1505 (Nr. 4199); unter Kaiser Maximilians Namen erscheinen hier: der von ihm auf jenem Kölner Tag vermittelte Vertrag der Bayernherzöge, das Ausschreiben an die Fürsten von 1509 und seine Briefrede an Leo X. von 1517 (Nr. 3242–47); ferner nicht weniger als acht Drucke des Friedens von Madrid 1526 zwischen Karl V. und Franz I. (Nr. 3171), fünfmal die Schilderung von Kg. Ferdinands Einritt in Prag 1527 (Nr. 3780–84); Teilnehmer, Abschied und Protestation des Speyerer Reichstags von 1529 (Nr. 4254–57), viermal die Rede des päpstlichen Nuntius Vincenzo Pimpinella auf dem Augsburger Tag am 20. Juli 1530 (Nr. 3752–55), die auch später in Nicolaus Reusners Sammlung »klassischer« Türkenreden aufgenommen wurde (Orationes et consultationes de bello Turcico I, Leipzig 1596, 124–141); den Augsburger Einritt Ferdinands von 1530 berichtet Kaspar Sturm (Nr. 4347f. – Zu Nr. 3946: Die für den Speyerer Reichstag verfaßte Türkenrede des ungarischen Arztes und Dichters Paulus Riccius »Ad principes ... Germaniae«, Augsburg (Alexander Weissenhorn) 1530, existiert laut K. M. Kertbeny, Ungarn betreffende deutsche Erstdrucke 1454–1600, Budapest 1880, Nr. 335, auch in einer deutschen Fassung: »Ein schöne Red und vermanung ... wieder den Turcken« (o.O., o.J.; auf 1529 datiert); vgl. DRTA j.R. Bd. 7,1 S. 552f.).

Wieder findet man bemerkenswerte Beispiele propagandistischer Mobilisierung älterer, historischer Texte in Flugschriften der frühen Reformation: Dazu gehören 1520/25 eine Reformschrift des 1419 verstorbenen Pierre d'Ailly (Nr. 3750f.), 1524 Betrachtungen des »Martyrers« Girolamo Savonarola († 1498) über den 51. Psalm, die unter dem Namen von Hus kursierenden kleinen Traktate (Nr. 3238–40) des Matthias v. Janov († 1394), so »von der Schädlichkeit der Menschen Satzungen«. Reformkonzilien und Hussitismus treten in enger Verbindung auf. 1518 auf lateinisch, 1521 dann dreimal auf deutsch erschien Poggio Bracciolinis im 15. Jahrhundert bereits in Handschriften weit verbreitete Schilderung des Feuertods Hieronymus' von Prag auf dem Konstanzer Konzil (Nr. 3766–3769), als Versicherung des neben Hus berühmten »testis veritatis« und »Martyrers« für die Reformation. Martin Reinhard greift auf diese Tradition zurück und kommentiert eine *anzaygung [...] vor hundert jaren beschriben und jetzt aller erst gefunden [...] durch den Druck an tag geben*, die »das Concilium zu Basel und die Bohem« betreffe und sich Reform auf das Panier schreibt, nämlich wie die *gefallene Christenheit wiederbracht mög werden in den ersten stand*. Es handelt sich offenbar um jene Version der »Vier Artikel« von 1420, welche die Hussiten 1431 auch an das Konzil von Basel schickten. Der VD 16 bringt diese Identifizierung der »quattuor articuli«, bei Köhler fehlt sie.

Einen Schritt durch drei Epochen konstruiert die zwölfseitige Wittenberger Flugschrift Nr. 3764. Die Gegenwart ist – ohne daß dies damals ausgesprochen zu werden brauchte – die des Lutherbanns von 1520: Aus der jüngeren Vergangenheit wird dann eine *insana bulla* Pius' [II.] gedruckt, die verbietet, vom Papst an ein Konzil zu appellieren. Was folgt, ist aber nicht die berühmte Bulle »Execrabilis« (18. Jan. 1460), sondern das Breve »Salvatoris nostri« vom 18. Okt. 1461 an die Stadt Nürnberg mit dem Befehl, den Juristen Gregor Heimburg, den »Sohn des Lügengottes«, zu vertreiben und zu enteignen; es folgt als Gegenschrift der längste Text der Flugschrift: Heimburgs Konzilsappellation vom Januar 1461 (Inc.: »Vis consilii expert«), jenes polemische Musterstück, das sein Verfasser – zusammen mit dem ironisch glossierten Breve des Papstes – weithin verbreiten ließ. Diese damals sechzig Jahre alten Texte wurden verbunden mit einem analog gewerteten, dreihundert Jahre älteren »mittelalterlichen« Briefpaar: einer *immodesta epistula* Papst Hadrians IV. (1154–59) mit dem Incipit »Lex divina« und der entsprechenden Antwort Kaiser Friedrichs I. mit dem Incipit »Lex iustitiae«, angeblich aus dem Jahre 1159. Es handelt sich dabei um lange für echt gehaltene zeitgenössische Propagandafälschungen, vermutlich Bamberger Provenienz (JL Nr. 7121; Reg. Imp. IV 2, 721–722; Drucke: u.a. Mansi XXI, 796; MPL 188,

1635f. Siehe dazu Norbert Höing: Der angebliche Briefwechsel Papst Hadrians IV. und Kaiser Friedrichs I., in: Archiv für Diplomatik 3 [1957] 162–206, bes. 200f.; ebd., 201–204 Edition der Texte; zu den Flugschriften auch Henry Simonsfeld, Urkunden Friedrich Rotbarts in Italien, 4. Folge (Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1908, 8. Abh.). München 1908, Beilage IV, 43–48). Der Verfasser der Flugschrift – Simonsfeld wollte in ihm sogar Luther erkennen! – dürfte die Texte aus dem kurz vorher, 1516, erstmals erschienenen ›Chronicon universale‹ des Johannes Nauclerus geschöpft haben. Entscheidend ist die Geschichtskonstruktion: Einer papistischen Traditionsfront aus Hadrian IV., Pius II. (und Leo X.) wird also die Phalanx aus Friedrich Barbarossa, Gregor Heimburg (und Luther) als Heroen weltlicher Selbstbehauptung gegenübergestellt.

Zu den ›Historica‹ gehören auch Legenden, etwa – unter den vielen anonymen Schriften, die sich mit dem Epitheton ›schön‹ empfehlen – die ›Schöne, wahrhaftige Historie von Kaiser Friedrich Barbarossa‹ (Nr. 4095) aus Köln 1520: Papst Alexander III. verrät den Kaiser an den türkischen Sultan, der Barbarossa darauf angeblich *etliche zeyt* gefangen hält. Systematisch untersucht sind all diese Rezeptionen nicht.

Nach dem bald anstehenden vierten und letzten Band der Druckbeschreibungen (T–Z) kündigt Köhlers Programm nicht weniger als drei Register- und Indexbände an. Viele Texte laden zur sofortigen Untersuchung geradezu ein. Und das ist ja auch mühelos möglich. Der Benutzer kann schon seit längerem die Originaltexte sämtlicher ca. 6000 Flugschriften in der begleitenden Mikrofiche-Ausgabe lesen. Leider sind nur große Bibliotheken in der Lage, diese famose Edition anzuschaffen (Inter Documentation Company BV Leiden; Preis: 21.230 hfl.). Die Fortsetzung des Unternehmens wird die Flugschriften der Jahre 1530 bis 1600 umfassen. Die betreffende Microfiche-Edition ist bereits teilweise auf dem Markt (9 Lieferungen à 2240 hfl mit bisher rd. 3400 Ausgaben). Die nach bewährtem Muster konzipierten Bände der Bibliographie sollen im nächsten Jahrtausend folgen. *Johannes Helmroth*

3. Antike und Mittelalter

GREGOR VON NYSSA: Briefe, eingeleitet, übersetzt und erläutert v. DÖRTE TESKE. (Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 43). Stuttgart: Anton Hiersemann 1997. VIII, 148 S. Geb. DM 168,–.

Neben den theologischen Schriften des Gregor v. Nyssa (ca. 335/40 – nach 394), die in der von W. Jäger begründeten monumentalen Gesamtausgabe ediert werden (Leiden 1952ff.), nehmen die Briefe des jüngeren Bruders des Basilius v. Caesarea eine marginale Stellung ein. Erhalten sind lediglich 30 Briefe (ed. G. Pasquali, Gregorii Nysseni opera vol. VIII/2, Leiden 1959), während von Basilius immerhin 300 Briefe vorliegen. Man wird daher annehmen müssen, daß wir von Gregor durch die Ungunst der Überlieferung nur einen geringen Auszug seines epistolographischen Werks besitzen – wohl eine Auswahl, die aus einem Kopienbuch Gregors stammt und vermutlich die Jahre 378 – nach 381 abdeckt. Die Briefe sind also aus einer Zeit, in der Gregor – nach dem Tod seines Bruders Basilius (379) – sowohl kirchenpolitisch wie theologisch in der Gruppe der Kappadokier an Geltung gewann.

Vorliegende Übersetzung von D. Teske ist die erste in deutscher Sprache. Nach einer knappen Einleitung zur Überlieferungsgeschichte und Forschungssituation (S. 1–3) werden die Briefe zunächst in einer interpretierenden Paraphrase – mit Aufbauskizze, falls erforderlich – vorgestellt (S. 4–31). Es folgen die wortgetreue, in einem flüssigen und angemessenen Deutsch gehaltene Übersetzung (S. 33–93), einige bisweilen zu knapp gehaltenen Erläuterungen (S. 94–112) und ein Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 114–119). Äußerst nützlich sind im Anhang das Werkverzeichnis Gregors (mit den einschlägigen Editionen) (S. 120–132) und das Verzeichnis der Briefe (mit der Angabe von Ausgaben und Datierungsvorschlägen) (S. 133–135). Der Band ist hervorragend erschlossen durch vier umfangreiche Register (Bibelstellen, antike, moderne Namen, Sachen und Begriffe) (S. 133–148).

Von besonderem Interesse nicht nur für Theologen, sondern gerade für Klassische Philologen und Historiker sind zunächst die Briefe 13 und 14, die an den berühmten Rhetor Libanios (314–ca. 393) gerichtet sind und eindrucksvoll belegen, welche Bedeutung die Rhetorik in der spätantiken Kultur- und Geistesgeschichte innehat. Briefe 23 und 25 enthalten ausführliche Ekphraseis, Beschreibungen von Örtlichkeiten, die seit Homers ›Odyssee‹ VII 84ff, der Beschreibung des Gar-

tens und Palasts des Phäakenkönigs Alkinoos, zu den zentralen Motiven der griechisch-römischen Literatur zählen und vor allem in der Zeit der sog. 2. Sophistik der römischen Kaiserzeit sich größter Beliebtheit erfreuen. Vor allem Brief 20, die Wiedergabe der Eindrücke, die Gregor bei einem Aufenthalt auf dem Landgut eines gewissen Adelphius empfangt (vgl. ähnlich Plinius d. Jüngere, Ep. V 6), steht ganz in der literarisch-rhetorischen Tradition der Ekphrasis, während Brief 25, die Beschreibung des Bauplans einer Märtyrerkirche (wohl in Nyssa), die Archäologen und Bauforscher zu Rekonstruktionen reizte. Von besonderem theologischem Interesse sind schließlich Brief 17, in dem Gregor, ausgehend vom Diktum des Paulus, ein Bischof müsse ohne Tadel sein (1 Tim 3, 2), das Idealbild eines Bischofs entwirft, und insbesondere Brief 2, in dem er auf Anfrage Stellung zum Wert einer Pilgerfahrt nach Jerusalem bezieht und dezidiert davon abrät, da eine derartige Reise keineswegs zu den Pflichten eines Christen gehöre und sogar den christlichen Lebenswandel in höchstem Maße gefährden könne.

Man muß dem Verlag und der Übersetzerin danken, daß die eindrucksvollen Zeugnisse für den theologischen Disput und die Kulturgeschichte des 4. Jh. n. Chr. endlich in einer zuverlässigen Übersetzung vorliegen. Bedauerlich ist der stattliche Preis, der den Band zu einem bloßen Bibliotheksexemplar werden läßt.

Bernhard Zimmermann

HANS-HENNING KORTÜM: Zur päpstlichen Urkundensprache im frühen Mittelalter. Die päpstlichen Privilegien 896–1046 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 17). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 464 S. Geb. DM 108,-.

Über die Arbeitsweise der päpstlichen Beurkundungsstelle in der Zeit des frühen Mittelalters weiß man trotz der mittlerweile hundertjährigen Geschichte des von Paul Fridolin Kehr begründeten »Göttinger Papsturkunden-Werkes« immer noch sehr wenig. Zwar ist die ältere Vorstellung von der Existenz einer durchorganisierten Behörde namens »Kanzlei«, in der einzelne Notare ihrer Arbeit nachgingen und päpstliche Privilegien aufsetzten, bereits seit längerer Zeit ins Wanken geraten, doch ein konziseres Bild von der Funktionsweise dieser »Kanzlei« hat man für das 10. sowie das vor-reformzeitliche 11. Jahrhundert bisher noch nicht zeichnen können.

Auf der Basis der von Harald Zimmermann vor einigen Jahren herausgebrachten Edition der Papsturkunden der Jahre 896 bis 1046 schafft die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift hier jetzt Abhilfe. Unter Zuhilfenahme der Ergebnisse von Ernst Pitz, der wiederholt den Reskriptcharakter vieler päpstlicher Privilegien herausgearbeitet und auf deren re-agierenden Charakter aufmerksam gemacht hat, wendet sich Kortüm den im Vergleich zu den sog. Äußeren Merkmalen bisher aus verschiedenen Gründen weniger beachteten Inneren Merkmalen der päpstlichen Privilegien zu, was um so sinnvoller erscheint, als ja bekanntlich die Mehrzahl der erhalten gebliebenen Papsturkunden dieser frühen Zeit ausschließlich in kopialer Überlieferung vorliegt. Dem zentralen Aspekt Innerer Merkmale, nämlich der sprachlichen Ausgestaltung der Urkunden, ist Kortüms Buch gewidmet, wobei das Hauptaugenmerk des Verfassers auf die Urkundenempfänger und deren Anteil an der Gestaltung der von ihnen erbetenen päpstlichen Privilegien gerichtet ist. An den Papsturkunden für spanisch-katalanische und italienische Empfänger (S. 32–251) sowie jenen für französische und deutsche (S. 252–312) kann Kortüm durch eingehende philologische Analyse zeigen, daß Urkunden für Empfänger, die in der Romania beheimatet sind, sich als ungleich stärker von volks- und vulgärsprachlichen Elementen geprägt zeigen als solche Privilegien, deren Empfänger in Zentral- bzw. Nordfrankreich oder in Deutschland zu suchen sind, was jedoch nicht heißt, daß letztere im Unterschied zu ersteren nicht an der Formulierung ihrer Urkunden beteiligt gewesen wären, sondern sich daraus erklärt, daß diese Latein als Fremdsprache erlernen mußten und sich dabei um Korrektheit bemühten. Empfängerformulierungen lassen sich bei Rechts- und Besitzbestätigungen bzw. Besitzverleihungen philologisch exakt nachweisen, vor allem in den Teilen der Urkunden, in denen die päpstliche Beurkundungsstelle auf Informationen durch die Petenten angewiesen war, also in *Petitio* und *Dispositio*, weshalb diese oftmals einen höheren sprachlichen Vulgarisierungsgrad aufweisen als die von den päpstlichen Notaren formulierten Eingangs- und Schlußpartien. In vielen Fällen ist deshalb »von einem gespaltenen Diktat innerhalb einer einzigen Urkunde auszugehen« (S. 402), doch gibt es daneben die große Zahl der Rechtsverleihungen, in denen die päpstlichen Notare ohne sprachliche Beeinflussung durch die Empfänger auf Formulare

zurückgriffen, von denen die im *Liber Diurnus* niedergelegten auch im 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts durchaus noch in Gebrauch waren, wie der Verfasser in seinem der päpstlichen Kanzlei und ihrem niedrigen Organisationsgrad gewidmeten Schlußkapitel (S. 312–423) gegen die ältere Forschung zeigen kann.

Wenn der Autor am Ende seiner beeindruckenden Studie der Hoffnung Ausdruck verleiht, »einen Beitrag zur Diplomatik der frühen Papsturkunde geleistet zu haben« (S. 429), so möchte man gegenüber so viel Bescheidenheit hinzufügen, daß er mit seiner »philologisch-historischen Methode« (S. 12) der Papsturkundenforschung einen großen Dienst geleistet und ihr neue Grundlagen gelegt hat.

Peter Segl

KLAUS HERBERS: Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts. Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit (Päpste und Papsttum, Bd. 27) Stuttgart: Anton Hiersemann 1996. XII, 580 S., 2 Karten, 2 Abb. DM 390,-.

Bei vorliegender Untersuchung handelt es sich um eine Tübinger Habilitationsschrift, hervorgegangen aus den Arbeiten an den Papstregesten des 9. Jahrhunderts unter der Ägide von Harald Zimmermann. Papst Leo IV., dessen Pontifikat nur acht Jahre umfaßte (847–855), zählt nicht unter die herausragenden Vertreter auf dem Stuhle Petri, was bereits offensichtlich ist, faßt man auch nur das 9. Jahrhundert ins Auge. Vielmehr muß er als ein durchschnittlicher Papst, als ein »Normalpapst«, eher als Vorläufer und Wegbereiter herausragender Nachfolger (Nikolaus I. [858–867], Johannes VIII. [872–882]) gelten. Daß sich dieses Gesamturteil nicht verändern ließe, war dem Verfasser von Anfang an klar und so ergriff er die andere Möglichkeit, die ihm das Thema bot, um aus alten Steinen neues Feuer zu schlagen: Er ließ sich auf den Versuch ein, den »Normalfall« darzustellen, die Möglichkeiten und die Grenzen auszuloten, wie sie sich der Mehrzahl der (Normal-)Päpste in diesem Jahrhundert boten, dies aber in dem dezidierten Bemühen, die bekannten Texte erneut kritisch auf ihre Zuverlässigkeit hin zu prüfen und darüber hinaus solche Quellen in die Beurteilung einzubeziehen, die in diesen Zusammenhängen bisher eher als randständig behandelt worden sind. In diesem Bemühen setzt die Untersuchung zunächst ein mit ausführlichen quellenkritischen Erörterungen zu den beiden Hauptquellen – der *Vita Leonis* im »Liber Pontificalis« sowie den »Register«-fragmenten Leos innerhalb der »Collectio Britannica« –, ein Anfang, der auf den Leser sperrig wirkt, sachlich aber durchaus seine Begründung findet. Denn nur so wird es bei der komplizierten Quellenlage möglich, die notwendige, kritische Selbstvergewisserung zu erreichen, um die – in frühmittelalterlichem Umfeld häufiger und unmittelbarer gegebenen – Abhängigkeiten von Quellengrundlage und Untersuchungsergebnis zu erkennen und zugleich der Gefahr zu entgehen, Idealvorstellungen normativer Texte mit zeitgenössischen Wirklichkeiten zu verwechseln.

Der eigentliche Untersuchungsgang zu Person und Geschichte Leos beleuchtet zunächst dessen Herkunft, Werdegang und Erhebung, verfolgt dann dessen eigen- wie fremdmotivierten Initiativen als geistlicher und weltlicher Herr in Rom wie im »Patrimonium Petri« – wobei die Sarazenengefahr (Verwüstung Roms 846/47, Schlacht bei Ostia 648/49), vornehmlich aber die umfangreiche Bautätigkeit, die »Geschenkpolitik«, die Beziehungen zu den Kaisern Lothar I. und Ludwig II. sowie die bischöfliche Stadtherrschaft in allen greifbaren Facetten Hauptgegenstände bilden. Schließlich wird der Blick auf den »orbis christianus« gelenkt und die Beziehungen zu Byzanz, England, der Bretagne, zu Reims, dem Mittelreich sowie Westfranken unter die Lupe genommen. Betrachtungen zum Selbst- und Amtsverständnis Leos (aus der Perspektive der Zeitgenossen), Erwägungen zur Nachwirkung und eine Zusammenfassung (Bedeutung Leos und des Papsttums im 9. Jahrhundert) schließen den darstellenden Teil ab. Es folgt ein umfangreicher Anhang, bestehend aus Exkursen – darunter u.a. die Editionen einiger Papsturkunden und Brieffragmente, aber auch informative tabellarische Aufschlüsselungen der *Vita Leonis* des »Liber Pontificalis« –, Tabellen, Abkürzungen und Siglen, dem Quellen und Literaturverzeichnis, Karten und Abbildungen sowie schließlich dem Orts- und Personenregister (während man ein Sachregister leider vermißt).

Die Arbeit besteht einerseits durch zahlreiche Korrekturen an der älteren Forschung, durch neue Einzelerkenntnisse, vornehmlich aber durch die konsequente, kritische Distanz zur Quellengrundlage. Die einleitenden, quellenkritischen Untersuchungen (*Vita Leonis*; »Register«-fragmente) zielen dabei nicht allein auf die vorliegende Darstellung Leos, sie sind vielmehr auch für weitere

vergleichende Studien zu diesen Textkorpora, also exemplarisch, konzipiert. Neuland betritt die Arbeit darüberhinaus im Methodischen, mit dem anregenden und auch erfolgreichen Versuch, interdisziplinär zu verfahren. Die Forschungen der Archäologie, der Ethnologie, der Ikonologie, der Liturgiewissenschaft und des Zeremoniells werden als Chancen erkannt, Vorstellungen und Mentalitäten des 9. Jahrhunderts, genauer: das Herrschafts-, Selbst- und Fremdverständnis von Person und Amt des Bischofs von Rom plausibel zu machen. Für diesen innovativen Zug der Arbeit seien stellvertretend einige Kapitel als besonders gelungen herausgehoben: 1. Die Schlacht bei Ostia von 848/49 (S. 112f.), wo nicht das Kampfgeschehen, sondern die liturgische Einbindung und Legitimierung des Kriegsgeschehens im Mittelpunkt stehen. – 2. Bau und Einweihung der »Leostadt«, wo neben dem Ereignisbericht des »Liber Pontificalis« auch epigraphische und archäologische Ergebnisse eingebunden werden und wo durch eine präzise Interpretation der Einweihungsliturgie – u.a. der an markanten Punkten der Ummauerung gesprochenen und später dort durch Inschriften festgehaltenen *orationes* – neue Wege eröffnet werden zum Verständnis des Papstes und seiner Zeitgenossen von diesem Ereignis und dessen Hintergründen (S. 137ff.). – 3. Die Interpretation der ausführlichen, formal schematischen und daher zunächst wenig inspirierenden Geschenklisten im »Liber Pontificalis«, Aufzählungen, die bei den Autoren einer vornehmlich politischen Papstgeschichte traditionell kaum Beachtung gefunden haben, die aber, aus der Sicht der Zeitgenossen gelesen, nicht nur mit zahlreichen topographischen, sachkundlichen, liturgischen, wirtschafts- und baugeschichtlichen Details vertraut machen, sondern eine Art »Geschenkpoltik« sichtbar werden lassen, die als Teil des Selbst- und Herrschaftsverständnisses Leos zu begreifen ist (S. 168f.). – 4. Die von Leo beförderten und lancierten Reliquientranslationen und Patrozinienübernahmen in den weiteren »orbis christianus« hinein, die eine diffizile Strategie des Papstes erkennen lassen, Bindungen an Rom als geistig-geistliches Zentrum zu schaffen (S. 354f.).

Daß Leo als Papst erscheint, dessen Aktionen hauptsächlich Rom und das Patrimonium Petri betrafen; daß er dort vornehmlich baute, renovierte, schenkte; daß sein Pontifikat nur acht Jahre lang währte, sein politischer Aktionsradius zum weiteren »orbis christianus« eingeschränkt blieb und er auch als Theologe nicht hervortrat: Dies bleibt der unveränderliche äußere Rahmen seiner Amtsbiographie, wie ihn die Hauptquellen zeichnen. Unterhalb dieser Ebene aber zeigt die vorliegende innovative Fallstudie – ein bemerkenswertes Beispiel moderner Mediävistik – bisher verborgene gebliebene Zugangsweisen zum Herrschafts- und Selbstverständnis eines Papstes des 9. Jahrhunderts, zu seinen diffizilen, geistliche und weltliche Herrschaft verbindenden Praktiken, seinen ideologischen Fixierungen, seinen Legitimationsbedürfnissen wie seinen Legitimationstechniken. Indem Grenzen und Möglichkeiten – Spielräume also – des Normalfalls ausgelotet werden, ist erst der Hintergrund geschaffen, vor dem herausragendere Gestalten in ihrer Besonderheit verstanden werden können, jene Gestalten, denen Leo IV. Vorläufer und Wegbereiter war. *Georg Jenal*

Repertorium Poenitentiarie Germanicum. Verzeichnis der in den Supplikenregistern der Pönitentiarie vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, hg. v. Deutschen Historischen Institut in Rom. Bd. I: Eugen IV (1431–1447). Text bearbeitet v. LUDWIG SCHMUGGE u.a.; Indices bearbeitet v. HILDEGARD SCHNEIDER-SCHMUGGE. Tübingen: Max Niemeyer 1998. XXV, 166 S. Kart. DM 58,–.

Schon bald nachdem das Archiv der päpstlichen Pönitentiarie der Wissenschaft zugänglich wurde, entschied man sich 1991 am Deutschen Historischen Institut in Rom, neben dem »Repertorium Germanicum«, das alle deutschen Einträge in den päpstlichen Registerserien enthält, auch ein »Repertorium Poenitentiarie Germanicum« herauszugeben. Zuerst erschien Band IV (Pontifikat Pius' II.). Nun liegt Band I mit den Registereinträgen aus dem Pontifikat Eugens IV. vor. Band II (Nikolaus V.) und III (Calixt III.) sind für das Jahr 1999 angekündigt worden. Die zügige Erscheinungsfolge der Bände ist insofern erfreulich, weil damit die Erforschung der Pönitentiarie in Hinblick auf die deutschen Verhältnisse auf eine solide Quellenbasis gestellt wird. Selbstverständlich erhält die Edition von der anfänglichen Entdeckerfreude großen Auftrieb, auch wenn die Öffnung des Archivs der Pönitentiarie nicht mit dem Medienspektakel begleitet wurde, wie im Jahre 1998 die Öffnung des Archivs von Inquisition und Index. Mit dem an der Universität Zürich lehrenden Historiker Schmugge hätte kein besserer für die Bearbeitung der Register gefunden werden kön-

nen. 775 Deutschland betreffende Einträge konnten aus dem Pontifikat Eugens IV. ausgemacht werden. Sie werden in lateinischer Sprache und – soweit sinnvoll – in vereinheitlichter Regestenform wiedergegeben. Die Regesten werden durch ein Vor- und Zunamenregister sowie ein Ordens-, Orts- und Sachregister erschlossen. Über die Editions-kriterien wird in einer Einleitung Rechenschaft abgelegt. Die Mitarbeiter und externe Mitwirkende (Großpönitentiarie, Signatare, päpstlicher Sekretär, Referendare und Auditoren) werden biographisch vorgestellt. Leider fehlen die Expeditionsregister der Pönitentiarie, so daß wir ausschließlich auf die Supplikenregister angewiesen sind; deren Wert für die Landes- und Kirchengeschichte als Komplementärquelle kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Auch wenn hier nur Einzelschicksale geschildert werden, so erschließt sich doch möglicherweise in Verbindung mit der Ordens- und Lokalgeschichtsforschung und deren Quellen ein facettenreiches Bild von kirchlichen Institutionen und den Karrieren derer Mitglieder.

Michael F. Feldkamp

LUDWIG SCHMUGGE, PATRICK HERSPERGER, BÉATRICE WIGGENHAUSER: Die Supplikenregister der päpstliche Pönitentiarie aus der Zeit Pius' II. (1458–1464) (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, Bd. 84), Tübingen: Max Niemeyer 1996. XII, 273 S. Geb. DM 78,–.

Begleitend zum Band IV des »Repertorium Poenitentiarie Germanicum« erschien das hier anzuzeigende Buch. Darin finden die Register der Pönitentiarie mit alleine 4028 Suppliken aus dem Gebiet des Deutschen Reiches während des Pontifikates Pius' II. eine erste Auswertung, besser gesagt: Hier sollen die nüchternen, in lateinischer Sprache und zusätzlich durch viele Abkürzungen versehenen Einträge im Repertorium »lebendig« werden (S. IX). Das ist den Autoren zweifelsohne gelungen!

Die Pönitentiarie kann auch als »Zentrale der Verwaltung des Gewissens« oder als »oberstes Beichtamt« bezeichnet werden, das Dispense, Absolutionen und Lizenzen erteilt sowie von kirchlichen Strafen und Zensuren absolviert. Dieses Amt entstand aus dem Selbstverständnis der Papstämter heraus und entwickelte sich im 13. Jahrhundert. Aufgrund des universellen Anspruchs des Papsttums wurde die Pönitentiarie von Gläubigen der ganzen Christenheit angegangen, von Laien wie von Klerikern. Dispense der Kurie sind Gnadenakte, die in einem Einzelfall eine kirchliche Vorschrift außer Kraft setzen. Als Beispiele sei hier etwa genannt die Dispens für Anwärter des Klerikerstandes von Vorschriften, die ein Weihehindernis darstellten, wie fehlendes Alter, illegitime Geburt oder körperliche Gebrechen. Laien wandten sich an die Pönitentiarie in Matrimonialangelegenheiten oder, um von der Exkommunikation (Kirchenbann) befreit zu werden, von der nur der Papst absolvieren durfte. In den Bereich der Lizenzen gehören z.B. die Fastendispense, die notwendig werden konnten, wenn die wirtschaftliche Lage ein strenges Einhalten der Fastengebote nicht ermöglichte.

Zu ihren besten Zeiten waren mehrere hundert Personen an der Pönitentiarie beschäftigt. Erst mit der Tridentinischen Reform hörte die Pönitentiarie des Mittelalters mit ihrem riesigen Beamtenapparat auf zu existieren, weil Papst Pius V. 1569 die Kompetenzen der Pönentiarie überwiegend auf das »Forum internum« beschränkte. Die Quellen der Pönitentiarie wurden 1928 in das Vatikanische Archiv überführt; nach vereinzelt Studien, insbesondere durch Emil Göller (seit 1913) und Filippo Tamburini (seit 1967), konnte seit 1983 das Archiv der Pönitentiarie von weiteren Gelehrtenkreisen eingesehen werden.

Schmugge und seine Mitarbeiter bieten hier erstmals einen vollständigen Überblick über die Tätigkeit der Pönitentiarie unter Pius II. in Hinblick auf das Deutsche Reich. Darüber hinaus wird das Personal der Pönitentiarie vorgestellt; die Führung der Supplikenregister wird erläutert; die mit der Expedition verbundenen Gebühren (Taxen) der Pönitentiarie werden ermittelt und die Aufenthaltsorte der Kurie unter Pius II., sein Itinerar, wird mitgeteilt. In ihrem Hauptteil widmen sich die Autoren der Auswertung der deutschen Beträge. Diese werden thematisch zusammengefaßt und jeweils zugleich vor dem Hintergrund der kirchenrechtlichen Lage erläutert. Es sind dies der gesamte Matrimonialbereich (Eheschließungen und -hindernisse), der Bereich »de diversis formis« (angefangen bei Tötung, Ordenswechsel, Simonie, Absolution vom Eid, Zölibatsvergehen usw.) der Bereich der Weihehindernisse (uneheliche Geburt), die Beichtbriefe und schließlich verschiedene Lizenzen. Die Eintragungen in den Supplikenregistern der Pönitentiarie werden in dieser thematischen Anordnung mit den Eintragungen in den übrigen päpstlichen Registerserien verglichen, die bereits im Repertorium Germanicum

veröffentlicht wurden. Gesetzmäßigkeiten auch aufgeschlüsselt nach Diözesen etc. lassen sich kaum feststellen. Immerhin wird bestätigt, daß eine scharfe Trennung in der kurialen Bürokratie nicht üblich war; die Kompetenzen der einzelnen päpstlichen Ämter wie Kanzlei, Kammer und Pönitentiarie überschneiden sich im 15. Jahrhundert vielmehr beträchtlich. Etliche Petenten sind darüber hinaus wegen anderer Ansuchen an die Kurie bereits aktenkundig geworden. So können für viele Personen neue biographische Bausteine geliefert werden. Der Wert der Pönentiarierregister als Komplementärquelle ist unumstritten. Wer an der Geschichte der päpstlichen Kurie interessiert ist, findet bei Schmutge, Hersperger und Wiggenhauser wertvolle und tiefe Einblicke. Für die zukünftige Arbeit mit dem »Repertorium Poenitentiarie Germanicum« aber auch mit dem »Repertorium Germanicum« hat die Studie von Schmutge und seinen Mitarbeitern den Charakter eines unersetzlichen Vademecums. Dieses Vademecum zeigt, was Einträge in den vatikanischen Registererien hergeben können und wie sie zu einer spannenden Alltags- und Sozialgeschichte herangezogen werden können – Lateinkenntnisse vorausgesetzt.

Michael F. Feldkamp

HANSJÖRG GRAFEN: Forschungen zur älteren Speyerer Totenbuchüberlieferung mit einer Textwiedergabe der Necrologanlage von 1273 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte, Bd. 74). Mainz: Selbstverlag der Gesellschaft für mittelhessische Kirchengeschichte 1996. Kart. 419 S., 8 Karten. DM 83,-.

Bereits 1987/88 ist diese Freiburger Dissertation bei Karl Schmid eingereicht worden, und ihr Zusehnitt verdankt sich unverkennbar der Programmatik der von Schmid und anderen betriebenen Erforschung mittelalterlicher Memorialüberlieferung. Im Mittelpunkt steht das Nekrolog des Domstifts zu Speyer (Generallandesarchiv Karlsruhe 64/33) aus dem späteren 13. Jahrhundert. Nach einer Vorstellung der Speyerer Nekrologüberlieferungen vom Totenbuch um 1030 bis zum neuen Nekrolog des 16. Jahrhunderts wendet sich Grafen der Kommentierung der commemorierten Personen und Personengruppen zu: Bischöfe und Kleriker, Herrscher und ihre Familien, Zensuale, Edelfreie, Stadtbürger und Ministeriale. Vor allem in den Studien zu den letztgenannten Gruppen liegt die Stärke der Arbeit. Die größte nichtgeistliche Personengruppe, die das liturgische Gedenken am Speyerer Dom des Hochmittelalters zusammenführte, resümiert Grafen ein Hauptresultat seiner Strukturanalyse, »war im wesentlichen identisch mit dem sozial nach oben mobilisierten Teil der hofrechtlich definierten familia der Kathedrale, indem wir zunächst die Zensuale, später dann die zum großen Teil aus ihnen hervorgegangenen Ministerialen und Stadtbürger in den Gedenkeinträgen wiederfinden. Das Faszinierende daran ist, daß sich ein Weiterbestehen dieser religiösen Bindung einer gemeinsamen Memoria bis zum Ende des Untersuchungszeitraums und damit des 13. Jahrhunderts beobachten läßt, bis in eine Zeit also, als die hofrechtlichen Bindungen als Organisationselement der mittelalterlichen Gesellschaft längst durch andere Konzeptionen ersetzt worden waren« (S. 45f.). Allerdings wird die weitere Forschung zu prüfen haben, ob die von Grafen angestellten Untersuchungen, die auf einem Vergleich der Personennamen aus zwei Urkunden von 1020 und 1025 und den im Nekrolog vermerkten Stiftungen beruhen, tatsächlich der Kritik standhalten (S. 137–154). Daß der Autor generell dazu neigt, Hypothesen für gesichert auszugeben, zeigt bereits die Aufnahme des erschlossenen Datums 1273 in den Titel des Buchs. »Um 1273« ist tatsächlich der plausibelste Ansatz für die Datierung der Anlageschicht, die zwischen 1269 und 1281 niedergeschrieben worden sein muß (S. 227–230), aber nun einmal nicht über jeden Zweifel erhaben.

Obwohl ein hölzerner und umständlicher Stil die Lektüre nicht gerade erleichtert, findet sich bei Grafen eine Fülle landesgeschichtlich wichtigen Materials zusammengestellt. Hingewiesen sei insbesondere auf den Exkurs II. »Das Rätsel um Azela, die Mutter des Bischofs Johannes I. von Speyer« (S. 261–272), der zurecht eine enge Verwandtschaft des Speyerer Oberhirten aus der mit dem Kunstnamen Zeisolf-Wolframe benannten Gründerfamilie des Klosters Sinsheim mit dem salischen Kaiserhaus zurückweist. Dankbar ist man aber vor allem für die Wiedergabe der Anlageschicht, nämlich der von den Händen A1 und A2 geschriebenen Teile des Nekrologs (S. 275–367). Diese bedeutsame Quelle wird durch ausführliche Register erschlossen (S. 369–419); ein Gesamtregister zur Arbeit fehlt leider.

Klaus Graf

IRMGARD CHRISTA BECKER: Geistliche Parteien und die Rechtsprechung im Bistum Konstanz (1111–1274) (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd. 22) Köln u.a. : Böhlau 1998. 168 S. Kart. DM 58,-.

Im Jahre 1951 hat Theodor Gottlob sein schmales Buch über »Die Offiziale des Bistums Konstanz im Mittelalter« veröffentlicht. Diese Arbeit, die der um die Mitte des 13. Jahrhunderts beginnenden Ausbildung und Weiterentwicklung einer – in den Nachfolgebistümern bis zum heutigen Tage tätigen – entscheidenden Institution bischöflicher Gerichtsbarkeit im Bistum Konstanz gewidmet war, blieb über Jahrzehnte hinweg die letzte, die sich ausdrücklich dem zentralen Thema kirchlicher Rechtsprechung im alten Bistum Konstanz zugewandt hat. Das war umso bedauerlicher, als Gottlob – seiner Fragestellung wegen – die Zeit vor der Mitte des 13. Jahrhunderts unberücksichtigt hat lassen müssen. Hier hat Irmgard Becker mit ihrer Tübinger historischen Dissertation aus dem Jahre 1995 grundsätzliche Abhilfe geschaffen. Dank ihrer soliden, aus den Quellen, d.h. im wesentlichen aus gedruckten Urkunden der Zeit von 1111 bis 1274 erarbeiteten Studie, weiß man nun aufs genaueste Bescheid über das »Eindringen« des kanonischen Prozeßrechts auch in das Bistum Konstanz und über die Konsequenzen, die die Übernahme des kanonischen Verfahrens für die Umbildung der bislang vorhandenen Institutionen nach sich zog. Wir erfahren in dem der »Einführung« folgenden zweiten Kapitel alles Wesentliche über das Verhältnis der verschiedenen Formen und Möglichkeiten bischöflicher Gerichtsbarkeit im 12. und frühen 13. Jahrhundert, vor allem über die allmähliche Ablösung der Diözesansynode und des Chor- bzw. Kapitelgerichts durch den Einzelrichter, insbesondere den delegierten Richter und schließlich durch den Offizial. Wir erfahren des weiteren alles Wissenswerte über die Institutionen der Gerichtsbarkeit des für die Diözese Konstanz zuständigen Mainzer Metropoliten und schließlich finden wir uns über die auch für das Bistum Konstanz immer wichtiger werdende päpstliche Jurisdiktion verläßlich unterrichtet. Diesem zweiten Kapitel schließt sich in logischer Folge ein nicht weniger instruktives drittes an, das den Übergang vom einheimischen Verfahren zum kanonischen Prozeßrecht aufzeigt. Ihm folgt ein viertes, das den »Weltlichen Richtern«, sowie ein fünftes, das den »Schiedssprüchen« und »Vergleichen« gewidmet ist. Dankbar ist man sodann vor allem dafür, daß die Verfasserin mit und in einem sechsten Kapitel über »Aspekte der Streitkultur« auch Gesichtspunkte in den Vordergrund gelangen läßt, die über das rein Rechtshistorische hinausführen in Bereiche, die den Historiker eher anzusprechen vermögen. Eine Zusammenfassung und ein »Statistischer Anhang« beschließen die nützliche Arbeit. Dieser – ebenso wie das Sachregister – sehr zu lobende Anhang verdeutlicht die zahlenmäßige Entwicklung der Prozesse vor bischöflichen, erzbischöflichen und päpstlichen Gerichten ebenso wie der Anzahl der Appellationen und der Schiedssprüche und Vergleiche.

Man kann alles in allem dankbar sein für diese Studie, denn mit ihr wird eine lange herrschende Forschungslücke geschlossen. Und doch bleibt für den Historiker ein gewisses Unbehagen übrig. Die Arbeit ist aus einer historischen, und nicht etwa aus einer rechtshistorischen Dissertation hervorgegangen und sie ist einem abgegrenzten Raum, einem Bistum gewidmet. Angesichts dessen hätte man erwarten können, daß sie sich zumindest auch den Fragestellungen »Kirchlicher Landesgeschichte« verpflichtet gefühlt hätte, wie sie Karl S. Bader bereits vor 50 Jahren definiert hatte (vgl. FDA 69, 1950, S. 37–51). Daß dem nicht so ist, zeigt sich schon daran, daß eine für die kirchliche Landesgeschichte selbstverständliche, wenn auch noch so kurze Einführung in die historische Geographie und in die Geschichte des Bistums und ihrer Oberhirten vor allem im hohen Mittelalter der Untersuchung nicht vorangestellt wird. Dieser Mangel zeigt sich des weiteren daran, daß eine Rezeption der Arbeiten von Eugen Baumgartner über »Geschichte und Recht des Archidiaconates der oberrheinischen Bistümer« (1907) (insbes. S. 15f. und S. 147) und von Joseph Ahlhaus über »Die Landdekanate des Bistums Konstanz im Mittelalter« (1929) (insbes. S. 31f., S. 41ff. und S. 44ff.) unterbleibt. Aus beiden Werken (wie im übrigen auch aus der 1955 vorgelegten Dissertation von Hedwig Wigger, »Beiträge zur Geschichte der Zürcher Pfarreien im früheren Mittelalter« und aus meinem Beitrag in »Die Salier« II, 1991, S. 185) hätte die Verfasserin u.a. etwas über die weit zurückreichende Gerichtsbarkeit der Archipresbyter bzw. Archidiacone sowie über die Ausübung des Sends in der Diözese Konstanz erfahren können. Die Beschränkung allein auf die Urkunden hat sie auch jene, für die bischöfliche Sendgerichtsbarkeit wichtige Stelle der im 12. Jahrhundert verfaßten »Acta Murensia« (ed. M. Kiem in: Quellen zur Schweizer Geschichte 3, 1883,

hier S. 66f.) übersehen lassen, auf deren Bedeutung vor einiger Zeit P. Stotz, *Ardua spes mundi*, 1972, S. 247f., verwiesen hat. Schwerwiegender ist jedoch, daß die Verfasserin die wichtige Studie von J. Fried, *Die Rezeption Bologneser Wissenschaft in Deutschland während des 12. Jahrhunderts* (Viator 21, 1990, S. 103–145, hier S. 140 mit Anm. 50; vgl. auch ders., *Wissenschaft und Schulen im Oberrheingebiet*, in: 296. Protokoll der Arbeitsgemeinschaft für geschichtl. Landeskunde am Oberrhein vom 26. 3. 1990, S. 17) übersehen hat, in der auf fünf Dekrethandschriften des 12. Jahrhunderts aufmerksam gemacht wird, deren Inhalt auf die Rezeption der Bologneser Rechtswissenschaft durch Bischof Hermann I. (1138–1165) und seinen Hof schließen läßt. Und endlich noch ein Mangel eher äußerlicher Art: Angesichts der Existenz der – auch von der Autorin benützten – »Regesta Episcoporum Constantiensium« war es bislang in sämtlichen Arbeiten zur Konstanzer Bischofs- und Bistumsgeschichte üblich, bei Urkunden, die die Bischöfe betreffen, jeweils auch die entsprechende Nummer der REC als Hilfsmittel beizufügen. Daß die Verfasserin – meines Wissens als erste – auf diesen Brauch verzichtet, ist bedauerlich; denn dadurch wird die Benützung ihrer Arbeit und wird vor allem das Vergleichen von Zitaten ihrer Studie mit denjenigen anderer Untersuchungen unnötig erschwert.

Helmut Maurer

MONIKA SUCHAN: *Königsherrschaft im Streit. Konfliktaustragung in der Regierungszeit Heinrichs IV. zwischen Gewalt, Gespräch und Schriftlichkeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 42). Stuttgart: Anton Hiersemann 1997. IX, 337 S. Geb. DM 258,-.

Auf das Bild Heinrichs IV. hat die deutsche Historiographie nicht nur des 19. Jahrhunderts den tiefen Schatten seines Canossagangs von 1077 gelegt, und dementsprechend verbreitet ist die Darstellung seiner Herrschaft unter dem Vorzeichen des »Investiturstreits«. Rudolf Schieffer wies allerdings nach, daß ein allgemeines Investiturverbot nicht vor 1078 ausgesprochen wurde; deshalb kann es für die erste Exkommunikation Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII. auch nicht ursächlich gewesen sein. Zwischen dem Gewicht, das das Investiturproblem zunächst einnahm, und der Bedeutung, die ihm die übliche Darstellung Heinrichs IV. beilegt, besteht eine deutliche Diskrepanz. Monika Suchan erklärt sie überzeugend mit der Einseitigkeit, mit der ganz unterschiedliche Konflikte zum Teil des Streits zwischen Kaiser und Papst gemacht werden, und mit der mangelnden Aufmerksamkeit, die die spezifischen Bedingungen und Formen der Königsherrschaft bisher in der Forschung gefunden haben. Suchan lenkt den Blick weg vom vertrauten Bild hin auf das Handeln der Beteiligten im Konflikt, das sie als Phänomen »mit eigener Gesetzlichkeit« (S. 15) versteht.

Die methodischen Voraussetzungen ihrer Untersuchung, die durch Übernahme ethnozoologischer und sozialwissenschaftlicher Perspektiven gekennzeichnet ist, skizziert Suchan im Kapitel »Fragen« (S. 1–30). Von zentraler Bedeutung ist die Unterscheidung verschiedener Arten der Konfliktbewältigung in oraler und literaler Kultur. Im früheren Mittelalter, als normsetzende Schriftlichkeit den kirchlichen, nicht aber den weltlichen Bereich bestimmte, herrschten die Verhaltensweisen einer oralen Gesellschaft, wie sie auch aus Kulturen anderer Epochen und Kontinente bekannt sind: Entscheidungsfindung geschah nicht unter Bezug auf schriftlich fixierte Normen, sondern unter Beachtung mündlich tradiertter Gewohnheiten als Konsensbildung im direkten Gespräch. Neuere Untersuchungen namentlich von Gerd Althoff haben gezeigt, daß die Herrschaftsordnung des ottonisch-frühsalischen Königtums weitgehend ebenso funktionierte: Herrschaft gründete auf Konsens und Mitwirkung der Großen; Verletzungen subjektiv berechtigter Ansprüche waren als Ehrverletzungen auch Störungen der Rangordnung und als solche die hauptsächlichen Konfliktursachen; erfolgreiche Konfliktbeilegung hing angesichts fehlender staatlicher Instanzen von der Einigungsbereitschaft der Beteiligten ab; den gütlichen Ausgleich erreichten von beiden Konfliktparteien anerkannte Vermittler; die gestörte Ordnung wurde durch Akte der Genußtuung (wie etwa demonstrative Unterwerfung unter den Ranghöheren) wiederhergestellt.

Diese Einsichten macht Suchan im zweiten Kapitel »Streit« (S. 31–175) fruchtbar. Die gleichzeitige Vermittlung der neuen Forschungsansätze, ihre Anwendung auf die Herrschaft Heinrichs IV. und der Nachweis ihrer Gültigkeit im Einzelfall führen allerdings zu darstellerischen Schwierigkeiten: Denn die Schilderung struktureller Merkmale und Bedingungen nehmen die Ergebnisse vorweg, deren Begründung dann unter häufiger Wiederholung der schon präsentierten Einsichten

nachgereicht wird. Außerdem bricht sich die Neugier des Lesers viel zu oft an Unschärfen, die die inflationäre Verwendung von »bzw.« und die zugehörige Häufung von Alternativen (z.B. vier Mal auf S. 187, sechs Mal auf S. 232) hervorrufen, an unschönen Formulierungen (z.B. »zur Anwendung anwendbare Argumente«, S. 233, und »schlecht aussehende Aussichten«, S. 300) oder an unpassenden Metaphern (z.B. »die Parteigebundenheit, die sich als Schlüssel erweist, wenn sie in eine Fragestellung umgemünzt wird«, S. 277, oder »die Rangverletzung mit schwerwiegenden Instrumenten«, S. 298). Aber diese Einwände sind letztlich von geringem Gewicht und sollen nicht den Erkenntnisgewinn verdunkeln, den Suchans Darstellung der Königsherrschaft Heinrichs IV. als einer Geschichte ihrer Konflikte vermittelt. Dabei wird deutlich, daß Vielzahl, Dauer und komplexe Ursachen den Konflikten eine ganz ungewöhnliche Dimension verliehen, die die üblichen Mechanismen der Konfliktlösung überforderte. Der Konsens über die Stellung der Beteiligten in der Herrschaftsordnung zerbrach, beginnend mit Ausgrenzung oder Bevorzugung einzelner Fürsten während Heinrichs Minderjährigkeit, verschärft durch Heinrichs Bruch mit üblicherweise beachteten Regeln der Konfliktaustragung (Verweigerung gütlicher Einigung, fehlende Versöhnungsbereitschaft, willkürliche Entscheidungen): Die Betroffenen erkannten darin eine »neuartige Grausamkeit« (*novum crudelitatis genus*, Lampert von Hersfeld). Der König selbst erschien als Bedrohung der gewohnten Ordnung im Reich, weil seine Herrschspraxis gegen die Gewohnheiten verstieß. Die scharfe Polarisierung raubte den Vermittlern den nötigen Handlungsspielraum: So fand sich etwa 1075 bei Nordhausen aus Furcht vor Pressionen beider Seiten niemand bereit, um zwischen Heinrich und den Sachsen zu vermitteln. Der König konnte die Rolle des Friedensstifters, die ihm als höchster weltlicher Autorität am ehesten zukam, nicht spielen, weil er selbst Konfliktpartei war. Auch der Papst war nicht die geeignete Instanz: Zwar schaltete er sich seit 1076 als Vermittler ein, allerdings akzeptierte ihn Heinrich nicht, weil ihm seine Ehre verbot, sein Königtum zum Gegenstand von Verhandlungen zu erniedrigen. Auf Heinrichs Verweigerung reagierte Gregor VII. mit der zweiten Exkommunikation 1080; daß seine Position als Vermittler vom neuartigen Gehorsamsanspruch des Reformpapsttums und seiner Konzeption der »Häresie des Ungehorsams« (Othmar Hageneder) gestärkt wurde, ist ein Aspekt, der deutlichere Hervorhebung verdient (S. 132f.). Bereitschaft zur Einigung hing ganz wesentlich ab von der Einigung auf ein Verfahren, das Rang und Ehre der Beteiligten wahrte. Diesen Grundsatz mißachtete Heinrich, als er mit seiner eigenmächtigen Erhebung des Mailänder Erzbischofs Thedald den Papst übergang und dadurch seine erste Exkommunikation herausforderte; und dieser Grundsatz wurde verletzt, als Heinrichs Königtum selbst zur Disposition gestellt werden sollte. Über den König aber kann man mit dem König nicht streiten – der Konflikt war unlösbar geworden.

Ein drittes Kapitel »Schrift« (S. 176–291) gilt der Bedeutung, die Schriftlichkeit unter diesen Bedingungen als Teil der Konfliktlösungsversuche gewann. Bekannt ist, daß bei Verhandlungen zwischen den Parteien auf schriftlich zusammengestellte Vorwürfe und Argumente zurückgegriffen wurde – etwa 1085 beim »Zitatenkampf zu Gerstungen« (Horst Fuhrmann). Bibel, Patristik und Kanonistik lieferten Normen, die die Konflikte der Gegenwart im Sinne der normativen Autoritäten »richtig« lösen sollten – theoretisch ganz unabhängig von der Konsensbereitschaft der Beteiligten. Suchan geht daher von einem grundsätzlich zweckgerichteten und handlungsanleitenden Gebrauch der Texte aus und wendet damit die neueren Erkenntnisse über »pragmatische Schriftlichkeit« auf die sogenannte »Publizistik« des Investiturstreits an. Dabei ergeben sich interessante Einblicke in die Herstellung dieser Schriften, in ihre Argumentationstechnik und in den Personenkreis ihrer Autoren und vermutlichen Benutzer. Weil gelehrtes christliches Wissen und dessen Anwendung über den Erfolg von Verhandlungen entscheiden konnte, ist eine situationsbedingt instruierende Absicht zumal der kanonistischen Sammlungen, aber auch der sogenannten »Streitschriften« durchaus möglich; ähnlich könnte es sich auch mit der Historiographie verhalten. Daß diese Texte grundsätzlich geeignet waren, Instruktionen und Argumente zur Vorbereitung von Verhandlungen weiterzugeben und die eigenen Anhänger zu bestärken, ist ohne weiteres plausibel; freilich muß Suchan einräumen, daß der konkrete Zusammenhang im Einzelfall kaum nachzuweisen ist (S. 281 und 291). Dennoch eröffnet ihr Vorschlag die Möglichkeit, die Texte als Bestandteile zeitgenössischer Konfliktlösungsversuche zu verstehen. Gleichzeitig wird deutlich, daß die Differenzen selbst aber nicht direkt im Medium der Schrift ausgetragen wurden; die schon länger als problematisch erkannten Begriffe »Publizistik« und »Streitschriften« verlieren dadurch weiter an Berechtigung.

Eine offene Frage bleibt aufzugreifen: Heinrichs Bruch mit der herkömmlichen Herrschaftspraxis nennt Suchan »alte taktische Fehler« (S. 159, ähnlich 165 und 305) oder »Ungeschicklichkeiten« (S. 294), die Frage nach seinen Motiven läßt sie aus berechtigter Skepsis gegenüber den Mutmaßungen über Heinrichs Charakter (S. 82) unbeantwortet. Antworten auf diese Frage wurden bisher etwa unter Hinweis auf die »Emanzipation des Individuums« oder den »Prozeß der Individualisierung« (Tilmann Struve) gesucht. Aber man kann auch hier mit der Kategorie der »verletzten Ehre« argumentieren. Die Entführung des 12jährigen Königs bei Kaiserswerth 1062 oder aber der von den Fürsten erzwungene, schmachvolle Rückzug Erzbischof Adalberts vom Königshof 1066 waren demonstrative Verletzungen der königlichen Ehre. Diese Ereignisse waren nicht nur Kindheitserfahrungen Heinrichs in einem vordergründig-psychologischen Sinne, sie waren vielmehr ihrerseits Verletzungen der üblichen Ordnung, in denen Rücksicht auf die königliche Ehre als politische Verhaltensnorm keine Rolle mehr spielte. Spiegelt sich im Bruch des »zur Herrschaft geborenen und erzogenen« Saliers (*in imperio natus et nutritus*, Lampert von Hersfeld) mit den »Spielregeln« der Zeit seine eigene Erfahrung ihrer Verletzung?

Monika Suchans Darstellung gibt den Sachsenkriegen und Heinrichs Konflikten mit den Großen ihre Bedeutung im Rahmen seiner Königsherrschaft zurück; der Investiturstreit stellt sich in ihrer Perspektive als ein von der Krise der salischen Königsherrschaft prinzipiell unabhängiges Problem dar. Die Herausforderung an die traditionelle Sicht ist nicht klein. Knut Görich

Die Staufer im Süden. Sizilien und das Reich, hg. v. THEO KÖLZER. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1996. 296. S., 27 Abb. Geb. DM 96,-.

Der Band enthält vierzehn Vorträge, die 1994 auf einer Tagung in Erice anlässlich des 800. Geburtstags Friedrichs II. und der Königserhebung Heinrichs VI. gehalten wurden. Ziel des Kongresses war eine Forschungsbilanz aus deutscher und italienischer Sicht. Neben der Frage nach den Rahmenbedingungen der »*unio regni ad imperium*« und ihrer Verwirklichung standen v.a. Fragen nach den Wirkungen im Vordergrund: Handelt es sich aus deutscher und italienischer Sicht jeweils um ein »ephemerer Ereignis« (S. 9) oder gibt es Kontinuitäten? Führte der Kontakt mit dem Süden nördlich der Alpen zu Modernisierungen, z.B. in der Staatsverwaltung? Hat die Herrschaft der Staufer in Italien das Bild der Deutschen im Süden und der Italiener im Norden nachhaltig geformt?

Zu den Vorträgen im Einzelnen: Hermann Jakobs, Weltherrschaft oder Endkaiser? – Ziele staufischer Politik im ausgehenden 12. Jahrhundert (S. 13–28), analysiert den mittelalterlichen Sinngehalt des »*dominium mundi*« und arbeitet, über den eschatologischen Hintergrund hinaus, überzeugend die mit diesem Begriff verbundenen realpolitischen Aspekte heraus. – Die Beiträge von Werner Maleczek, *Ecclesiae patrimonium speciale*. Sizilien in der päpstlichen Politik des ausgehenden 12. Jahrhunderts (S. 29–42), Timothy Reuter, Vom Parvenü zum Bündnispartner: das Königreich Sizilien in der abendländischen Politik des 12. Jahrhunderts (S. 43–56), und Bruno Galland, Les relations entre la France et l'Empire au XIII^e siècle (S. 57–82), betrachten die »*unio regni ad imperium*« im Kontext der europäischen Politik des ausgehenden 12. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der päpstlichen, französischen und englischen Interessen, um so den staufischen Handlungsspielraum einzugrenzen; als Ergebnis ist festzuhalten, daß dieser Spielraum deutlich enger ist, als bisher angenommen. – Peter Csendes, Heinrich VI. im Urteil der Zeitgenossen und der Nachwelt (S. 83–92), beschreibt die Problematik eines durch zeitlose Vorurteile (»*furor teutonicus*«) geprägten Herrscherbildes. Gerechterweise müsse der Kaiser an der Herrschaftspraxis seiner Zeit gemessen werden; die Quellen selbst lassen ein genaues Charakterbild kaum zu. – Werner Goetz, Möglichkeiten und Grenzen des Herrschens aus der Ferne in Deutschland und Reichsitalien (1152–1220) (S. 93–111), Jean-Marie Martin, L'administration du Royaume entre Normands et Souabes (S. 113–140), und Norbert Kamp, Die deutsche Präsenz im Königreich Sizilien (1194–1266) (S. 141–185), untersuchen – aus unterschiedlicher Sicht – die Möglichkeit, wie konkret Herrschaft über lange räumliche Distanzen ausgeübt werden kann. Die beiden letztgenannten Beiträge liefern auch die Begründung, wie es angesichts einer nur schmalen deutschen Präsenz im Süden überhaupt möglich war, sich zu behaupten: Die Finanzverwaltung wurde bewußt dezentralisiert und im übrigen die staatlichen Strukturen der Normannen übernommen; außerdem wurden Schlüsselstellungen v.a. im militärischen Bereich vornehmlich mit Deutschen besetzt. Eine

Wende für die deutsche Präsenz bedeutete die Invasion Ottos IV., die den Idealen vieler deutscher Ritter entgegenkam, letztendlich aber dazu führte, daß sie schon im voraus »zu den Opfern der späteren Revokationspolitik Friedrichs II.« wurden (S. 185). – *Hubert Houben*, Das Mönchtum im staufischen Unteritalien (1194–1266) (S. 187–209), verdeutlicht, daß das Mönchtum nicht im selben Maße als herrschaftsstabilisierender Faktor in Anspruch genommen wurde wie nördlich der Alpen. Unter Heinrich VI. erhielt lediglich der Deutsche Orden eine besondere Unterstützung, was sich möglicherweise durch seinen Rückstand gegenüber den anderen Orden erklären läßt. – *Marlis Stähli*, Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis – die Bilderchronik des Petrus de Ebulo, Cod. 120 II der Burgerbibliothek Bern, als Spiegel der Unio regni ad imperium (S. 211–220), erhellt die schwierige Entstehungsgeschichte der Handschrift, um so die sich wandelnden Absichten des Autors zu veranschaulichen. – *Valentino Pace*, Arte federiciana – arte per l'imperatore (S. 221–228), bringt es in seinem Titel auf den Punkt: Die staufische Herrschaft hatte wegen ihrer vergleichbar kurzen Dauer keinen prägenden Einfluß auf die Kunst Unteritaliens. Eine »Hofkunst« gab es in dieser Epoche nicht, Kunst war eben »arte per l'imperatore«. Die politische Entsprechung liefert *Enrico Pispisa*, Gli Svevi nel Sud. Un bilancio dal punto di vista italiano (S. 229–238), womit zugleich aus italienischer Sicht die »Summe« dieser Tagung gezogen wird: Die Herrschaft der Staufer war nur ein Abschnitt in einer langen Reihe von Fremdherrschaften in Sizilien und blieb ohne Nachwirkung, weil bis zum 19. Jahrhundert weitere Okkupationsmächte folgten. Das Pendant liefert *Theo Kölzer*, Die Staufer im Süden – eine Bilanz aus deutscher Sicht (S. 239–262): Die deutsche Zentralgewalt war durch ihr universales Selbstverständnis ohnehin überfordert; während der staufischen Epoche kamen weitere Faktoren hinzu. Angesichts der neuen Größe des staufischen Reiches machten sich u.a. Kommunikationsprobleme und das Fehlen einer flächendeckenden Verwaltungsstruktur nördlich und südlich der Alpen besonders negativ bemerkbar und innovative Einflüsse des Südens auf den Norden sind nicht erkennbar. Derartige Schwierigkeiten führten letztendlich zu einer »Überspannung der Kräfte« und zum Untergang der Staufer. – Der letzte, gesondert zu erwähnende Beitrag von *Salvatore Fodale*, Ricordo di Francesco Giunta (S. 262–268), würdigt den 1994 verstorbenen großen Forscher der Normannen- und Stauferzeit Francesco Giunta.

Der Kongreß wurde seinem Anspruch gerecht. Die Beiträge sind inhaltlich ausnehmend konzentriert und beleuchten das Tagungsthema zwar unter dem jeweiligen individuellen thematischen Blickwinkel, aber nicht einfach »aneinander gereiht«, sondern ergeben am Ende ein sinnvolles Gesamtbild, das mehr darstellt als lediglich Bestandsaufnahme. Der Band wird sicherlich zu einer Neubewertung der staufischen Herrschaft in Süditalien beitragen. Ein Orts- und Personenregister schließt das Buch ab.

Detlev Zimpel

ALOIS NIEDERSTÄTTER: Das Jahrhundert der Mitte. An der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit 1400–1522 (Österreichische Geschichte). Wien: Carl Ueberreuter 1996. 557 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 89,-.

Die schwierige und wenig beneidenswerte Aufgabe, das spannende, aber ungeheuer ereignisreiche und fast unüberschaubare 15. Jahrhundert habsburgisch-österreichischer Geschichte im Gesamtwerk der zehnbändigen Österreichischen Geschichte darzustellen, hat Alois Niederstätter dankenswerterweise übernommen. Schon vorab sei bemerkt, daß es ihm gelungen ist, die Materialfülle in den Kapiteln über die Bevölkerung, über die Gesellschaft, über Dynastien, Dynasten und Territorien, über Fürst und Länder, über Institutionen, über das Verhältnis Habsburgs zu seinen Nachbarn und über die Kultur dieses Jahrhunderts gut lesbar darzustellen.

Allein schon die Ereignisgeschichte sprengt im Jahrhundert der Mitte nahezu jeden Rahmen, womit nicht nur die Aktivitäten der Habsburger auf der Reichsbühne und in ihren Erbländern gemeint sind, sondern auch die diversen Linienspaltungen und Erbstreitigkeiten, die territorialen Erwerbungen, die nahezu unendliche Zahl der Streitigkeiten, Fehden und Kriege zur Durchsetzung des habsburgischen Machtanspruches. Daß die Konflikte vielfach in einem miteinander verzahnten, weit größeren Zusammenhang standen, ist zwar keine neue Erkenntnis, diese jedoch gut lesbar und gut strukturiert darzustellen ist keinesfalls selbstverständlich und ein großer Verdienst Niederstätters. Die Zusammenhänge zwischen den nachbarschaftlichen Konflikten mit den Eidge-

nossen, Frankreich, Burgund, Bayern, Böhmen, Ungarn, den Osmanen und Norditalien mit den »inneren Konflikten« werden unter unterschiedlichen Aspekten zwangsläufig mehrmals angesprochen. Die daraus resultierenden Überschneidungen sind zwar durchaus vorhanden, aber ohne ermüdende Wiederholungen (z.B. Eidgenossenschaft – Burgunderkriege – Vorderösterreich) gelöst worden.

Daß einige Kapitel dennoch vielleicht Anlaß zur Kritik geben, ist nicht ungewöhnlich, da es auch Historikern noch nicht gelungen ist, die berühmt-berüchtigte »eierlegende Wollmilchsau« in schriftlicher Form zu schaffen. So hat beispielsweise das Kapitel über die Kultur der Zeitenwende leider nur einen stark additiven Charakter, wobei sich hier auch die Beschränkung auf das heutige österreichische Staatsgebiet nicht sehr positiv auswirkte. So blieben beispielsweise die Vorderösterreicher Jakob Mennel und Ulrich Zasius zwar nicht unerwähnt, aber ihre Tragweite, ihre Aktivitäten am Hof Maximilians usw. trat zugunsten der »heutigen Österreicher« doch fast bis zur Belanglosigkeit in den Hintergrund. Andere süddeutsche Humanisten und Intellektuelle fehlen sogar ganz. Die Freiburger Universität, die neben Wien die zweitälteste Universität war, wird mehrfach als moderner als die Universität Wien erwähnt, ohne jedoch Freiburg eine adäquate Darstellung als habsburgischer Gründung zuzubilligen. So wird das entscheidend »Modernere« zugunsten umfangreicher Beschreibungen der »veralteten« Wiener Universität doch nicht gewürdigt, während in anderen Zusammenhängen die Vorlande als habsburgische Stammlande wenigstens ihren Platz im Kontext der gesamthabsburgischen Geschichte erhalten.

Ob eine solche Kritik jedoch ausschließlich dem Autor anzulasten ist, bleibt aufgrund seines Bregenzer Hintergrundes doch eher fraglich. Vielmehr dürfte diese Problematik auf der Konzeption des Gesamtwerkes als einem in Wien kreiierten, »nationalhistorischen« Werk österreichischer Geschichte beruhen, sodaß auch hier Vorderösterreich fast ebenso wenig Raum erhält als bei vergleichbaren bundesdeutschen (nationalen) Unternehmungen. Daß dennoch in einem solchen Werk Ungarn, Böhmen, Norditalien usw. entsprechend Platz eingeräumt wurde, dürfte sicherlich auch in der unterschiedlichen Sichtweise und Tradition von österreichischen Politikern und Historikern und deutschen Buchbesprechern seinen Grund haben. Im Gegensatz zur vielfach üblichen Sichtweise »bundesdeutscher« Historiker ist dennoch die Öffnung der Habsburger nach Osten berücksichtigt und die Hervorhebung der österreichischen Geschichte mit ihren Schwerpunkten im Osten als Bestandteil und Zusammenhang gerade der habsburgisch-süddeutschen Vergangenheit ist bemerkenswert dargestellt.

In einigen Abschnitten wird bedauerlicherweise häufig auf nur sehr schmaler, theoretischer Basis argumentiert, was zu wohl kaum beabsichtigten Einseitigkeiten führt. Der vorliegende Band ist als Überblickswerk wie fast alle Druckerzeugnisse vergleichbarer Funktion eben nur bedingt in der Lage, allerneueste Forschungsliteratur vernünftig und umfassend einzubauen. Diesem Makel kann man angesichts des Umfangs und der Thematik sicherlich Verständnis entgegenbringen. Fairerweise muß man auch bekennen, daß das Auslassen einiger neuerer Literatur den Gesamteindruck des Werkes nur unwesentlich tangiert.

Die verdienstvolle Arbeit, den anspruchsvollen Abschnitt habsburgischer Geschichte als ein Jahrhundert der Mitte zwischen Mittelalter und Neuzeit in übersichtlicher Weise beschrieben und strukturiert zu haben, bleibt trotz der kleineren Mäkeleien und Defizite ein lesenswertes Buch. Trotz des lexikalischen Charakters wird es auch der Rezensent sicherlich auch in anderen Belangen häufig gebrauchen. Es empfiehlt sich zum Lesen und Nachschlagen und hat als roter Faden österreichischer Geschichte kaum Konkurrenz.

Dieter Speck

Eberhard im Bart und die Wallfahrt nach Jerusalem im späten Mittelalter, hg. v. GERHARD FAIX und FOLKER REICHERT (Lebendige Vergangenheit. Zeugnisse und Erinnerungen, Bd. 20). Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 258 S., zahlreiche Abb. Geb. DM 48,-.

Die im Jahr 1468 unternommene Wallfahrt des jungen württembergischen Grafen Eberhard nach Jerusalem steht im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes. Dieser Heiliglandfahrt des späteren ersten Herzogs von Württemberg kommt sowohl hinsichtlich der Kulturgeschichte des spätmittelalterlichen Pilgerwesens im allgemeinen wie auch aus Sicht der württembergischen Landesgeschichte im besonderen außerordentliche Bedeutung zu, gilt sie doch zum einen als repräsentatives

Beispiel fürstlicher Wallfahrtskultur, die sich vor allem in den zeitgenössischen Jerusalemreisen des hohen Adels manifestierte, zum anderen auch als ein vielbeachteter Höhe- und Wendepunkt in der Biographie Eberhards, dessen persönliche und herrschaftliche Auswirkungen von der württembergischen Landesgeschichtsschreibung seit langem betont werden.

Gerhard Faix und Folker Reichert ist es nun zu verdanken, diese Jerusalemfahrt Eberhards im Bart in einem umfassenden geistes- und landesgeschichtlichen Kontext greifen zu können. Ihre Arbeit bietet in drei Teilen zunächst »Untersuchungen zur Pilgerfahrt Eberhards im Bart 1468« (S. 9–136), danach einen umfangreichen Editionsteil mit mehr oder weniger bekannten einschlägigen Quellen (S. 137–216) und schließlich einen Anhang mit dem Itinerar der Pilgergruppe, dem Verzeichnis der Reisebegleiter und einer Karte der Pilgerfahrt, sowie den obligatorischen Quellen- und Literaturnachweisen und dem Register.

Die Abschrift eines Berichts, den Eberhards mitreisender Leibarzt Dr. Johannes Münsinger aus Ulm von der Wallfahrt verfaßte, stellt die Hauptquelle der Pilgergeschichte dar. Sie war in diesem Zusammenhang bislang kaum gewürdigt worden, wurde in der Universitätsbibliothek Tübingen gleichsam »wiederentdeckt« und erlaubt eine detaillierte Darstellung des Reiseverlaufs. Ihre Edition (S. 137–172) erscheint neben den anderen Quellentexten, darunter das Pilgerbuch des fränkischen Ritters Anselm von Eyb (von 1468) (S. 173–194), der Kalender Eberhards mit seinen Reiseeinträgen (S. 195–201) oder die Regimentsordnung für die Zeit seiner Abwesenheit (S. 202f.), von herausragender Bedeutung. Dankenswerterweise schließt sich an die Ausgabe des lateinisch-hebräisch-deutschen Textes Münsingers eine gefällige Übersetzung an, welche den Wallfahrtsbericht auch einer breiteren Leserschaft zugänglich macht.

Die an den Eingang des Bandes gestellten Untersuchungen bieten zunächst eine Einordnung der Wallfahrt Eberhards in den Rahmen der spätmittelalterlichen Heiliglandfahrten durch Folker Reichert. Sie ermöglicht es, am Beispiel der württembergischen Reisegesellschaft die konkrete Durchführung der Fahrt anschaulich zu verfolgen, vermittelt die geistigen und politischen Hintergründe und führt inhaltlich tief hinein in den »Wallfahrtstourismus« des späten 15. Jahrhunderts. Der landesgeschichtliche Kontext wird im Anschluß daran eingehend von Gerhard Faix beleuchtet: Der Graf und seine Reisegesellschaft werden biographisch näher vorgestellt; die vorzeitige Rückkehr Eberhards wird im Zusammenhang mit politischen Konstellationen begründet. Vor allem aber soll daran anknüpfend mit einigen »Traditionen und Legenden« um die Pilgerfahrt Eberhards aufgeräumt werden, die einen zentralen Platz in ihrer Rezeptionsgeschichte beanspruchen können und als signifikante Symbole für die Bedeutung dieser Fahrt als »Wendepunkt« in Eberhards Leben stehen: Eberhards Bart, der ihm seinen Beinamen verliehen hat, die Palme als sein persönliches Symbol – zumal in Verbindung mit seiner Devise »Attempto« – und der Weißdorn auf dem Einsiedel, dessen Reis er aus dem Heiligen Land mitgebracht haben soll. Vor allem im 19. Jahrhundert wurden diese Symbole über die Historiographie auch in Gedicht und Schauspiel vielfältig rezipiert und prägen nach wie vor das populäre Bild des berühmten Württemberger Herzogs.

Tatsächlich drängt sich auch aus wissenschaftlicher Sicht der Bezug zwischen Eberhards Persönlichkeitskultur und der Pilgerfahrt gerade im Vergleich mit zeittypischen Handlungsmustern auf, auch wenn die zeitliche Distanz von etlichen Jahren zwischen der Reise und dem nachweislichen Einsetzen der persönlichen Attribute zunächst auffällt. Diese enge Verbindung wird hier relativiert, sicher weitgehend zu Recht, vielleicht zuweilen aber doch etwas zu programmatisch: Warum sollte Eberhard etwa die Palme nicht als persönliches Erinnerungszeichen an die Wallfahrt verwendet haben, wenn schon mit Dante die Jerusalempilger traditionell als »Palmieri« bezeichnet werden, da sie zum Zeichen ihrer Pilgerschaft von dort Palmen mit nach Hause bringen? (Dante, *Vita nuova* XL, 6–7) – Daß sich die spätmittelalterliche Adelskultur vor allem als Memorialkultur auszeichnet, ist bekannt und findet in Eberhard im Bart jedenfalls einen ihrer herausragenden Vertreter. Die »Traditionen und Legenden« um seine Pilgerfahrt sind nun erstmals rezeptionsgeschichtlich aufgearbeitet und stehen für ihre zentrale Bedeutung im Nachleben des großen Württembergers – auch wenn die Reise nicht die »große Kehr« in Eberhards Leben darstellen sollte.

Gerhard Faix und Folker Reichert ist ein gediegenes und spannendes Stück württembergischer Geschichtsschreibung gelungen, ein zudem hervorragend bebildertes Buch, das jedem geistesgeschichtlich und landeskundlich Interessierten eine ertragreiche Lektüre verspricht und viele Leser verdient.

Peter Rückert

4. *Mittelalterliche Theologie- und Geistesgeschichte*

BERNHARD VON CLAIRVAUX: Sämtliche Werke. Lateinisch-deutsch. Bd. VIII, hg. v. GERHARD B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia 1998. 1076 S. Geb. DM 134,-.

Dank einer feineren Papierqualität fällt Band VIII der Werke Bernhards mit dem zweiten Teil der Predigten zum Kirchenjahr etwas dünner aus als Band VII, der genau 300 Seiten weniger umfaßt. Von diesem äußerlichen Unterschied abgesehen, bleiben die bewährten Editionsprinzipien erhalten: Die deutsche Übersetzung steht der fotomechanisch reproduzierten kritischen Ausgabe von J. Leclercq und H. Rochais gegenüber; eine Einleitung, ein ausführlicher Anmerkungs- (S. 966–1042), ein Sachregister (ein Schriftstellenverzeichnis fehlt leider!), eine gegenüber Band VII erweiterte Zeittafel zum Leben Bernhards sowie eine Liste von Corrigenda zum Leclercq-Text machen die Edition zu einer vorzüglichen Grundlage der Bernhard-Forschung. Auch der Kreis von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen blieb gleich: Hildegard Brem O.Cist. und Dr. Josef Schwarzbauer als Übersetzer, Prof. Ulrich Köpf/Tübingen, Prof. Johannes B. Bauer/Graz und Prof. Gerhard B. Winkler O.Cist für die Einleitungen und Kommentierungen (zu den vorausgehenden Bänden vgl. RJKG 14, 1995, 291–293; 16, 1997, 232f. und 17, 1998, 348–350).

Die 71 in diesem Band gesammelten Predigten reichen vom Fest des hl. Benedikt (21. März) und Mariä Verkündigung (25. März) bis zum Novemberfestkreis am Ende des Kirchenjahres; dazwischen liegen die Karwoche, die Oster- und Pfingstzeit, die Marienpredigten vom 15. August bis zu den Marienfesten des September sowie Predigten zu Heiligenfesten (Johannes der Täufer, Petrus und Paulus, Martin, Klemens, Andreas) und Einzelanlässen (Erzengel Michael, Predigt an Äbte, Kirchweihe, Heimgang des hl. Bischofs Malachias, Tod des Herren Humbert). Soweit die spärlichen Hinweise eine Datierung zulassen, sind die Predigten nach G.B. Winkler überwiegend in den letzten fünf Lebensjahren Bernhards (1148–1153) entstanden. Bekräftigt sieht der Herausgeber seine bereits in Band VII vertretene These, daß Bernhards Predigten »in der großen Tradition der karolingischen Homiliare geschrieben wurden« und »nicht nur die Vulgataversion des Alkuin benützt, sondern sich auch dessen Predigtgenus zunutze gemacht« hätten (S. 29). Seine These vom »Altersstil« Bernhards, die er im Zusammenhang der späten Hohelied-Predigten entwickelt hatte, läßt er dagegen fallen: »Denn die vorliegenden Predigten, wohl im wesentlichen aus Bernhards letztem Lebensjahrzehnt stammend, sind keineswegs spekulativer als die Arbeiten vor 1139« (S. 30).

Besonders charakteristisch für diesen Band sind die vielfältigen liturgischen Bezüge. Zu seinem eigenen Erstaunen stellt G.B. Winkler fest, es sei »wider Erwarten möglich« gewesen, »fast ausnahmslos alle einschlägigen Zitate Bernhards mit einem vorkonziliaren Zisterzienserbrevier und einem neueren Römischen Missale wörtlich zu verifizieren. Die Abweichungen waren minimal. Man ist versucht, erst 1965 bis 1970 von einem Ende des liturgischen Mittelalters, dem Bernhard angehörte, zu sprechen« (S. 33). Diese »Formkonstanz« erklärt er mit der »Unverwüstlichkeit der Chormelodien«, die auch die zugehörigen Texte unverändert weitertrugen (S. 33). Spannend sind nicht zuletzt die Beobachtungen zur Predigtkultur der damaligen Klöster: Die Predigt innerhalb der Messe »war gewiß nicht die Regel« (S. 27); einiges deutet auf den Ort der Predigt zwischen der Prim und der Messe, ggf. auch nachmittags zwischen Non und Vesper. G.B. Winkler sieht sich erinnert »an den vor 1962 noch nicht so seltenen Brauch, die feierliche Festpredigt vor dem Pontifikalat zu halten« (S. 27).

Unter theologiegeschichtlichem Gesichtspunkt enthalten die vorliegenden Predigten »maßgebliche Beiträge zur Erlösungslehre, zur Christologie und Eschatologie, zur Angelo- und Mariologie, zur Sakramentenlehre und zur Theologie von Kirche und kirchlichem Hirtenamt« (S. 57). Ihr Charakter als »monastische oder spirituelle Theologie« (S. 57) zeigt sich darin, daß diese Themen nicht in selbstgenügsamen Gedankengebäuden, sondern in unmittelbarem Bezug zum geistlichen Leben der hörenden Gemeinschaft dargeboten sind: Die Leidensgeschichte Jesu Christi muß sich im eigenen Leben bewähren: »Hören wir, meine Brüder, auf niemanden, nicht auf Fleisch und Blut, nicht auf jeden beliebigen Geist, der uns rät, vom Kreuz herabzusteigen! Bleiben wir am Kreuz, sterben wir am Kreuz; lassen wir uns von den Händen anderer abnehmen, nicht von unserem eigenen Leichtsinn!« (S. 237/239). Die Auferstehung Jesu Christi, die ein »Übergang« (Pascha) und keine »Rückkehr« ist, erweist an uns ihre Kraft, wenn wir den Rückfall ins Leben der Sünde

meiden und den Durchgang der Bekehrung zum »neuen Leben« in der »Freude im Heiligen Geist« (S. 259) vollziehen. Für diejenigen, »die den ganzen Tag in Andacht versunken sind, die bei den Gebeten weinen und bei ihren Meditationen seufzen«, die alles »heiter und voll Wonne« erleben (S. 293), ist Christus zwar auferstanden, aber noch nicht wahrhaft in den Himmel aufgefahren. In der Kirchweihe wird nicht die Heiligkeit der toten Gemäuer gefeiert, sondern die Weihe unseres Leibes als Tempel des dreifaltigen Gottes (vgl. S. 841): »suchen wir den Tempel, suchen wir die Stadt, suchen wir auch die Braut. Ich habe es ja nicht vergessen, aber ich sage es mit Furcht und Ehrerbietung: Wir sind es. Ja, wir sind es, aber im Herzen Gottes; wir sind es, aber durch seine Gnade« (S. 859). Wie so oft bei Bernhard wird 1 Kor 6,17 zum Leitmotiv: »Wer sich an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm«. Daß dieser Geist auch dem Leib des Menschen ewiges Leben verheißt, betont Bernhard mehrfach mit der ungewohnten Verwendung von Lk 17,37: »Wo der Leib ist, da sammeln sich die Adler« (vgl. S. 347, 425, 783).

Engellehre und Mariologie lassen bei Bernhard die unfäßbar große Berufung des Menschen in seiner Leibhaftigkeit um so staunenswerter hervortreten: »Wenn nämlich das neue Fleisch Christi in der Jungfrau aus dem Nichts geschaffen worden wäre, wie manche geglaubt haben, dann hätte man vielleicht sagen können, daß die Blüte aus dem Reis, nicht aber, daß sie aus der Wurzel aufgestiegen ist« (S. 139); Jesus Christus aber hat »den wahren Stoff unseres Fleisches auf sich genommen« (S. 139). So wird der »Schoß der Jungfrau Maria, wie es auf wunderbare Weise ihr allein zusteht, die Mitte der Welt genannt« (S. 405; vgl. S. 531). Dem fleischgewordenen Sohn Gottes dienen die Engel – und zugleich dienen sie uns: »Es heißt doch in einem Sprichwort: Wer mich liebt, liebt auch meinen Hund. Wir aber, ihr seligen Engel, sind die kleinen Hunde jenes Herrn, den ihr mit solcher Hingabe liebt [...]« (S. 663); sie lieben uns Menschen auch um ihrer selbst willen, »weil ihre Stadt einmal durch uns wiederhergestellt werden soll« (S. 673). Die augustinische »Restitutionstheorie«, wonach die geheiligten Menschen die gefallenen Engel ersetzen, wird von Bernhard in einer sehr offenen Weise in diesem biblischen Bezugsrahmen aufgenommen (vgl. S. 52, 1016, 1033 u.ö.). Die Sorge der Herausgeber und Kommentatoren, Bernhard nicht allzu sehr vom »Dogma im späteren Sinn« (S. 1007) abweichen zu lassen, scheint mehrfach ein wenig übertrieben: Bernhards Plädoyer für die Fußwaschung als Sakrament (S. 213) erfährt durch die Anmerkung (S. 978) entgegen dem Textsinn eine Relativierung, die verstärkt wird durch die Anführungszeichen bei der deutschen Übersetzung »Sakrament«. Seine Lehre vom »Zwischenzustand« der Verstorbenen vor der endgültigen Auferstehung sollte nicht als Abweichung von der späteren kirchlichen Lehre gelesen werden (S. 1023f. = 1032), sondern als theologisch wertvoller Hinweis auf die Solidarität in der Auferstehung, die ohne unsere Schwestern und Brüder nicht vollkommen sein kann (vgl. S. 181, 767, 771, 781). In seiner Mariologie verbindet Bernhard die Ansicht, daß »Maria die Erbsünde von den Eltern empfangen hat«, mit der Überzeugung, sie sei »allein durch die Gnade [sola gratia!] von der Erbsünde gereinigt worden« (S. 545).

Die »künftige gelehrte Detailforschung« (S. 16), der die Edition zuarbeiten will, findet auch in diesem Band wieder ebenso reichen Gehalt wie die gläubige Meditation. *Barbara Hallensleben*

Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts, hg. v. GEORG WIELAND. Stuttgart: frommann-holzboog 1995. 279 S. Geb. DM 112,-.

Das 12. Jahrhundert mit den Stichworten »Aufbruch«, »Wandel« und »Erneuerung« zu signieren, ist unzureichend, es gar mit »Renaissance« zu plakatieren, irreführend. Doch die Irritation ist gewollt. Der Herausgeber vorliegender Studie, *Georg Wieland*, Professor für »Philosophische Grundfragen der Theologie« an der Universität Tübingen, betont diese Intention im Vorwort ausdrücklich. Beabsichtigt werde, jener gelehrten Ungenauigkeit das Wort zu reden, die den Begriff »Renaissance« im Blick auf das 12. Jahrhundert lediglich »in der Gestalt eines Zitates« verwendet wissen will, »das an die große, vor allem mit den Namen H. Raschdall und Ch. H. Haskins verknüpfte Forschungstradition erinnert« (S. 7). Die Referenz bezeugende Reminiszenz darf aber keineswegs mit dem Referat gegenwärtiger Forschungsrecherche verwechselt werden. Die zwölf Beiträge des vorliegenden Bandes belegen es allenthalben. Sie durchschreiten in vier Schritten nicht nur methodisch sorgfältig, sondern auch auf beachtlichem Reflektionsniveau das Jahrhundert und

markieren von verschiedenen Perspektiven aus deutlich genug den damaligen epochalen Wandlungsprozeß.

In einem ersten Schritt wird unter der Überschrift »Individualität und Gemeinschaft« (S. 9–85) auf das zunehmend rational geprägte Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnis einerseits und auf die pluralen, insgesamt stärker emotional ausgerichteten sowie intensiv gestalteten neuen Formen menschlichen Zusammenlebens verwiesen. So geht *Alfred Haverkamp* in seinem luziden Beitrag »Leben und Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert« (S. 11–44) der Frage nach, »inwieweit Zusammenhänge bestanden zwischen den in der Forschung vielfach vornehmlich als geistlich-religiöse Gemeinschaften klassifizierten Verbänden und jenen, die konsequenterweise davon als »weltliche« abgegrenzt wurden« (S. 19). Diese Fragestellung verweist unmittelbar auf jenen komplex-komplizierten Differenzierungsprozeß, der die »Geistlichen« zunehmend von den »Laien« abgrenzte, das »sacerdotium« vom »imperium« separierte und schließlich jenen umfassenden Paradigmenwechsel provozierte, der völlig unzureichend, weil auf die kirchenrechtliche Perspektive verengt, vielfach immer noch als »Investiturstreit« bezeichnet wird. *Otto Langer* indes vergleicht in seinem aufschlussreichen Beitrag »Teleia filia und amicitia spiritalis« (S. 45–64) zwei unterschiedliche Modelle »rationaler Personenbeziehungen in der europäischen Geschichte« (S. 45). Dabei kontrastiert er die Abhandlung über filia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles mit der »Über die geistliche Freundschaft« (»De spiritali amicitia«, verfaßt um 1164) des Aelred von Rievaulx. Durch eine sorgfältige Analyse beider Texte gelingt es dem Verfasser, sowohl Identität und Differenz des antiken und christlichen Modells von Freundschaft herauszuarbeiten, als auch nachzuweisen, wie sehr *in* und *mit* diesen Freundschaftsabhandlungen auf soziale Veränderungen reagiert wird und gesellschaftlich bedingte Konfliktfelder zu lösen angestrebt werden. Durch den im 12. Jahrhundert verstärkt einsetzenden gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß wird die soziale Situierung des einzelnen gelockert und ein erhöhter »Bedarf an Nahwelt« (S. 63) freigesetzt. Diese humane Exigenz provozierte aber nicht nur die geistliche Freundschaft mit ihrer streng prinzipiengeleiteten Ethik, sondern zunehmend sowohl die leidenschaftliche Geschlechterliebe als auch die mystische Gottesliebe. Der Beitrag von *Walter Haug*, betitelt mit »Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur« (S. 65–85), zeigt diese Zusammenhänge sehr deutlich. Haug beschreibt dezidiert, wie sich im 12. Jahrhundert auf Grund wachsender »Differenzerfahrung« die Geschlechterbeziehung zunehmend als personale Liebe verdichtet, in der »das Du als unverfügbare Person« wahrgenommen wird und sich schließlich insgesamt als »fiktionaler Entwurf« darstellt (S. 81). Dabei bedarf nach Haug die Erotik, »wenn man sie nicht mehr [wie im Frühmittelalter] kosmologisch, sondern personal versteht, zu ihrer Erfüllung des Wortes, sie muß die Möglichkeit haben, sich selbst im literarischen Spiel, als fiktional zu reflektieren [...]. Deshalb hat man im 12. Jahrhundert die Liebe zugleich mit der Fiktionalität entdeckt« (S. 83f.).

In einem zweiten Schritt, betitelt mit »Schule und Wissenschaft« (S. 89–151), wird zunächst von *Wolfgang Kluxen* die »wissenschaftliche Rationalität im 12. Jahrhundert als Aufgang einer Epoche« (S. 89–99) beschrieben, während von *Joachim Ehlers* das berühmte Augustinerchorherrenstift St. Viktor untersucht wird, und zwar auf dem Hintergrund »der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts« (S. 100–122). *Richard Heinzmann* stellt sodann die »Entwicklung der Theologie zur Wissenschaft« dar (S. 123–138), während *Knut Wolfgang Nörr* unter den Stichworten »Ordnung und Individuum« auf »ein kritisches Element in der streitigen Gerichtsbarkeit der mittelalterlichen Kirche« aufmerksam macht (S. 139–151). Insgesamt werden in diesem zweiten Abschnitt die Entwicklungslinien der Theologie und der Kanonistik als wissenschaftliche Disziplinen klar konturiert und die Schulbildungen dergestalt exemplifiziert, daß sie retrospektiv als Wurzelgeflecht der sich allmählich formierenden Universitäten wahrzunehmen sind. Nicht zuletzt dank der entschieden einsetzenden Rezeption arabischer Wissenschaft und aristotelischer Argumentation gerät, wie *Andreas Speer* kenntnisreich nachzuweisen sucht, im Verlauf des 12. Jahrhunderts auch die Naturphilosophie zunehmend »zwischen Naturbeobachtung und Metaphysik« (S. 155–180). Speers Beitrag leitet bereits den dritten Schritt vorliegender Studie ein, einen Abschnitt, der mit »Natur und Kunst« betitelt ist (S. 155–235) und sich u.a. mit Bernhard von Chartres und mit den »neuen Kathedralen« auseinandersetzt. *Georg Schrimpf* untersucht ausführlich (S. 181–210) die Frage, »ob sich in der Timaiosglosse Bernhards Anzeichen der für das 12. Jahrhundert kennzeichnenden neuen Sicht der Natur feststellen lassen« (S. 209). Dabei kommt

Schimpf zu differenzierten Ergebnissen und unterstreicht insgesamt die wissenschaftliche Ambivalenz des 1991 von P. E. Dutton mustergültig edierten *Timaioskomentars*. *Günther Binding* indes analysiert in seinem Beitrag »Die neue Kathedrale. Rationalität und Illusion« (S. 211–235) die gotischen Kathedralen und glaubt Erwin Panofsky (1979) und Otto von Simson (1956) dezidiert widersprechen zu müssen. Schließlich sei die gotische Kathedrale nicht »sichtbar gewordene Scholastik, steingewordene Philosophie des 12. Jhs.« Vielmehr sei »sie [...] das Ergebnis einer neuen Geistigkeit und Vorstellungswelt, die durch einzelne philosophisch-theologische Schulen im 12. Jh. vorbereitet worden sind und über ein durch die Scholastik geschultes Denkvermögen zu einem neuen Typus von Rationalität geführt haben« (S. 235).

In einem vierten Schritt, dem letzten Kapitel, werden »zwei Repräsentanten des 12. Jahrhunderts« vorgestellt (S. 237–272): von *Ulrich Köpf* »Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker« (S. 239–259), von *Georg Wieland* »Abailard: Vernunft und Leidenschaft« (S. 260–272). Köpf sieht in Bernhard einen »Vorläufer der neuzeitlichen Theologie, ja, neuzeitlichen Selbstbewußtseins überhaupt«; und zwar insofern, als der Zisterzienser immer wieder »auf seine eigene Erfahrung« zurückgreift und »die hochentwickelte Fähigkeit« besaß, »auf diese Erfahrungen zu reflektieren« (S. 258f.). Bei seiner Darstellung rekurriert Köpf vor allem auf die ausgezeichnete Untersuchung von Michaela Diers (1991; vgl. meine Rez. in: *Theologische Revue* 89, 1993, S. 229–231). Die neueste Arbeit von Peter Dinzelbacher über Bernhard von Clairvaux (1998) konnte er ebenso wenig wie G. Wieland einsehen. Wieland sieht bei Abailard den Versuch vorliegen, die Vernunft zu vernenschlichen. Gerade darin glaubt der Verfasser den Unterschied zu Anselm erkennen zu können: Abailard habe festgestellt, daß »Gott in seinem »an sich«, in seiner Wahrheit« (S. 264) menschlicherseits nicht erkannt werden kann. Für Anselm, so Wieland, gebe es »keine Differenz zwischen der Wahrheit an sich und der Wahrheit für uns, während diese Differenz für Abailard eine zentrale Bedeutung gewinnt« (S. 264). Doch hat nicht schon Anselm von Canterbury, der eine Generation vor Abailard lebte, deutlich genug betont, daß »Gott größer ist als alles, was gedacht werden kann« (»quiddam maius quam cogitari possit«, *Prosl.* 15)? Liegt also nicht schon hier, bei Anselm, und nicht erst bei Abailard, eine »Verendlichung« und »Vernenschlichung« der Vernunft vor? Freilich wird diese »Verendlichung der Vernunft« bei Abailard in einer Weise betont und selbst *theologisch* geltend gemacht, die zahlreiche seiner Zeitgenossen, nicht nur Bernhard von Clairvaux, als Zumutung empfanden.

Leider ist dem Buch lediglich ein Namens-, nicht aber ein Sachregister angehängt (S. 273–279). Auch die Autoren werden nirgends vorgestellt. Doch insgesamt handelt es sich um eine gründliche Studie, deren Beiträge zwar bereits im Sommersemester 1992 an der Universität Tübingen im Rahmen einer Ringvorlesung erstmals vorgestellt wurden, deren differenzierte Forschungsthesen aber noch lange Zeit unsere Aufmerksamkeit verdienen.

Manfred Gerwing

MECHTHILD PÖRNBACHER: *Vita Sancti Fridolini. Leben und Wunder des heiligen Fridolin von Säckingen*. Beschrieben von Balther von Säckingen, Bischof von Speyer. Sigmaringen: Jan Thorbecke 1997. XXIV, 352 S., 40 Abb. Geb.

Die Person des heiligen Fridolin von Säckingen und seines Biographen Balther hat die Historiker bereits seit dem 16. Jahrhundert unter jeweils verschiedenen Aspekten beschäftigt. In neuerer Zeit ist der Gründer des Klosters und späteren adeligen Damenstifts Säckingen durch die von Professor Walter Berschin, Heidelberg, initiierten wissenschaftlichen Kolloquien in Bad Säckingen und die daraus folgenden Publikationen über die »Frühe Kultur in Säckingen« (1991) und die biographische Skizze »Balther von Säckingen« (1994) erneut ins Blickfeld des Interesses gerückt worden.

Den Forschungsansätzen ihres Lehrers Berschin verpflichtet, legt M. Pörnbacher nun eine erweiterte Fassung ihrer Dissertation von 1994 vor. Im Mittelpunkt ihrer Untersuchung steht die von Balther von Säckingen, Schüler in St. Gallen und später Bischof von Speyer (970–987), verfaßte Vita des heiligen Fridolin, ihre kunstvolle literarische Gestalt, ihre Quellen, ihre Überlieferung, ihre Funktion und ihr »Wert« als historische Quelle. Eine eingehende Untersuchung widmet Pörnbacher auch dem Fridolins-Offizium von Balther und dem Hilarius-Offizium, für das sie ebenfalls Balther als Verfasser glaubhaft machen kann. (Der Zusammenhang zwischen beiden Hei-

ligen ergibt sich aus der Vita: Fridolin stellte das Hilarius-Kloster in Poitiers wieder her und brachte Reliquien dieses Heiligen nach Säckingen.)

Die Verehrung Fridolins wird vor allem anhand der Überlieferungsgeschichte dieser Texte nachgezeichnet. In die ausführlichen Beschreibungen der erhaltenen Handschriften und Drucke sind auch zwei weitere, für das Nachleben Fridolins wichtige Texte einbezogen: die »Translatio sancti Hilarii« und das sog. »Ursen-Wunder«, eine spätere Zutat zur Fridolins-Vita. Auch mittelalterliche Übersetzungen der Vita und Einzelzeugnisse der Fridolinsverehrung vom Mittelalter bis zur Neuzeit werden von Pörnbacher berücksichtigt. Ein Anhang mit vergleichenden Übersichten zu Einzelfragen schließt den Untersuchungsteil ab, dem eine kritische Edition der Fridolins-Vita mit einer neuen »poetischen« Übersetzung der Autorin selbst, die Edition der Offizien von Fridolin und Hilarius, der Meßformulare zu den Festen beider Heiligen und einer Homilie zum Fest des heiligen Hilarius folgen; das »Ursen-Wunder« sowie eine frühneuhochdeutsche Übersetzung der Vita sind ebenfalls abgedruckt.

Diese Inhaltsübersicht zeigt die Bandbreite der Arbeit von M. Pörnbacher, die weit über den Rahmen einer kommentierten Edition hinausgeht. Dabei ist die Gründlichkeit hervorzuheben, mit der die Autorin nicht nur die literarische Form von Balthers Texten analysiert, sondern auch zahlreichen Einzelfragen, wie etwa zur Biographie Balthers, nachgeht und ihre Ergebnisse anhand der bisherigen Forschung diskutiert. Ebenso sorgfältig sind die Recherchen zur handschriftlichen und gedruckten Überlieferung der Texte, z.T. sogar unter Berücksichtigung alter Bibliothekskataloge (ein interessanter Zufallsfund darf vielleicht ergänzend angemerkt werden: auch im Bücherkatalog des Paulinerklosters Langnau von 1786 findet sich, angebunden an ein 1509 in Straßburg gedrucktes Werk Pseudo-Augustins, ein Exemplar der Fridolins-Vita mit einem »Sermo« zum Hilariusfest, das möglicherweise in der Universitätsbibliothek Freiburg unter der Signatur Ink. quart. M 3395,t erhalten geblieben ist).

Eine der für die neuere hagiographische Forschung grundlegenden Fragen ist die nach dem Verhältnis von Hagiographie und Historiographie, wie sie J. Fontaine (1968) und B. de Gaiffier (1970) aufgeworfen haben. Dieser Frage stellt sich auch M. Pörnbacher. In ausdrücklicher Absetzung von der älteren Forschung, vor allem von B. Krusch, dem Herausgeber der Vita in den MGH (1896), macht sich die Autorin nun ihrerseits fast apologetisch zum Anwalt Balthers und betont, daß es keineswegs dessen Intention gewesen sei, eine »historische Monographie« zu schreiben, sondern ein literarisches Kunstwerk, vor allem aber, ein Buch für den liturgischen Gebrauch im Kloster Säckingen zu schaffen. Daneben weist sie mit Recht auf den kanonistischen Hintergrund der Heiligenviten hin – ein Aspekt, der in der hagiographischen Forschung weithin vernachlässigt ist.

Aufgrund dieser Funktionen der Vita, die Pörnbacher durch sprachliche Beobachtungen und durch die Überlieferung der Texte in liturgischem Kontext gestützt sieht und die ihrer Meinung nach eine »Fälschungsabsicht« ausschließen, postuliert sie, als Arbeitshypothese grundsätzlich und im Detail, wenn auch unter Berücksichtigung von Topik und Typologie, die Glaubwürdigkeit der Fridolinsvita vorauszusetzen. Aus der genauen Lektüre der Vita, die sie kapitelweise kommentiert und deren Aussagen sie durch zeitgenössische Quellen (und bisweilen auch durch allgemeinschliche Erfahrungen) zu bestätigen versucht, gewinnt sie teilweise interessante Ansätze zur Einordnung von Lebenszeit und Herkunft Fridolins und zur Bewertung der Vita als Quelle der frühen Merowingerzeit. Leider waren weiterführende Untersuchungen der skizzierten Thesen im Rahmen dieser Arbeit wohl nicht möglich. Ebenso bleiben die historische Ebene Balthers, seine politische und kirchenpolitische Einbindung, die Pörnbacher einleitend darstellt, sowie die Bedeutung des Säckinger Klosters innerhalb der Reichspolitik des 10. Jahrhunderts in ihrer Relevanz für die Abfassung der Vita und die Darstellung des Heiligentyps undeutlich. Dabei geht es keineswegs darum, Balthers Fälschungsabsichten zu unterstellen, sondern vielmehr dessen eigene Historizität im Auge zu behalten.

Die mustergültige Edition der Texte und ihre hervorragende Übertragung in einen lesbaren Text, der die Qualität der Baltherschen Dichtung wahrnehmbar macht, lassen hingegen kaum Wünsche offen, ebensowenig wie die Erschließung des Bandes durch ein Literatur- und Urkunden- bzw. Handschriftenverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister. Hervorzuheben ist auch die reiche Ausstattung des Bandes mit Wiedergaben von Text- und Bildzeugnissen und die aufwendige Druckgestaltung.

Magda Fischer

MARGARETE HUBRATH: Schreiben und Erinnern. Zur »memoria« im Liber Specialis Gratiae Mechthilds von Hakeborn. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. 149. S. Kart. DM 48,-.

Ein einzelnes Werk als Grundlage für eine Qualifikationsarbeit (Dissertation) zu wählen erscheint aus arbeitsökonomischen Gründen ein weiser Entschluß. Doch in der Praxis gestaltet sich der Versuch, das Ganze über einen Ausschnitt zu deuten, oft schwieriger, als wenn man verschiedene Teile miteinander vergleicht. Hubraths »pars pro toto« für das weite, heterogene Feld »frauenmystischer« Texte bildet der »Liber Specialis Gratiae«, eine zwischen 1290 und 1310 entstandene Gemeinschaftsarbeit aus dem Kloster Helfta bei Eisleben, dem mit 250 Textzeugnissen (Handschriften und Frühdrucken) ein außerordentlicher Erfolg beschieden war. Eine Antwort, weshalb das Werk eine derart breite Rezeption erfuhr, suchen wir indessen vergeblich. Genauso erfolglos bleibt die Suche nach Hinweisen auf den Gebrauchskontext des »Liber Specialis Gratiae« im Ursprungskloster Helfta. Hubraths Interesse gilt der monastischen memoria – nicht als Totengedenken, sondern als »Vergegenwärtigung« der Heilsgeschichte. »Memoria bzw. *anamnesis*« stellen »Grunddimensionen des christlichen Glaubens dar« und verweisen »auf eine gegenseitige Verbindung zwischen Gott und den Menschen« (S. 57). Sehr ausführlich diskutiert sie einleitend die Positionen antiker und mittelalterlicher Autoren bis zu Albertus Magnus und dem Aquinaten zu Gedächtniskunst (nach Yates, Carruthers, Coleman und anderen), um mit Frances Yates dann zum Schluß zu gelangen, daß die memorative Vergegenwärtigung primär über Bilder bzw. bildhafte Gedächtnis-Zeichen verlaufe (S. 87). Ungleich kürzer als der Theorieteil fällt demgegenüber der Analyseteil aus, den sie der zeichenhaften Sprache der Visionen Mechthilds von Hakeborn widmet. Die Visionsbilder erschienen zunächst als unterstützende Illustration memorativer Verstehens- und Erkenntnisprozesse« (S. 96). Geht es also eher um Verstehen und Erkennen (Kognition), als um »Erinnerungsformen und Praktiken«? Die im »Liber Specialis Gratiae« verwendete Bilderwelt beeindruckt durch die Fülle und Farbenpracht der gewählten Bezugssysteme (Kleider, Körper, Schmuck, Natur). Die Bilder irritieren zum Teil aber auch durch ein »wahlloses« Aneinanderreihen unterschiedlicher Referenzsysteme. Nur sehr oberflächlich streift Hubrath die »lebensweltliche Verankerung« der visionären Bilderwelt. Doch liegt der Schlüssel zum Erfolg des »Liber Specialis Gratiae« nicht gerade in der sinnlichen Gegenständlichkeit seiner Bildersprache? Besondere Aufmerksamkeit schenkt Hubrath lediglich dem Gedächtnisort Körper, den sie mit Krankheit, Schmerz und Leiden assoziiert. Auf die Allgegenwart der Körperbilder jenseits der somatischen Teilhabe am Erlösungsprozeß geht sie nicht ein. Damit ist gleichsam das Hauptproblem der Arbeit angesprochen. Ob sie nun von Gedächtnisorten im Allgemeinen oder vom Körper im Speziellen spricht, ob vom Autorenkollektiv, der Gedächtnisgemeinschaft, der liturgischen Verankerung des Textes oder seiner Intertextualität (in Anlehnung an Julia Kristeva), die Ideen sind ausnehmend interessant und fordern den Leser zum Nachdenken heraus. Sie stehen für eine engagierte und fundierte Auseinandersetzung mit aktuellen, nationalen und internationalen Forschungsdiskussionen. Doch die Arbeit am oder mit dem Text, die Umsetzung der Theorie in die Praxis, enttäuscht, zumal für eine Literaturwissenschaftlerin. Sehr ausgiebig zitiert sie aus ihrer Quelle, bleibt aber stets an der thematischen Oberfläche haften, als sprächen die Auszüge für sich selbst. Auf die für ihre Argumentation zentrale Sprach- und Bilderebene des Textes läßt sie sich indessen nur sehr beschränkt ein. So bleibt Hubraths Qualifikationsarbeit für den, der sich für das Ganze (für »frauenmystische Texte«) interessiert, wie für den, der sich dem Teil, dem »Liber Specialis Gratiae«, zuwendet, letztlich wenig befriedigend. Doch möchte ich die Autorin nicht ent-, sondern vielmehr ermutigen, in Artikelform zu vertiefen, was vielleicht einfach der Zeitnot zum Opfer gefallen ist. *Gabriela Signori*

Das Bild der Heiligen Hedwig in Mittelalter und Neuzeit, hg. v. ECKHARD GRUNEWALD und NIKOLAUS GUSSONE (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, Bd. 7). München: R. Oldenbourg 1996. 257 S. Geb. DM 48,-.

Der Schlackenwerther Kodex, der heute im J. Paul Getty Museum in Malibu (Kalifornien) aufbewahrt wird, hat die Verbreitung der Hedwigsverehrung maßgeblich beflügelt. 1353, 110 Jahre nach dem Tod der hl. Hedwig, ist diese zunächst in Böhmen aufbewahrte Prachthandschrift vollendet worden. Sie wurde zum richtigen Zeitpunkt fertig, denn Ludwig I., Herzog von Liegnitz und

Brieg, stand zu dieser Zeit auf der Höhe seiner Macht. Der Kodex unterstrich das neue Selbstbewußtsein. Der Hedwigskult blieb für das Selbstverständnis der Piasten fortan prägend. Hedwig war aber nicht nur für die schlesischen Piasten allgemein, sondern auch für die Gründung des Klosters Trebnitz, das Ludwig 1369 zu Ehren der hl. Hedwig stiftete, entscheidend. Die Herausgeber (*Eckhard Grunewald* und *Nikolaus Gussone*) skizzieren zu Beginn des Sammelbandes, wie im Falle der hl. Hedwig Kult und politische Identifizierungsmuster vielfach ineinandergriffen. Es geht ihnen um das Verhältnis von Legende, Kult und Geschichte. Die Hinweise auf die politische Bedeutung von kollektiver Erinnerung, nicht nur in der Memoria, auf die identitätstiftende Selbstvergewisserung familiärer Tradition, wie sie im Falle anderer Personen schon vielfach erforscht wurde (wie z.B. für Karl den Großen als vielberufener Vorfahr, 1994), der Hinweis auf gängige Erzählmuster (wie auf die »altera Sara«) gehören in den gleichen Zusammenhang der methodischen Überlegungen, mit denen die Herausgeber die Hedwigstraditionen erschließen wollen. Vor diesem Hintergrund ist die seit der Aufklärung sicher zu oft an die hagiographischen Texte gestellte Frage nach den Tatsachen obsolet, die in der Geschichtswissenschaft aktuelle Diskussion um den »linguistic turn« unterstreicht vielmehr, daß Topoi und Texte der eigentliche Gegenstand der Untersuchung sind. Die Herausgeber sehen wie Jacques Le Goff in seiner Biographie über Ludwig den Heiligen keine vom Historiker zu ziehende Grenzen: Die Texte, die das Modell eines heiligen Königs skizzieren, machen für Le Goff auch die Individualität Ludwigs des Heiligen aus. Die Frage nach dem Sitz im Leben der verschiedensten Hedwigstraditionen ist somit ein Hauptziel der Herausgeber, die das Bild der Heiligen in Mittelalter und Neuzeit vor allem in rezeptions- und wirkungsgeschichtlicher Hinsicht dokumentieren wollen.

Die Beiträge folgen dieser Vorgabe: Der Bearbeiter des schlesischen Urkundenbuches, *Winfried Irgang*, stellt ein ausgesprochen farbloses Porträt der Heiligen bis etwa um 1300 fest, dem Zeitpunkt, als die »Legenda Maior« entstand. Erst um diese Zeit wird das Bild nuancenreicher, entspricht vielleicht sogar in einigem dem Bild der »famula Dei«, das *Gisela Muschiol* entwirft. Dieses Ideal sieht die Autorin mit geringen Wandlungen im 13. Jahrhundert als eine weitgehende Konstante seit dem 6. Jahrhundert an.

Wojciech Mrozowicz sichtet meist noch unausgewertete Handschriften, vor allem aus der Universität Breslau (Wroclaw), und macht mit einer wenig bekannten Hedwigsvita aus Görlitz (mit Edition) bekannt. Deren Entstehung hängt vielleicht mit Verbreitungsbestrebungen des Hedwigskultes in der Diözese Meißen während des 15. Jahrhunderts zusammen. Außerhalb Schlesiens hing die weitere Rezeption oft von dynastisch-familiären Interessen ab, wie *Marion Karge* am Beispiel der schwäbischen Grafen von Oettingen verdeutlichen kann.

In der Zeit der Konfessionalisierung trug der Hedwigskult in Schlesien (vor allem durch die 1571 von Joachim Cureus gedruckte Geschichte Schlesiens in den »Gentis Silesiae annales«) zu einer Identifikation von Ober- und Niederschlesien über die konfessionellen Grenzen hinweg bei. *Eckhard Grunewald* kann verdeutlichen, daß die literarischen Versuche Eichendorffs über die heilige Hedwig wohl auch deshalb fragmentarisch blieben und scheiterten, weil der Stoff offensichtlich zu wenig dramatische Elemente bot. Das Mißlingen zeigt aber zugleich eine Krise christlicher Literatur in der nachaufklärerischen Zeit.

Romuald Kaczmarek und *Jakub Kostowski* behandeln die Ikonographie der Heiligen. Dabei verdeutlicht insbesondere das erweiterte Tryptichon aus der Breslauer Bernhardikirche, wie man den Kult Heinrichs des Frommen fördern und ins Spiel bringen wollte. Die mongolischen Gegner werden hier als Hussiten dargestellt. Die Darstellung erhielt somit einen aktuellen Bezug.

Jan Gordmadzki legt mit einer Untersuchung zum Hornig-Kodex von 1451 eine Detailstudie vor, die den Kulthöhepunkt des 15. Jahrhunderts eindrucklich auch in dem sogenannten »schönen Stil« zeigt, Hussitenkriege und Kämpfe um das Erbe der Luxemburger förderten vielleicht den zu beobachtenden Konservativismus.

Zwei Studien zum Hedwigskult der Schlesier nach 1945 von *Kurt Dröge* und *Paul Mai* schließen den Band ab. Ihre Untersuchungen unterstreichen die Integrations- und Identifikationspotentiale der heiligen Hedwig nach 1945 für Vertriebene. Dabei ist durchaus auffällig, daß manche die Heilige erst in ihrer neuen Heimat kennenlernten.

Insgesamt bieten die Herausgeber mit den Beiträgen ein abgerundetes Bild, das ihrer Zielsetzung entspricht. Zu wünschen ist nur eine erneute gründliche Untersuchung der Kanonisationsurkunde, die vielleicht mit der angeblichen Predigt Papst Klemens' IV. zusammenhängt (S. 31f.

Anm. 34). Erst eine Klärung kann zu einem vergleichenden Forschungsprogramm beitragen, das Vorbereitung, Durchführung und Verbreitungsmöglichkeiten spätmittelalterlicher Kanonisationen genauer in den Blick nimmt. Damit ließe sich auch der Sitz im Leben und der (vermeintliche?) Startschuß zum Hedwigskult noch genauer bestimmen.

Klaus Herbers

Die Hessische Passionsspielgruppe. Edition in Paralleldruck, hg. v. JOHANNES JANOTA. Band I. Frankfurter Dirigierrolle – Frankfurter Passionsspiel. Mit den Paralleltexten der ›Frankfurter Dirigierrolle‹, des ›Alsfelder Passionsspiels‹, des ›Heidelberger Passionsspiels‹, des ›Frankfurter Osterspielfragments‹ und des ›Fritzlarer Passionsspielfragments‹. Tübingen: Max Niemeyer 1996. Band I. XIV, 430 S. Geb. DM 324,-.

Für fast alle Texte der geistlichen Schauspiele der Hessischen Passionsspielgruppe standen bislang nur verschiedene Einzelditionen, größtenteils aus dem 19. Jahrhundert, zur Verfügung. Dem wird durch die hier vorgestellte Edition von Johannes Janota ein Ende bereitet. Vor fast einem Vierteljahrhundert stellte der Herausgeber seine ersten Erörterungen über »gattungsadäquate Editionsformen« der Öffentlichkeit vor. (vgl. Johannes Janota: Auf der Suche nach gattungsadäquaten Editionsformen bei der Herausgabe mittelalterlicher Spiele, in: Tiroler Volksschauspiel, hg. v. Egon Kührbacher, Bozen 1976, 74–87). Schon hier plädierte Janota für eine simultane Wiedergabe von Spieltexten, die einen hohen Verwandtschaftsgrad aufwiesen. Nur so könne man verschiedene Bearbeitungsschichten in der Tradierung eines Spieltextes, die ihrerseits wieder für verschiedene Realisationsstufen der Spiele stünden, sinnfällig machen. In der Einleitung zur neuen Gesamtdition der Hessischen Passionsspiele in Paralleldruck, die auf drei Bände konzipiert ist und deren erster Band jetzt vorliegt, umreißt Janota noch einmal kurz diese Notwendigkeit der von ihm favorisierten Editionsform. Sein Ziel, mit dem Editionsmodell des parallelen Abdrucks die Spieltexte nicht nur nach modernen Gesichtspunkten herauszugeben, sondern darüber hinaus auch noch ihre textgeschichtliche Verflechtung sichtbar zu machen, ist hoch gesteckt, erhofft er sich doch, dieses Modell gebe »paradigmatisch eine Vorstellung von Textkonstanz und -varianz [...] auch bei den vielen Texten [...], bei denen die Überlieferungslage weniger günstig ist« (S. IX). Die Hessische Spielgruppe eigne sich als Prototyp hervorragend, denn deren älteste Texte sind früh in der Geschichte der Gattung »geistliches Schauspiel des Mittelalters« zu datieren und reichen bis ins 16. Jahrhundert. Auch sei die »Spannweite zwischen Spiel- und Lesehandschrift« abgedeckt (S. IX). Dieser letzte Aspekt entbehrt nicht einer gewissen Brisanz, wird doch der eine oder andere dem Herausgeber vorwerfen wollen, er biete zum Vergleich Zeugen ganz unterschiedlicher Medien für ganz unterschiedliche Rezeptionsformen an: Die überlieferten Texte des ›Frankfurter‹ und des ›Alsfelder Passionsspiels‹ wurden zu Aufführungszwecken angelegt und überarbeitet, während das ›Heidelberger Passionsspiel‹ als Erbauungsbuch auf der Basis eines Passionsspieltextes aus der Hessischen Spielgruppe konzipiert wurde. Es scheint mir jedoch außerordentlich inspirierend, wenn durch eine Paralleledition beide – inhaltlich verwandten – Texttypen augenfällig nebeneinander gebracht sind, weil einem so der Vorhang, der den Einblick in die Werkstatt der Spielverfasser und -bearbeiter verwehrt, einen Spalt breit geöffnet werden könnte. Allerdings muß man sich da noch gedulden, bis auch der dritte Band, der das ›Heidelberger Passionsspiel‹ als Leittext präsentieren wird, erschienen ist.

Nach der grundsätzlichen Stellungnahme zum Editionsverfahren führt Janota die Textzeugen der Hessischen Schauspiele ein. Sie reichen von Spielhandschriften über Rollenauszüge bis hin zu Dirigierrollen (Verzeichnisse für den Spielleiter, die ausführliche Bühnenanweisungen sowie die erste, manchmal auch die letzte, Zeile des jeweiligen Sprechtextes enthalten). Im Mittelpunkt jedoch stehen die drei überlieferten Spieltexte, das ›Frankfurter‹, das ›Alsfelder‹ und das ›Heidelberger Passionsspiel‹ sowie die ›Frankfurter Dirigierrolle‹, denn aus Gründen der Benutzerfreundlichkeit entschied Janota sich in seiner Ausgabe für das Leittextprinzip: Je eines der drei Spiele wird zum Leittext genommen, »an dem sich die Wiedergabe der Textparallelen orientiert« (S. XI). Dieser Leittext weise immer die letzte Bearbeitungsstufe der Handschrift auf. Zwei Apparate geben Auskunft über handschriftliche Lesung bei Eingriffen, Beischriften, Schreiberkorrekturen usw., so daß sich daraus die Bearbeitungsschritte im Leittext ableiten lassen. Ein dritter Apparat war stellenweise notwendig, um Parallelen aus Handschriftenfragmenten wiederzugeben.

Angaben zu den Prinzipien der Texteinrichtung und des Paralleldrucks sowie zur Strukturierung der Texte schließen die allgemeine Einleitung zur Gesamtausgabe ab.

Die Seiten 1 bis 52 sind der Edition der ›Frankfurter Dirigierrolle‹ vorbehalten. Diese wird sowohl diplomatisch als auch als »zitierfähige[r] Lesetext« (S. 37) wiedergegeben. Zu begründen ist diese der Paralleledition vorangestellte Doppelausgabe dadurch, daß die über vier Meter lange Rolle (436 cm) durch Rasuren und Überschreibungen der Rasuren mehrere Bearbeitungen bezeugt: Der diplomatische Abdruck will »einen möglichst differenzierten Eindruck vom vielschichtigen, mehrere Textstufen umfassenden Erscheinungsbild der ›Frankfurter Dirigierrolle‹ vermitteln« (S. 4). Im laufenden Text erscheint die jüngste Textstufe, während die Apparate die älteren Unterschichten freigeben. Die Übersicht über die verwendeten Zeichen (S. 5), die bei der Aufschlüsselung des eingerichteten Textes schnell Auskunft gibt, wird der textgeschichtlich interessierte Benutzer sehr zu schätzen wissen. Der Zeilenumbruch richtet sich nach der Handschrift, wodurch sich sehr schön die Edition mit der Handschrift, von der einige Anschnitte in Abbildung beigelegt sind, vergleichen läßt. Man bedauert, daß nicht die ganze Rolle faksimiliert parallel zur Ausgabe dargeboten wird.

Dem diplomatischen Abdruck folgt die kritische Edition, die nach der Paragraphenzählung Ludwig Wirths (1889) erschlossen ist. Wiewohl Janota auf S. 4 betont, der eingerichtete Lesetext seiner kritischen Edition ließe sich schnell mit dem vorangehenden diplomatischen Abdruck vergleichen, wird diese Arbeit dadurch erschwert, daß seine beiden Ausgaben zwei der ›Frankfurter Dirigierrolle‹ unterschiedliche Zählungen aufweisen, ohne daß sie kompatibel wären oder gemacht würden: in der kritischen die schon erwähnte Zählung nach Wirth, in der diplomatischen die genaue Zählung der Zeilen, wie sie in der Handschrift aufgezeichnet sind. Eine Konkordanz hätte dem Benutzer manche Sucharbeit erspart.

Von S. 53 an findet man die Edition des ›Frankfurter Passionsspiels‹ mit den Parallelen der ›Frankfurter Dirigierrolle‹, des ›Alsfelder Passionsspiels‹ sowie des ›Heidelberger Passionsspiels‹. Das ›Fritzlarer Passionsspielfragment‹ erscheint aus drucktechnischen Gründen an den entsprechenden Stellen in einem dritten Apparat, während sich das ›Frankfurter Osterspielfragment‹ an die Edition des ›Frankfurter Passionsspiels‹ anschließt (S. 422–428) und zur ›Frankfurter Dirigierrolle‹ parallelisiert wird. Für eine ausführliche Beschreibung der Handschrift wird man auf den Katalog von Rolf Bergmann (Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiele und Marienklagen der Mittelalters. München 1986) und auf Bernd Neumanns Sammlung von Spielzeugnissen (Geistliches Schauspiel im Zeugnis der Zeit. Zur Aufführung mittelalterlicher religiöser Dramen im deutschen Sprachgebiet. 2 Bde. München 1987) verwiesen. Ergänzend dazu führt Janota die Schreibereinträge und Federproben auf den Vorsatzblättern auf, geben sie doch teilweise Aufschluß über den historischen Kontext des Spiels. Auf den, so verspricht der Augsburgs Mediävist (S. 55), werde in einem später erscheinenden Kommentar eingegangen. Prinzipien zur Texteinrichtung, die sich vor jedem einzelnen Spieltext zugespitzt auf die Eigenheiten der jeweiligen Handschrift notwendigerweise wiederholen, sowie zur Parallelisierung schließen sich an. Angelpunkt ist stets der Leittext, hier in Band I der Gesamtausgabe das ›Frankfurter Passionsspiel‹, das mit seinen über die beiden Apparate greifbaren handschriftlichen Besonderheiten allen heutigen Ansprüchen an eine Textedition gerecht wird. Ihm werden die Parallelspele zugeordnet, so daß »die Spezifik von FP in seiner Traditionsbindung, seinen Besonderheiten und in seiner möglichen Ausstrahlung auf die Paralleltex-te« erhellt werde. Zu diesem Zweck werden von den Paralleltex-ten nur die übereinstimmenden und die sehr ähnlichen Textabschnitte abgedruckt. Die Eigenheiten der verwandten Texte treten zugunsten des Leittextes also völlig zurück, wobei der besseren Vergleichbarkeit wegen der Herausgeber die einzelnen Spielabschnitte mit Szenenüberschriften versehen hat. Diese werden, mit der Folgenummer im jeweiligen Spiel, auch dann aufgeführt, wenn es ansonsten keine textlichen Übereinstimmungen zum Leittext gibt, so daß der Ablauf der Parallelspele dem Benutzer der Ausgabe gegenwärtig bleibt. Hilfestellung bei dieser Arbeit leistet zudem die sukzessive Wiedergabe der Szenenübersichten der vier parallelisierten Texte (S. 59–66). Die Anordnung der drei Spieltexte und der Dirigierrolle richtet sich nach chronologischen Grundsätzen. Auf jedem Doppelblatt erscheint links stets der jüngste, das ›Heidelberger Passionsspiel‹ und rechts, über das ›Frankfurter Passionsspiel‹ und das ›Alsfelder Passionsspiel‹, der älteste Text, die ›Frankfurter Dirigierrolle‹.

Ein endgültiges Fazit der Gesamtedition kann natürlich erst nach Erscheinen aller Teilbände der Ausgabe gezogen werden, doch gibt dieser erste Band schon erkennen, daß die Edition der Leittexte kaum Wünsche offenläßt. Nicht nur die Rekonstruktion der handschriftlichen Lesart wird ermöglicht, sondern es werden auch die verschiedenen Typen der Korrekturen und Änderungen, die verschiedenen Schichten und Realisationsstufen, innerhalb eines Einzelspieltextes, offenkundig. Darüber hinaus macht das Editionsprinzip der Parallelwiedergabe verwandter Spiele eine ganze Spielgruppentradition sichtbar, was umfassende Neuinterpretationen zum »Sitz im Leben« des geistlichen Schauspiels, seiner Verfasser und seiner Rezipienten ermöglichen könnte. Dem von Janota verschiedentlich angekündigten Kommentar zum ersten Band sowie dem Erscheinen der weiteren Teilbände mit ihrem jeweiligen Kommentar darf denn auch mit Spannung entgegengesehen werden. Fragen kann man sich allerdings, ob nicht der Forschung mit dem Erscheinen des letzten Bandes die Leittexte auch auf CD-Rom oder als Internet-site zur Verfügung gestellt werden sollten. Denn nicht nur die Übereinstimmung von Textabschnitten eines Leittextes mit eng verwandten Schauspielen, wie das durch die Ausgabe vorgeführt wird, eröffnet neue Forschungsperspektiven und -ansätze, sondern auch die Frage, in welcher Weise im Einzelnen ein Spieltext für spezifische Änderungswünsche und -bedürfnisse abgewandelt wurde. Es wäre denkbar, daß für derartige Vergleichsstudien die Arbeit am Bildschirm geeigneter wäre als das Wälzen dreier Großbände, die so schön aufgemacht und kostbar sind, daß man ihnen diese Zumutung ersparen möchte.

Carla Dauven-van Knippenberg

5. Katholische Reform – Reformation – Konfessionelles Zeitalter

Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe, hg. v. CHRISTINE ROLL unter Mitarbeit v. BETTINA BRAUN und HEIDE STRATENWERTH. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1996. XIX, 531 S., 1 Abb. Geb. DM 148,-.

Die hier anzuzeigende Festschrift ist einem Gelehrten gewidmet, dessen Lebenswerk seit seiner Tübinger Habilitation 1966 in ganz besonderer Weise mit dem 16. Jahrhundert verbunden ist und der seit dem Beginn seiner Tübinger Assistentenzeit 1958 sowie durch die Berufung nach Konstanz 1966 auch dem Südwesten als Lebens- und Arbeitsraum verbunden geblieben ist.

Horst Rabe ist vor allem als Autor der beiden umfassendsten neueren deutschen Darstellungen zum 16. Jahrhundert bekannt geworden. Dabei ist es seinen Arbeiten insbesondere zu Gute gekommen, daß der Autor nicht »nur« Historiker, sondern auch graduiert Theologe und Jurist ist. Dieses Hauptwerk Rabes spiegelt die Festschrift mit ihren 26 Beiträgen durchaus wider: Die Themen umfassen fast ausschließlich Aspekte zur Geschichte des 16. Jahrhunderts. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation steht dabei im Mittelpunkt, doch kommt – vor allem im habsburgischen Kontext – auch die darüber hinausgehende europäische Geschichte in den Blick. Der deutsche Südwesten wird ebenfalls berührt. Bei den versammelten Arbeiten spielen Fragen des Rechts implizit oder expressis verbis eine ganz besondere Rolle. So ist der Titel »Recht und Reich im Zeitalter der Reformation« sehr wohl zutreffend, überhaupt zeichnet sich diese Festschrift durch eine in diesem Genre nicht immer selbstverständliche innere Kohärenz aus. Es ist ein weiteres bemerkenswertes Faktum, daß Ernst Walter Zeeden als akademischer Lehrer von Horst Rabe noch einen Beitrag beisteuern konnte. Ein Schriftenverzeichnis des Jubilars rundet das Werk ab.

Dieter Stievermann

Karl V. Politik und politisches System. Berichte und Studien aus der Arbeit an der Politischen Korrespondenz des Kaisers, hg. v. HORST RABE. Konstanz: Universitätsverlag 1996. 362 S. Kart. DM 78,-.

Der Sammelband (Ernst Walter Zeeden in Tübingen zum 80. Geburtstag gewidmet) bietet Arbeitsergebnisse, die im Zusammenhang mit dem Konstanzer Lehrstuhl von Horst Rabe erwachsen sind – näherhin aus dem Kontext von zwei dort angesiedelten Forschungsprojekten:

»Wissenschaftliche Erschließung der Politischen Korrespondenz Karls V.« und »Strukturen und Strukturwandlungen der Reichspolitik im 16. Jahrhundert«. Im Vordergrund steht das erstgenannte Projekt, zu dem *Horst Rabe* und *Heide Stratenwerth* auch mit einem Grundsatzartikel vertreten sind (»Die Politische Korrespondenz Kaiser Karls V. Beiträge zu ihrer wissenschaftlichen Erschließung«). Es finden sich in diesem Band mehrere Arbeiten zu den europäischen Linien der Epoche: z.B. *Peter Marzahl*, »Regentschaft und Regierung in Spanien: Die Führung der Geschäfte während der ersten Regentschaft der Kaiserin Isabella«; *Martin Lunitz*, »Die ständigen Gesandten Karls V. in Frankreich – zum Strukturwandel des Gesandtschaftswesens im 16. Jahrhundert«; *Bettina Braun*, »Die Eidgenossenschaft und das Politische System Karls V.« Zur Reichspolitik in einem engeren Sinne ist zu nennen: *Stefanie Hofmann*, »Die Städte zwischen Kaiser und Reich – zum politischen Handlungsspielraum der Reichsstädte am Beispiel der Gesandtschaft zu Kaiser Karl V. nach Valladolid im Jahr 1523«. Aber auch der Südwesten ist gut vertreten: *Wolfgang Dobras*, »Karl V., Ferdinand I., und die Reichsstadt Konstanz«; *Frank Göttmann*, »Alternativen zum Schwäbischen Bund? Habsburg und die oberschwäbischen Einungen zu Beginn der dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts«. Die für das Funktionieren von Politik so wichtige Verknüpfung der Ebenen belegt ein Beitrag von *Christine Roll*, »Reichstags-Absage und Waldkirch-Mission. Überlegungen zur kaiserlichen Reichspolitik im ersten Jahrzehnt der Regierung Karls V.« Es geht hier um eine diplomatische Mission ins Reich, die 1528 der Reichsvizekanzler Balthasar Merklin (Propst von Waldkirch – den Namen seiner Propstei führte er auch als Eigennamen) für Karl V. ins Reich unternahm; Merklin war aber seit 1526 auch Koadjutor von Konstanz und wurde 1528 zum Bischof von Hildesheim gewählt.

Ähnliche Verflechtungen durch Dienstleistungen und personelle Konstellationen zeigt der Aufsatz von *Nadja Lupke-Niederich*, »Habsburgische Klientel im 16. Jahrhundert: Hugo von Montfort im Dienste des Hauses Habsburg«. Den Beschluß des facettenreichen Bandes macht eine wichtige Studie von Horst Rabe zu einem der ganz großen Themen der Reformationsgeschichte: »Karl V. und die deutschen Protestanten. Wege, Ziele und Grenzen der kaiserlichen Reichspolitik«. Orts- und Personenregister erschließen den Inhalt.

Dieter Stievermann

ANDREAS SCHMAUDER: Württemberg im Aufstand – Der Arme Konrad 1514. Ein Beitrag zum bäuerlichen und städtischen Widerstand im Alten Reich und zum Territorialisierungsprozeß im Herzogtum Württemberg an der Wende zur frühen Neuzeit (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 21). Leinfelden-Echterdingen: DRW-Verlag 1998. XII, 332 S., 10 Abb. Geb. DM 98,-.

SVEN TODE: Stadt im Bauernkrieg 1525. Strukturanalytische Untersuchungen zur Stadt im Raum anhand der Beispiele Erfurt, Mühlhausen/Thür., Langensalza und Thamsbrück. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1994. 375 S. Kart. DM 89,-.

Gestützt auf die quantitativ wie qualitativ ausgezeichnete Überlieferung des Hauptstaatsarchivs Stuttgart, entwirft Andreas Schmauder ein faszinierendes Bild des in der württembergischen Historiographie vielbeschworenen Aufstandes des Armen Konrads, ein Bild, das sich durch minutiöse Quellennähe wie eindringliche Interpretationskraft gleichermaßen auszeichnet. Konstitutiv für das Verständnis des 1514 ausgebrochenen, letztlich aber im latenten Widerstand des ersten Dezenniums des Reformationsjahrhunderts (öffentliche Herrschaftskritik; indirekter Widerstand gegen die herrschaftliche Forstpolitik; Nürtinger Aufstand von 1498) vorbereiteten Aufstandes ist nach Ansicht des Verfassers das wachsende Konfliktpotential im Innern des werdenden württembergischen Territorialstaates. Die dominanten Konfliktlinien verliefen dabei zwischen Herzog und ländlicher Gemeinde einerseits, zwischen Herzog, der die Landschaft dominierenden bürgerlichen Elite der Ehrbarkeit und dem aus der Teilhabe an der Herrschaft ausgeschlossenen gemeinen Mann andererseits. Ausgelöst wurde der Aufstand durch den Versuch des Herzogs, die chronische Finanzschwäche des Landes durch die Einführung eines Fleischumgeldes zu beheben. Mit dieser Maßnahme überschritt er die Reizschwelle, die bislang den latenten vom manifesten Widerstand getrennt hatte: Rasch formierte sich der Widerstand des Gemeinen Mannes, der auch durch die unverzügliche Rücknahme der Verbrauchssteuer nicht mehr kanalisiert werden konnte. Dynamik und Verbreitung des Widerstandes, von dem 37 Ämter und sieben unter württembergischer

Schirmherrschaft stehende Klosterterritorien erfaßt wurden, speisten sich maßgeblich aus dem Versuch des werdenden Territorialstaates, die herrschaftliche Durchdringung und Kontrolle der Forsten durchzusetzen und die weitgehende kommunale Selbstverwaltung durch neue, herrschaftliche Institutionen (Vogtgericht) auszuhöhlen bzw. aufzubrechen. Neben dem Herzog fokusierte sich die Widerstand des gemeinen Mannes auf die territoriale Elite der Ehrbarkeit, aus deren Reihen sich die herzoglichen Amtsträger rekrutierten und deren Amtsethos mit bäuerlichen Rechtsvorstellungen offenkundig inkompatibel war (bezeichnenderweise richteten sich die vom Armen Konrad vorgebrachten Beschwerden fast ausschließlich gegen bürgerliche, nicht aber gegen adelige Amtleute). Erfolgreich war der Widerstand des gemeinen Mannes insofern, als seine Dimension und militärische Drohgebärden den Herzog nötigten, Wege friedlicher Konfliktregulierung zu beschreiten: Für den 26. Juni 1514 wurde ein großer Landtag nach Tübingen ausgeschrieben, wo dem – durch die bisherige Praxis der Teillandtage von der politischen Partizipation ausgeschlossenen – gemeinen Mann der Amtsstädte und ländlichen Gemeinden die Möglichkeit eingeräumt werden sollte, seine Beschwerden zu artikulieren. Eingestellt wurde der Widerstand des Gemeinen Mannes bezeichnenderweise jedoch erst, als sich auch die Ehrbarkeit unter dem Druck des Armen Konrads bereitgefunden hatte, jenseits von Rat und Gericht »Verordnete« oder »Erwählte« der Gemeinden zu akzeptieren, denen die Formulierung der Beschwerden für den Landtag obliegen sollte.

Tragende Kraft des Widerstandes des Gemeinen Mannes war der Arme Konrad, den der Verfasser als glänzend organisierten Geheimbund beschreibt. Als überständisch rekrutiertes »Sammelbecken von Unzufriedenen« bündelte der Arme Konrad das gegen Herzog und Ehrbarkeit vorhandene Widerstandspotential der (kleinen) Amtsstädte und der ländlichen Gemeinden, dem er Zielrichtung und Argumentationsmuster vorgab. Unter Berufung auf das alte Recht sollte auf dem Landtag mit dem Herzog (und der Ehrbarkeit) das rechte Maß von Herrschaft ausgehandelt werden. Die Letztziele der Organisation, den Umsturz der feudalen Herrschafts- und Gesellschaftsordnung unter Berufung auf das göttliche Recht, hielten die »opinionleader« offenkundig selbst beim gemeinen Mann nicht für konsensfähig – was auf die Akzeptanz von Herrschaft durch den gemeinen Mann verweist –, noch sahen sie ernsthafte Realisierungschancen. Entsprechendes Gedankengut wurde infolgedessen auf die »inner circles« der Organisation limitiert und nicht in den Diskurs mit der Herrschaft eingespeist.

Bestimmend für den Gang der Dinge wurden aber nicht die Aktivitäten des Gemeinen Mannes bzw. Armen Konrads, die sich mit der schriftlichen Abfassung ihrer Beschwerden – keine Selbstverständlichkeit in der oralen Kultur der frühneuzeitlichen Gesellschaft – auf den Landtag vorbereiteten. Statt dessen nutzte die Ehrbarkeit den Zeitgewinn, um sich im Tübinger Vertrag mit dem Herzog über ihre Teilhabe an der Herrschaft zu verständigen. Der Konsens zwischen adeligem Landesherrn und bürgerlicher Ehrbarkeit, durch kaiserlichen Schiedsspruch unter dem Druck der finanziellen Verhältnisse und des gemeinen Mannes zustande gekommen, stellte die entscheidenden Weichen: Er ermöglichte dem Herzog, unterstützt durch die Nachbarterritorien Baden, Kurpfalz, Würzburg und Konstanz, die Huldigung des gemeinen Mannes zu erzwingen und den auf dem Kappelberg bei Beutelsbach konzentrierten Widerstand des Armen Konrads ohne gewaltsame Konfrontation zu beenden. Über die führenden Persönlichkeiten erging, soweit sie nicht außer Landes geflohen waren, ein hartes Strafgericht. Der Widerstand des gemeinen Mannes, als ungerechtfertigter Akt des Landfriedensbruchs diskreditiert, war zusammengebrochen. Als Sieger erwiesen sich die bürgerliche Ehrbarkeit und der frühneuzeitliche Territorialstaat, wenngleich dessen Stabilität – gerade auch vor dem Hintergrund des Bauernkrieges – nicht überschätzt werden sollte. Für die Unterlegenen ergaben sich, anders als nach der Revolution von 1525, allenfalls graduelle Verbesserungen.

Die Darstellung Schmauders ist, soweit sie den eigentlichen Aufstand betrifft, überzeugend und geht weit über den bisherigen Stand der Geschichtsschreibung zum Armen Konrad hinaus. Korrekturbedürftig erscheinen allenfalls einzelne Wertungen, etwa wenn von der Unfähigkeit der Dörfer die Rede ist zu erkennen, daß Amt- und Forstleute im Interesse des Herzogs agierten und auf diesem Hintergrund in den Beschwerdeheften »schlechte« Amtsträger und »guter« Herzog kontrastiert werden (S. 177). Hier scheint es sich mir weniger um Unvermögen zu handeln denn um eine überlegte diskursive Strategie, die auf Einigung im Rahmen bestehender Herrschaftsverhältnisse abzielt und aus diesem Grund »Fehlverhalten« nicht dem Herzog, sondern seinen Amtleuten zumißt. Interessanter, aber im Rahmen dieser Tübinger Dissertation nicht zu beantworten,

wäre die Frage, welche spezifischen Faktoren Württemberg zum Ort dieses bäuerlichen Aufruhrs werden ließen. Auf die Fragilität des werdenden württembergischen Territorialstaates zu verweisen, dürfte kaum ausreichen, war sie doch eher zeittypisch (wie denn die zahlreichen Bauernaufstände zwischen 1470 und 1648 nachdrücklich belegen). Atypisch war das 1495 zum Herzogtum erhobene Land der Grafen von Württemberg allerdings durch die Position der Ehrbarkeit, die den Adel aus seiner führenden Rolle verdrängt und damit vor gerade ein bis zwei Generationen demonstriert hatte, daß über Herrschaftsteilhabe noch »verhandelt« werden konnte. Welche Faktoren es der Ehrbarkeit ermöglichten, in diese Position einzurücken, ist – abgesehen von der höheren Attraktivität benachbarter Höfe (Habsburg, Kurpfalz, Bayern) und dem staatlichen Bedarf an »Experten« – bislang ebenso wenig erforscht wie die Frage nach den Auswirkungen dieses Vorgangs. Wir brauchen, mit anderen Worten, endlich eine sozialgeschichtliche, politische und verfassungsgeschichtliche Fragestellungen integrierende Geschichte der württembergischen Ehrbarkeit.

Vor dem Hintergrund des zweiten zu besprechenden Buches, der Hamburger Dissertation von Sven Tode über die Stadt im Bauernkrieg, gilt es ein wichtiges Ergebnis Schmauders eigens zu akzentuieren, die gemeinsamen Aktionsformen, zu der die Bürger der kleinen (!) Amtsstädte einerseits und die ländlichen Bevölkerung andererseits zusammenfanden. Verantwortlich dafür, daß (Klein-)Stadt und Land gleichermaßen von dem Aufstand des Armen Konrads erfaßt wurden, waren der gemeinsame Interessengegensatz zu Herzog und Ehrbarkeit. Dieser Befund relativiert die Bedeutung, die jüngst ideellen Werten für die Überwindung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land zugemessen wurde: Denn der These, daß »die Klammer für das gemeinsame Vorgehen von Bauern und Städtern [in der Revolution von 1525] [...] zweifellos das Evangelium war, genauer die Umsetzung der reformatorischen Theologie in eine politische Theologie« (Blickle, *Revolution 1525*, S. 171), wird durch das Ergebnis Schmauders konterkariert, demzufolge auf gemeinsame Wertvorstellungen rekurrierende Interessenlagerungen Denken und Handeln des Gemeinen Mannes im Aufstand des Armen Konrads bestimmten.

Wie Schmauder sieht auch Sven Tode in den jeweils konkret zu bestimmenden Interessenlagerungen den Schlüssel, der darüber entschied, ob Stadt und Land zu gemeinsamen Aktionsformen zusammenfanden oder nicht. Um zu einer möglichst differenzierten Antwort kommen zu können, konzentrierte er seine Aufmerksamkeit auf vier typologisch unterschiedliche Städte Thüringens, der Region also, die neben Schwaben am heftigsten vom Bauernkrieg erfaßt wurde. Untersucht werden Erfurt, das wichtigste regionale Zentrum mit einem regen religiösen Leben und umstrittener politischer Stellung, beanspruchten doch sowohl der Kurfürst von Sachsen als auch der Kurfürst von Mainz die Oberhoheit über die Stadt; Mühlhausen, Wirkstätte Müntzers und mit Nordhausen die einzige Reichsstadt Thüringens; Salza bzw. Langensalza, ein lokales Verwaltungszentrum des albertinischen Sachsens, und schließlich Thamsbrück, ein kleiner Marktflecken des sächsischen Herzogtums, eine Stadt, die sich aufgrund ihrer Größe und Wirtschaftsstruktur nur wenig von den umliegenden Dörfern unterschied. Als Bilanz seiner Untersuchung läßt sich festhalten, daß die Gegensätze zwischen Stadt und Land die Gemeinsamkeiten bei weitem überwogen. Sofern Stadt und Land in der Erhebung des gemeinen Mannes zusammenfanden, geschah dies in der Regel in der Form spontaner, zeitlich begrenzter und auf ein konkretes Ziel gerichteter »Aktionsbündnisse«, ein Terminus, der aufgrund des informellen Charakters dieser »Bündnisse« vielleicht nicht ganz glücklich gewählt ist. Eine dichtere politische Interaktion ist belegbar, z.B. im »Unterstützungsbündnis« Mühlhausens mit den Bauernhaufen oder in formalen Bündnissen (Salza), wobei aufgrund der Quellenlage häufig nicht entschieden werden kann, ob letztere erzwungen oder von den Städten bzw. innerstädtischen Gruppierungen freiwillig eingegangen wurden. Bei all den letztgenannten Bündnisformen handelt es sich aber um die Ausnahme von der Regel, die von spezifischen Interessen bestimmt ist. Die politische Theologie (Blickle) – sofern sie denn als solche rezipiert wurde – erwies sich nicht stark genug, Interessengegensätze dauerhaft zu überwälzen und den Gegensatz zwischen Stadt und Land aufzuheben. Die Rede vom gemeinen Mann als Träger des Bauernkrieges erweist sich einmal mehr als problematisch – pointiertens Forschungspositionen, wie sie in der »Revolution des Gemeinen Mannes« oder der frühbürgerlichen Revolution vorliegen, zum Trotz.

Norbert Haag

PETER STEPHENS: Zwingli. Einführung in sein Denken. Zürich: Theologischer Verlag 1997. 212 S. Kart. DM 56,-.

Die englische Originalausgabe des vorliegenden Werkes erschien 1992. In die deutsche Übersetzung wurden Überarbeitungen und Ergänzungen aufgenommen; das erste Kapitel über Zürich und die Eidgenossenschaft um 1500 wurde vollständig neu geschrieben. In dem zweiten Kapitel über Leben und Wirken Zwinglis geht der Verfasser ausführlich auf die in der Forschung vieldiskutierte Frage ein, wann Zwingli zum Reformator wurde. (Bekanntlich war auch in der Lutherforschung das Problem des »reformatorischen Durchbruchs« des Wittenberger Reformators Gegenstand jahrelanger Kontroversen.) Eng damit zusammen hängt die Frage, wessen Einfluß dabei maßgeblich beteiligt war.

Es steht außer Zweifel, daß die Begegnung mit Erasmus im Jahre 1516 für Zwinglis geistige Entwicklung prägend war. Er beschäftigte sich von da an eingehend mit den Kirchenvätern, am intensivsten wohl mit Augustinus. »Langfristig bewirkte Erasmus bei Zwingli das Reifen einer reformatorischen Theologie, die biblisch war und Christus ins Zentrum stellte« (S. 25). Was Luther betrifft, so hat Zwingli stets seine Unabhängigkeit von der Entdeckung des Evangeliums durch den Wittenberger betont. Der Verfasser hält dies für glaubwürdig. Andererseits haben jedoch die Leipziger Disputation (1519) und Luthers Mut gegenüber dem Papst auf Zwingli einen tiefen Eindruck gemacht (S. 27, 33). Als gesichert kann gelten, daß reformatorische Einsichten bei ihm zwar schon 1516 im Keim vorhanden waren, ein im Sinne der Reformation ausgereiftes Bibel- und Evangeliumsverständnis jedoch erst 1522/23 vorlag (S. 32, 34).

Die zentralen Themen der Theologie Zwinglis werden dann in den folgenden Kapiteln behandelt, namentlich: die Bibel, Gottes Souveränität, das Heil in Christus, der Heilige Geist und das Wort, Sünde und Heil, Wort und Sakrament, die Sakramente der Taufe und des Abendmahls sowie Kirche und Staat. »Die Sorge um alle Bereiche der Gesellschaft« ist ein Charakteristikum des Zwinglischen Denkens. Die Herausstellung der Bibel als alleinigem Wort Gottes, das in denkbar schärfstem Gegensatz zu allen menschlichen Traditionen steht, auf der ersten Zürcher Disputation (Januar 1523) zum fundamentalen Dogma erhoben, bestimmte von da an alle öffentlichen Glaubensdisputationen im oberdeutschen und schweizerischen Raum. Seine Anerkennung durch die weltlichen Behörden, die Räte, trug entscheidend zum Sieg der Reformation bei.

Auf den durch die zweite Zürcher Disputation (Oktober 1523) eingeleiteten theoretischen und praktischen Ikonoklasmus, seine theologische und kulturgeschichtliche Bedeutung und die Forschung darüber (vgl. besonders: Peter Jezler, »Da beschachend vil grosser endrungen«, 1984) geht der Verfasser überhaupt nicht ein. Ebenso wenig Beachtung finden die Reaktion und Argumentation der Altgläubigen angesichts der Zwinglischen Reformation. Der Name Gerold Edlibachs etwa kommt nicht vor. Auch Zwinglis Kontroverse mit Valentin Compar (Z IV, 35–159), in der die mittelalterliche Volksreligion sich in ihrer argumentativen Stärke und ihrer keineswegs ungeistigen und abergläubischen Frömmigkeit zeigt, findet keine Erwähnung.

Die großen Themen der Theologie Zwinglis erläutert der Verfasser in klarer, auch für Studierende und Anfänger nachvollziehbarer Weise. Die charakteristischen Züge von Zwinglis Denken werden in dem abschließenden Kapitel kurz und übersichtlich zusammengestellt. Darin wird auch sein eigenständiges theologisches Profil gegenüber den anderen Reformatoren deutlich. Von Calvin etwa unterscheidet ihn die vorbehaltlose Anerkennung der in den vor- und außerchristlichen Werken zutagekommenden Wahrheit und der sittlich guten Eigenschaften der Heiden (S. 181f.).

In der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung kann man seit einigen Jahren ein Zurücktreten der ökumenischen Betrachtungsweise bemerken. In den Werken protestantischer Gelehrter fehlt nicht selten – so wie in dem hier besprochenen Buch – der Blick über die eigene Kirchhofsmauer hinweg und das kritische Bewußtsein für die eigene Tradition, was sich in der unreflektierten Übernahme der Selbstgewißheit der Reformatoren, daß Gott auf ihrer Seite stehen müsse, zeigt. Insbesondere ist die reformatorische Auffassung von dem Wort Gottes in der Bibel, das in radikalem Gegensatz zu menschlichen »Erfindungen« steht, nach den Erkenntnissen der neueren Bibelwissenschaft in dieser Form doch wohl nicht mehr haltbar. Andererseits: Waren Kult und zentrale Dogmen der mittelalterlichen Kirche, an denen sich die Kritik der Reformatoren festmachte, wirklich nichts anderes als papistische Halluzinationen? Und auch ein protestantischer Historiker müßte bei einer Veranstaltung wie der zweiten Zürcher Disputation genügend Freimut

haben, sie als das zu bezeichnen, was sie war: nämlich nicht eine sachliche Erörterung kontroverser theologischer Fragen, sondern eine Farce.

Helmut Feld

IGNATIUS VON LOYOLA: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt und hg. v. PETER KNAUER (Deutsche Werkausgabe, Bd. 2). Würzburg: Echter 1998, XXXI, 976 S. Geb. DM 78,-.

Der »ganze« Ignatius in zwei Bänden – das war die Aufgabe, der sich Knauer gegenübergestellt sah, als er sich zur Herausgabe einer »Deutschen Werkausgabe« des Heiligen Ignatius von Loyola entschloß. Ähnliche Werkausgaben in anderen europäischen Sprachen gibt es bereits seit einigen Jahren, so daß es nur noch ein Frage der Zeit war, wann eine deutschsprachige Werkausgabe folgen würde. Die Briefausgabe (Bd. 1) – die sich freilich auf eine gelungene Auswahl beschränken mußte – ist in dieser Zeitschrift bereits angezeigt worden (vgl. RJKG 15, 1996, S. 304f.). Nun liegen die bedeutendsten Texte aus der Gründungsphase des Jesuitenordens vor; Knauer nennt sie auch »Gründungstexte der Gesellschaft Jesu«. Es sind: der »Bericht des Pilgers«, die »Geistlichen Übungen«, die »Direktorien zu den Geistlichen Übungen«, verschiedene kleinere Texte mit Beratungen, Entscheidungen und Beschlüssen der ersten Gefährten (gewissermaßen erste Satzungsentwürfe), der Bericht über die Generalswahl, das »Geistliche Tagebuch«, die »Satzungen über Sendungen«, das »Examen«, die zwei verschiedenen Textfassungen der »Satzungen der Gesellschaft Jesu« und schließlich die »Regeln«.

Den einzelnen Texten wurden von Knauer kurze, aber durchweg ausreichende Einleitungen vorangesetzt, die Auskunft über die Entstehung und die Bedeutung für den Jesuitenorden geben. Einleitungen und Texte sind durch verschiedene Drucktypen deutlich voneinander unterschieden. Bei Übersetzungs- und Interpretationsproblemen wird gelegentlich das spanische Original in Anmerkungen wiedergegeben.

Die Geistlichen Übungen sind in der ersten Version und der sprachlich überarbeiteten, von Papst Paul III. approbierten Fassung nebeneinander gedruckt. In drei Spalten kann die Entwicklung der »Formulae Instituti« von 1539, 1540 und 1550 nachvollzogen werden. Und auch das »Examen« und die »Satzungen« werden in einer frühen und später approbierten Form abgedruckt. So wird deutlich, wie Ignatius und sein späterer Sekretär Polanco an den erstellten Texten weiter gearbeitet hatten. Sinnvoll war es, für das Register nur den späteren Satzungstext zu erschließen. Ferner gibt es ein Register für die Bibelstellen, Personen, Orte sowie Stichwörter. Knauer hat selbst in den letzten Jahrzehnten verschiedene Texte an anderer Stelle in deutscher Sprache veröffentlicht, auf die er zurückgreifen konnte. Er ist in Fachkreisen auch seit langem als der beste Ignatius-Kenner in Deutschland bekannt. Es ist erfreulich, nicht nur die für den ordensgeschichtlich Interessierten, sondern vielfach auch zur geistlichen Lesung geeigneten Texte in einer – trotz ihres Umfangs – sehr handlichen Ausgabe vorliegen zu haben. Es ist zu wünschen, daß eine Beschäftigung mit Ignatius' Werk zunimmt. Auch Studenten, von denen intime Kenntnisse des lateinischen und des alt-spanischen nicht erwarten werden können, ist das Werk des Ordensgründers mit dieser Werkausgabe müstergültig erschlossen und bequem zugänglich. Bearbeiter Knauer sei ein kräftiges »Gratulor!« für diese solide und herausragende Leistung zugerufen.

Michael F. Feldkamp

JUTTA BURGGRAF: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. 510 S. Geb. DM 88,-.

»Das Bemühen, die Heilige von Avila für die Frauenbewegung zu vereinnahmen, verzeichnet ihre historische Persönlichkeit und muß daher als Anachronismus gewertet werden« (S. 451) – diese Bilanz aus der »Abschlußreflexion« der hier vorgelegten Studie gibt ein wesentliches Ergebnis und zugleich ein mehr oder weniger ausdrückliches Leitmotiv der Untersuchung an. Die Verfasserin hat mit Recht wahrgenommen, »wie zeit- und sogar modebedingt einige Aussagen über die karmelitische Reformerin sind« (S. 28). So stellt sie ihrer Arbeit einen Überblick über »Das Teresa-Bild in Hagiographie und Forschung« voran, das zwischen Verklärung und psychologisierender Entlarvung schwankt, zwischen Verdrängung und Banalisierung ihrer Menschlichkeit. Indem sie beide Extreme zu vermeiden sucht, möchte sie helfen, das Bild der »wahren« Teresa freizulegen.

»Nicht die Entdeckung neuer Quellen und die wissenschaftliche Erschließung geschichtlichen Neulands sind Ziele dieser Arbeit. Vielmehr geht es darum, das fast unübersehbare Material zur Teresa-Forschung zu ordnen und zu deuten, damit der Blick sich klarer auf die historische Gestalt der Heiligen von Avila richten kann« (S. 26). Mit dem historischen Anliegen verbindet sich das Interesse an der »Eigenart der teresianischen Mystik und ›Theologie‹ – um herauszufinden, »welcher spezifische Beitrag dem Lebenszeugnis der Heiligen von Avila zur Identität des Christen und indirekt auch zur Identität des *christlichen Theologen* zu entnehmen ist« (S. 25). Zu diesem Zweck hat J. Burggraf in einem außergewöhnlichen Umfang die Quellen studiert und sich mit der Sekundärliteratur auseinandergesetzt. Davon legt ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis Rechenschaft ab; ein Register fehlt bedauerlicherweise. Insbesondere läßt die Verfasserin Teresa in ihren Briefen zu Wort kommen, die »weit mehr Aufmerksamkeit« verdienen, »als ihnen bisher entgegengebracht wurde« (S. 25).

Auch J. Burggraf geht mit einer theologischen Perspektive an ihre Quellen heran; diese lautet »Humanität«. In der Einleitung gewinnt sie diesen umstrittenen Begriff, der ebenso mißbraucht wie mit Hoffnungen besetzt ist, im christlichen Sinne anhand der »Humanitas« (*humanitas; philanthropia*), die nach Tit 3,4 in Jesus Christus, unserem Gott und Heiland, erschienen ist. »Menschlichkeit« bedeutet daher für sie »das Bild Gottes (genauer: das Bild Christi), das in einem Menschen zum Ausdruck kommt« (S.19), vorzugsweise in den Heiligen. Wenn aber das Menschsein in der Entfaltung der je persönlichen »Theomorphie« (S. 18) zur Vollendung kommt, dann gilt, »daß das Heilig-Werden in ein und demselben Prozeß wie das ›Menschwerden‹ geschieht« (S. 20). Dafür soll Teresa von Avila als Zeugin angeführt werden, nicht zuletzt in ihrer Autorität als erste Frau, die in den Rang einer Kirchenlehrerin erhoben wurde (1970 durch Papst Paul VI.). Im Hintergrund ist bereits die Auseinandersetzung mit feministischen Ansätzen wirksam: Der theologische Bezugspunkt »Humanität« soll davor bewahren, unter dem Vorzeichen der Emanzipation die Frau auf ihre Geschlechterrolle festzulegen und gerade so aufs Neue einen Bruch zwischen Mann und Frau festzuschreiben.

Der Zielsetzung dienen die vier Hauptteile der Arbeit: *Teil I* versucht auf dem Hintergrund des Forschungsstandes in einer ersten Annäherung *Die Persönlichkeit der Heiligen* herauszuarbeiten (S. 28–77). Als »Wesenszüge« werden dabei ihre »Begabung zur Freundschaft« (S. 46) sowie ihr »Organisations- und Leitungstalent« (S. 56) hervorgehoben. Die Darstellung ist von dem Bemühen getragen, Teresas individuelle Stärken und Schwächen ebenso hervortreten zu lassen wie die ganz und gar christliche Prägung ihrer Persönlichkeit, die sich in christlichen Grundhaltungen wie Sündenbewußtsein, Demut, Gehorsam in Freiheit und Leidensbereitschaft verwirklichte. *Teil II* stellt *Die Heilige in ihrem gesellschaftspolitischen Umfeld* dar (S. 78–195). Auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion über Ehe und Familie zeigt sich, daß Teresa sehr kritisch von der Ehe sprechen konnte: Gott habe die Ordensfrauen »von der Unterwürfigkeit unter einen Mann befreit [...], der ihnen vielfach das Leben verkürzt; und Gott möge verhüten, daß er ihnen nicht auch die Seele raubt!« (zit. S. 89). Doch kann die Heilige nicht als ehefeindlich eingestuft werden, da ihre Äußerungen »situationsgebunden-spontan« (S. 92) erfolgen und sie auch die Ehe letztlich »unter dem Aspekt der Heiligkeit, nicht der Sünde« betrachtet (S. 94). Nüchtern weist die Autorin hinsichtlich der intellektuellen Bildung Teresas nach, daß bei aller Bemühung der Renaissance die weibliche Bildungsschicht schmal blieb und auch Teresa selbst den »Bildungsstand der monastischen Gesellschaftsschicht jener Zeit« (S. 115) nicht überragte. Von der Inquisition blieb Teresa, die einer jüdischen Konvertitenfamilie entstammte, aufgrund ihrer außergewöhnlichen Visionen und ihrer Lehre vom inneren Gebet zwar nicht unbehelligt, doch verlor sie nie ihr freimütiges Auftreten, das sich auch in einer Kritik an den engen Indexbestimmungen äußern konnte.

Teil III stellt *Die Heilige im Umgang mit ihren männlichen Mitarbeitern und Vorgesetzten* dar (S. 196–312). J. Burggraf geht von der Feststellung aus, daß Teresas »situationsgebundene Handlungen und Aussagen weder als feministisch noch als misogyn verstanden werden« dürfen (S. 206), sondern Ausdruck einer »realistischen Einstellung zu Frauen und Männern« (S. 197) sind. Ihr »christlicher Humanismus« äußert sich nicht zuletzt in einer entschiedenen Ablehnung aller rigorosen Frömmigkeits- und Bußpraktiken sowie in einer gesunden Skepsis gegenüber außerordentlichen mystischen Phänomenen. Ausführlich untersucht die Verfasserin vor allem die beiden wichtigsten Freundschaften der Heiligen mit Johannes vom Kreuz und mit dem um 30 Jahre jüngeren P. Jerónimo Gracián, die beide ganz im Dienst der gemeinsamen Ordensreform standen und bei

aller menschlichen Bereicherung doch nicht ohne Spannungen, Mißverständnisse und »Desillusionierungen« (S. 293) blieben. In größerer Intensität als bereits in Teil II bringt *Teil IV Die Heilige in ihrem religiösen Umfeld* auf dem Hintergrund der Tradition der Mystik zur Geltung (S. 313–432). Hier wird »Die Verankerung der teresianischen Mystik in der europäischen Tradition« (S. 327) ebenso herausgearbeitet wie die für sie typische »Theologie der Erfahrung« (S. 330). In der Frage der Echtheit der Visionen Teresas hält sich J. Burggraf an die eigenen Kriterien der Heiligen, die selbst »am meisten daran interessiert« ist, »jede Art von Täuschungen zu vermeiden« (S. 339), und sich zu diesem Zweck dem Urteil der Theologen, der kirchlichen Autorität und insbesondere den konkreten Anforderungen des Gehorsams unterwirft. »Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Ganze der teresianischen Lehre muß als geistgewirkt gelten, das einzelne steht einer kritischen Würdigung weiterhin offen, die in der Hauptsache aber nicht mehr von Theologen geleistet werden kann« (S. 366). In einer knappen Analyse der Mystik Teresas erkennt die Verfasserin eine fruchtbare Verbindung von »Verinnerlichung und Aufbruch« (S. 366), wie sie für die Katholische Reform typisch war. Die Anrede Gottes mit »Majestät« und »Ihr« (S. 388) hindert sie nicht daran, ihre Gottesbeziehung in Kategorien der Freundschaft zu beschreiben und eine warme Verehrung Jesu Christi in seiner leibhaftigen Menschlichkeit zu entwickeln, bis hin zu ihrer mystischen Erfahrung der Vermählung mit Christus.

Kritische Züge gewinnt die Darstellung von J. Burggraf, wo sie auf Teresas sieben »Konquistadoren-Brüder« zu sprechen kommt, die auf verschiedene Weise an der unheilvollen Verknüpfung von Mission und Ausbeutung in der »neuen Welt« beteiligt waren und mit ihren Gewinnen die Reformunternehmungen Teresas finanziell unterstützten. Die Verfasserin erklärt sich Teresas »völlige [...] Unbekümmertheit bezüglich der schwierigen Situation der *Indios*« (S. 441) mit dem Umstand, »daß Teresa niemals mit einem »luterano« oder einem Ureinwohner Amerikas in persönlichen Kontakt getreten ist« (S. 441). »Wenn Teresa die Konquistadoren unterstützte, so dachte sie nur daran, daß durch deren Einsatz das Reich Gottes auf Erden vergrößert würde« (S. 424). Deshalb J. Burggraf ihr Verständnis für diese Grenze Teresas verbindet mit einer abschätzigen Bewertung des Einsatzes von Bartolomé de las Casas für die *Indios* (vgl. S. 413–424), bleibt unklar.

Die *Abschlußreflexion* (S. 433–456) faßt die Ergebnisse zu Teresas »Humanität« in Gottverbundenheit zusammen und kehrt zur Grundthese zurück, »daß Teresa zu ihren Lebzeiten an erster Stelle nicht wegen ihres *Frauseins* verdächtigt wurde, sondern weil sie ein Genie und eine Heilige war« (S. 436; vgl. S. 206). Die Arbeit mündet schließlich ein in die Hoffnung, daß nach dem Beispiels Teresas mystische Erfahrung und Theologie füreinander zu »kritischen Instanzen« (S. 455) werden mögen. Der Schlußteil der Arbeit macht deutlich, daß deren Stärke in der sorgfältigen historischen Bilanz liegt. Dabei bleibt sie noch in ihrer negativen Abgrenzung an die feministische Frauenforschung gebunden, die selbst zu wenig in ihren differenzierten Positionen gewürdigt wird. Auf diese Weise aber kommen die für Teresa selbst bewegenden Motive – wenn es denn nicht die »Frauenfrage« ist! – zu wenig ans Licht. So wirkt etwa die Thesenreihe »Zur Selbstverwirklichung der Heiligen von Avila« (S. 438–442) blaß und von außen an Teresa herangetragen. Das tiefste geistliche Anliegen der von ihr inspirierten Reformbewegung bleibt merkwürdig unbestimmt und daher auch unwirksam in den historischen Interpretationen. Wer also eine theologische Erhellung der Berufung Teresas sucht, wird enttäuscht werden. Wer einen gut recherchierten, von liebenswerten Anekdoten durchsetzten, weitgehend unverfälschten historischen Zugang zu ihrer Lebensgeschichte und ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld sowie einen Überblick im Labyrinth der einschlägigen Literatur braucht, wird gute Anregungen finden.

Barbara Hallensleben

BARBARA HENZE: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 133). Münster i.W.: Aschendorff 1995. VIII, 430 S. Kart. DM 138,-.

Seit geraumer Zeit müht sich die »Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum« mit ihrem Vorsitzenden Prof. Dr. Klaus Ganzer, Würzburg, um kritische Editionen und um eine historisch-theologische Aufarbeitung der Werke katholischer Kontroverstheologen des Reformationszeitalters. In diesem Horizont entstand in Freiburg i.Br. die hier vorgelegte Dissertation unter

Leitung von Prof. Dr. Heribert Smolinsky, dem Schatzmeister der Gesellschaft. Wie viel Arbeit gemäß der Gründungsintention noch zu leisten ist und wie spannend und differenziert die Ergebnisse ausfallen können, zeigt Barbara Henzes umsichtige Beschäftigung mit Leben, Werk und Theologie der umstrittenen Gestalt des Georg Witzel.

Etwa ein Drittel des Textteils der Arbeit ist allein erforderlich, um im *I. Kapitel: Der Stand der Forschung* (S. 1–90) den Zugang zu seiner Persönlichkeit freizulegen. Insbesondere bot seine Abkehr von der Reformation immer wieder Anlaß, ihn zur Polemik gegen den Protestantismus zu funktionalisieren. Doch auch seine Stellung als verheirateter Pfarrer mit acht Kindern, der 1531 seine protestantische Pfarrei verließ, war nicht leicht: Erst nach der Versicherung des Nuntius, »daß Papst Paul III. Witzel zwar keine Ehedispens erteilen, die Ehe des Priesters Witzel aber stillschweigend dulden würde« (S. 25), fand er 1541 eine feste Anstellung beim Fürstbistum von Fulda. Wegen seiner Teilnahme an verschiedenen Reichstagen und Religionsgesprächen sowie durch verschiedene Ortswechsel aufgrund der unruhigen Zeitlage blieb sein Leben unstet; 1573 starb Witzel in Mainz. Eine statistische Auswertung seiner Korrespondenzpartner bzw. Adressaten von Widmungen ermöglicht der Verfasserin, das Beziehungsnetz und den geographischen Raum zu analysieren, in denen sich sein Wirken abspielte. Dabei fällt bereits ins Auge, daß er in Kreisen verkehrte, die in der positiven Einschätzung des Erasmus von Rotterdam übereinkommen. Seine Nähe zu Erasmus prägt auch die Wertung, die Witzels Theologie in der Forschung erfährt: Je nach der Stellung zu Erasmus wird auch Witzels »Vermittlungstheologie« entweder positiv als humanistisch geprägte, irenische Bemühung um die Kircheneinheit oder negativ als dogmatisch indifferente Wankelmütigkeit eingestuft. Die Verfasserin zieht aus dieser Forschungslage methodisch die Konsequenz für ihr eigenes Vorgehen: Sie teilt mit der bisherigen Forschung die Überzeugung, »daß das Bemühen um die Kircheneinheit Witzels zentrales Anliegen war« (S. 88). Im Hinblick auf die Quellenauswahl und die inhaltlichen Schwerpunkte der Quellenanalyse versucht sie sich von sachlichen Vorentscheidungen so weit wie möglich freizuhalten und Witzels eigene Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Dem dient nicht zuletzt die akribische Sorgfalt, mit der sie nicht nur die Geschichte des Werkverzeichnisses Witzels rekonstruiert, sondern im Anhang ihrer Arbeit ein neues Werkverzeichnis vorlegt. Darin sind zwei neu entdeckte Schriften aufgenommen; insbesondere wurde die Zuordnung von Neuauflagen, erweiterten Editionen, Übersetzungen etc. revidiert und übersichtlich neu dargeboten (S. 306–411).

Das *II. Kapitel* arbeitet *Grundkonstanten der Theologie Witzels* heraus (S. 91–151). Hier wird deutlich, daß die Verfasserin sich gegen einen Kanon dogmatischer Lehrsätze als Maßstab für Witzels Theologie zur Wehr setzt. Denn für ihn selbst stehe eine entschiedene Christozentrik, die alle Glaubenssätze zu »Nebenartikeln« (S. 107) werden lasse, im Zentrum – verbunden mit einem Bildungsbemühen, das sein Anliegen der Kirchenreform begleitet. Typisch dafür ist Witzels Rechtfertigungslehre, die mit den Protestanten das *sola fide* als Ausschluß von »allen vorgehenden Gottesdienst oder werck« (zit. S. 112) betont, ja sogar einen Glauben ohne Werke für möglich hält. Kämpft er so einerseits gegen jede Werkgerechtigkeit, so besteht er dennoch auf guten Werken, denn die Lutheraner »mit ihrer falsch verstandenen Freiheit bemerkten nicht bzw. bemerkten zu spät, daß sie den Menschen überforderten« (S. 98). Die Sichtbarwerdung der Kirche, die ihm am Herzen liegt, sucht er nicht in der Kirche als Institution oder im kirchlichen Lehramt, sondern im »Dienst der Christen, den sie Gott und den Menschen erweisen« (S. 135). Charakteristisch ist ferner der normative Wert, den Witzel der »alten Kirche« zubilligt. B. Henze weist in geduldiger Kleinarbeit nach, daß für Witzel das »Alte« nicht in sich normativen Wert besitzt, sondern in seiner vorbildlichen Treue zum Evangelium und als beispielhafte Realisierung der apostolischen Kirche.

Das *III. Kapitel* wendet sich der »Leipziger Formel« von 1539 sowie der Bedeutung der »Alten Kirche« zu (S. 152–208). Hier wird zunächst Witzels Mitwirkung beim Leipziger Religionsgespräch von 1539 gewürdigt. Die in diesem Rahmen von Witzel gemeinsam mit Martin Bucer ausgearbeitete Einigungsformel zieht wiederum die »alte Kirche« als Maßstab heran; sie hatte zwar keinen unmittelbaren Erfolg für die Kircheneinheit, jedoch eine beachtliche Wirkungsgeschichte. Ein aufschlußreicher Vergleich mit Melanchthons argumentativer Berufung auf die alte Kirche zeigt, daß Melanchthon ausschließlich die Kontinuität der Lehre im Blick hatte, während Witzel auch eine Kontinuität der kirchlichen Gestalt für wesentlich hielt. Diese Differenz macht verständlich, weshalb im strittigen Einzelfall die von Witzel bevorzugte Argumentationsweise nicht

zu einer Einigung führen konnte. »Dadurch ergibt sich die tragisch zu nennende Situation, daß die Auslegung der Hl. Schrift entzweit und keine Institution, auch die Kirchenväter und Konzilien nicht, die gewünschte Schlichtungsinstanz darstellen kann« (S. 207).

Im IV. Kapitel wird *Das Interim 1548 – Die Rolle des Kaisers* thematisiert (S. 208–242). Anfänglich hatte Witzel seine Hoffnung auf das Konzil gesetzt: »Denn Bücher erzeugen auf beiden Seiten [wieder nur] Bücher, [...] Waffen werden durch Waffen zurückgewiesen, Bullen verschmähen die Deutschen«; ein »Konzil aber, wenn es in der Furcht des Herrn zusammentritt, ist Arznei für das kirchliche Gemeinwesen« (zit. S. 236). Doch der Konzilsverlauf enttäuschte Witzel; so identifizierte er in der Folgezeit um so enger »die ›Sache‹ des Kaisers mit der der Kirche« (S. 213). Nicht vom Papst, sondern vom Kaiser erwartete er die entscheidenden Schritte zur Kirchenreform. Mit Recht stellt die Verfasserin die Frage, ob der Reformtheologe nicht bereits damals die realpolitischen Möglichkeiten des Kaisers überschätzte. Das V. Kapitel: *Witzels Spätschriften (1556–1566) – ohne Reform keine Kircheneinheit* (S. 243–289) untersucht folgerichtig seine Positionen nach dem Rücktritt Kaiser Karls V. im Jahre 1555. Tatsächlich läßt sich eine markante Verschiebung in seiner Argumentation feststellen, jedoch nicht gegen den Kaiser zugunsten des Papstes, sondern im Sinne einer Suche nach einem »dritten« Weg zwischen den Lutheranern und den »Papisten«, gegen die er die wahre katholische Kirche durch Reform zur Geltung bringen will. Das Un-Katholische findet Witzel sogar schwerpunktmäßig auf der »papistischen« Seite. Seine Spätschriften »Via Regia« (1564) und »Typus« (1566), als Handbücher für Seelsorger konzipiert, geben davon Zeugnis. Auch hier bleibt der »königliche Weg« der Reform eng verknüpft mit dem »Weg des Königs« in seiner herrscherlichen Verantwortung. Anschaulich wird ein Kriterium der Reform, das Witzel von Erasmus übernimmt: Von Kaiser Aurelian werde berichtet, daß er jeden Purpur aus Rom mit einem kostbaren Stück Purpur vergleichen ließ, das ihm der persische König als Präsent hatte schicken lassen. So sei auch in der zeitgenössischen Kirche »der Purpur durch den Purpur zu erkennen«, d.h. die Qualität des Purpurs der Reform am Purpur der universalen, apostolischen Kirche in Christus. Hier liegt ohne Zweifel der Ansatzpunkt dafür, daß Witzel »schon zu Lebzeiten beschuldigt worden ist, mit seinen Reformforderungen gegen den Papst bzw. das Papsttum zu arbeiten« (S. 279). Nicht nur von den Reformatoren, »sondern aus den eigenen Reihen« (S. 280) wurde er angegriffen. So steht im Vorwort des »Typus« als erstes seiner Anliegen, er habe »das Haus Gottes gegen die Sanaballiten verteidigen wollen« (S. 285), d.h. gemäß dem Buch Nehemia gegen diejenigen, die damals dem Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, zu seiner Zeit dem Wiederaufbau der Kirche durch Reform mit Skepsis gegenüberstanden. Erst an zweiter Stelle nennt er das Bestreben nach Versöhnung der mit der Kirche zerstrittenen Parteien.

Soziologische Gesetzmäßigkeiten der Ausgrenzung vermittlungsbereiter Persönlichkeiten in Zeiten der Identitätskrise mögen – wie B. Henze am Schluß ihrer Arbeit vermutet – mitgespielt haben, wenn Witzel in der Reformationgeschichte und ihrer Rezeption an den Rand gedrängt wurde. Doch liegt nicht auch in seiner eigenen Theologie eine Vieldeutigkeit? Der Purpur, an dem der Purpur zu messen ist, hat einerseits für ihn im Unterschied zu Melanchthon sakramentale Qualität: Er ist die alte Kirche als konkrete geschichtliche Gestalt der Gegenwart Christi. Doch scheint andererseits auch Witzel einem »reinen«, idealen, gedachten purpurnen Maßstab für die Kirche zuzuneigen, die eine Reform nicht aus der inneren Erneuerung des Leibes Christi, sondern von den äußeren Maßnahmen des Kaisers erwartet. Mit der Erarbeitung der Unterscheidungskriterien war er offensichtlich – wie die meisten seiner Zeitgenossen – überfordert. Die Verfasserin hat in beispielhafter Weise dazu beigetragen, daß seine positiven Ansätze gewürdigt werden, und sie hat die Voraussetzungen geschaffen, um sein Werk einer weiteren Untersuchung zu erschließen.

Barbara Hallensleben

JOHANN ANSELM STEIGER: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie (*Doctrina et pietas*. Reihe I, Bd. 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1997. 333 S., 16 Abb. (Faksimiles). Geb. DM 107,-.

JOHANN GERHARD: *Meditationes sacrae* (1603/04), hg. v. JOHANN ANSELM STEIGER (*Doctrina et pietas*. Reihe I, Bd. 2,1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1998. 200 S., davon S. 9–84 Faksimile. Geb.

Ausgangspunkt dieser neuen Reihe ist die Feststellung eines forschungsgeschichtlichen Defizits aus kirchengeschichtlicher Perspektive: Die Johann Gerhard-Forschung beschränkte sich bisher vor allem auf dessen dogmatisch-theoretische Schriften. Gerhards Tätigkeit als Prediger, Erbauungsschriftsteller, Seelsorger und Exeget sei, so Steiger, »noch in keiner Weise umfassend und sachgerecht dargestellt worden« (Bd. I/1, S. 18). Und dieses Diktum gelte, betrachtet man, wie dies Steiger tut, Johann Gerhard als Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie, generell für die Theologen der gesamten Epoche. Und in der Tat, auch die Theologie der lutherischen Orthodoxie, die hierin ganz und gar Luther verpflichtet war, erhob den Anspruch einer »sapientia eminens practica« (Hollaz), einer »doctrina practica« (Gerhard), einer Wissenschaft, die »tota in Praxi consistit« (Hafenreffer). Zwar ist der Terminus »doctrina practica« zu allererst eine Bezeichnung für die Stellung der Theologie innerhalb der sogenannten praktischen Wissenschaften, aber indem die Theologie auf ein außerhalb ihrer selbst liegendes Ziel hinarbeitet, erarbeitet sie Anleitungen zur praktischen Erlangung dieses Zieles. Unter homiletischem Aspekt fragt sie danach, wie sich der Mensch das Angebotene zunutze machen, es also für sich praktisch anwenden kann. Diesem Umstand will nun auch die kirchengeschichtliche Forschung verstärkt Rechnung tragen. Erst in der praktischen Umsetzung dogmatischer Lehrsätze in Predigt, Seelsorge und Frömmigkeit, so Steiger, bewähre und bewahrheite sich die Dogmatik »als scientia eminens practica« (Bd. I/1, S. 21). Dazu hat Johann Anselm Steiger eine neue Reihe ins Leben gerufen: »Doctrina et pietas« mit dem Untertitel »Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen«. Die beiden ersten bereits vorgelegten Bände sowie die sieben geplanten Bände dieser ersten Abteilung der von ihm herausgegebenen Reihe basieren auf der Überlieferung des Johann Gerhard-Archivs in der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha. In einer zweiten Abteilung (»Varia«) sind bislang drei Bände in Planung.

Kapitel eins des ersten Bandes der ersten Abteilung, überschrieben mit »Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard«, ist zugleich als Einführung in die Gesamtheimatik »doctrina et pietas« konzipiert. Steiger macht darin deutlich, daß nach dem Verständnis Johann Gerhards der Zweck jeder Beschäftigung mit Theologie nicht das bloße Wissen und die reine Theorie, sondern die Praxis selbst sei. Die Betonung der »praxis pietatis« ist in der Tat »kein typisch pietistisches Proprium« (Bd. I/1, S. 44). Zweifelsfrei wurden in der kirchengeschichtlichen Forschung bislang vielfach dem Pietismus Erfolge gut geschrieben, deren Disposition eindeutig in die Zeit der lutherischen Orthodoxie fällt. Daß sich das Urteil einer rückwärtsgewandten, erstarrten und doktrinären Orthodoxie heute angesichts neuerer Forschungen längst nicht mehr aufrecht erhalten läßt, kann durch sozialgeschichtliche Studien gestützt werden. Es ist sachgemäß, wenn die kirchengeschichtliche Forschung bei der Erforschung der lutherischen Orthodoxie Theologie und Frömmigkeit als gleichberechtigte Größen miteinander ins Gespräch bringen will.

In den folgenden Kapiteln des ersten Bandes steht jeweils ein zentraler Text aus dem Gerhard-Archiv – das frühe Testament Gerhards (Kapitel 2) sowie, exemplarisch ausgewählt, ein Brief an die reformierte Fürstin Christina von Eisenach (Kapitel 3) und ein Trostbrief (Kapitel 4) – im Mittelpunkt. Die Quellentexte werden im historischen Kontext beschrieben und kritisch ediert. Daran schließen sich Interpretation und Kommentar an. Am Ende des ersten Bandes steht eine Skizze zur Edition der »Meditationes Sacrae«. Die historisch-kritische und mit einem Kommentar versehene Edition dieser grundlegenden Schrift Gerhards nach dem Autograph (1603/1604) liegt in Band I/2,1 vor. Das Faksimile des Autographs ist dort der Textedition vorangestellt (Bd. I/2,1, S. 9–84). Im ersten Fußnotenapparat sind dabei die Varianten des Erstdrucks (1606) eingearbeitet. Bei der Kommentierung im zweiten Apparat wurde der Druck der *Meditationes sacrae* von 1617 ergänzend berücksichtigt. Eine Ausgabe dieses Erstdruckes (Bd. I/2,2) sowie eine lateinisch-deutsche Ausgabe (Bd. I/3) sollen in absehbarer Zeit folgen.

Es steht zu wünschen, daß diese neue Reihe die verschiedenen, Lehre und Leben, doctrina et pietas umschließenden Facetten der lutherischen Orthodoxie – noch intensiver als bislang geschehen – aufdecken kann und mithin zu einem vertieften Verständnis dieser Epoche führt. So ist es das Ziel Steigers, »um eines differenzierteren und bunteren Bildes der Orthodoxie willen die farbenprächtige Tätigkeit Gerhards als Seelsorger darzustellen« (Bd. I/1, S. 31). Schön wäre es, wenn die kirchengeschichtliche Forschung zur lutherischen Orthodoxie dort, wo sie »Anschlüsse an Gesellschaft« (Hans-Christoph Rublack) vorfindet, diese nutzt und so im interdisziplinären Dialog auch mit den »Profanhistorikern« die Kenntnis jener zwischen Reformation und Aufklärung eingebetteten Epoche weiter voranbringt.

Sabine Holtz

Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Dritte Abteilung 1572–1585, Bd. 8: Nuntiatur Giovanni Dolfins (1575–1576), hg. v. DANIELA NERI. Tübingen: Max Niemeyer 1997. LI, 794 S. Kart. DM 238,-.

In diesem mit 363 Nummern und 711 Seiten Text sehr umfangreichen Band der Nuntiaturberichte Giovanni Dolfins von 1575/76 geht es in der Hauptsache um fünf größere Themenbereiche:

Durch den Wiener Nuntius wird aus der »Nuntiatur erster Klasse« (Neri) besonders über das dynastische Interesse des Hauses Habsburg berichtet. Aus konfessionellen und politischen Gründen – die engste Verflechtung beider Aspekte ist im ganzen Band durchgehend deutlich – geht es dabei nicht nur um die zweifelhaften religiösen Einstellungen Maximilians II., wie sie beispielsweise in Nr. 289 dargestellt sind (der Kurie fehlt das öffentliche Bekenntnis), sondern auch um viele konfessionspolitische Details genauso wie etwa um die Nachfolge des kränklichen Maximilian und die Wahl Rudolfs zum böhmischen König.

Ein zweiter Themenkreis dreht sich um den Wahltag in Regensburg 1575, wobei nicht zuletzt der politisch-konfessionelle Punkt wichtig ist, indem beispielsweise die protestantischen Fürsten die Anerkennung der Ferdinandeischen Deklaration fordern. Daß Wahl und Krönung Rudolfs gelingen, ist eine wichtige Botschaft, weil sich an Rudolf II. erhöhte kuriale Erwartungen knüpfen.

Die polnische Königskrone stellt einen dritten Bereich dar. Das Interesse Maximilians II. ist groß, die Doppelwahl (Maximilian II. und Báthory) ist aus der Sicht des Nuntius eindrucksvoll nachzuvollziehen bis zum Erfolg Báthorys.

Einen weiten Bereich stellt Italien dar. Die wichtigsten Themen sind dabei die Anerkennung des Großherzogstitels des Herzogs von Toskana sowie die politischen Unruhen in Genua.

Ein fünfter Bereich sind die kirchlich-katholischen Themen im engeren Sinne. Es geht vor allem um die innere Erneuerung der katholischen Kirche, auch um Gegenreformation, konkret beispielsweise um die Gründung von Seminarien genauso wie um die Besetzung von Bischofsstühlen (Olmütz 1575).

Die Editorin Daniela Neri verweist zu Recht auf die »dritte Phase« der Nuntiaturforschung, d.h. die nach wie vor sehr arbeitsaufwendige Edition der Nuntiaturberichte hat nicht nur einen europäischen Akzent (H. Lutz), sondern ist auch für sozial-, wirtschafts- und regionalgeschichtliche Fragestellungen beachtenswert. In diesem Sinne könnte und sollte wohl das kombinierte Personen-, Orts- und Sachregister in letzterem Punkt ausgebaut werden, wenngleich bereits das vorhandene umfangreiche Register interessante Dinge zu erschließen vermag, insbesondere die nach- und gegenreformatorische Sprache und Denkweise, exemplarisch sei Nr. 102 erwähnt (1575, Dolfin an Gallio aus Prag. Stichwort: Häretiker), oder etwa ein Detail wie die Ärztin Agatha Streicher aus Ulm, die zur Heilung Maximilians kurzzeitig zugezogen wurde (Nr. 317).

Die Vielseitigkeit der Nachrichten entspricht der zentralen Stellung der Nuntiatur am Kaiserhof. Dabei ist bedenkenswert, daß Dolfin seine Informationen erst nach einer gewissen Phase der Prüfung weitergibt (vgl. Nr. 100), also ein möglichst hohes Maß an Zuverlässigkeit anstrebt. Beachtenswert ist auch die Präzision und Knappheit der Diplomatensprache des kurialen Staatssekretärs Gallio, zweifellos eine Weiterentwicklung der päpstlichen diplomatischen Sprache, wie Neri plausibel darstellt (S. XIVf.).

Alfred Schröcker

Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den europäischen Fürstenhöfen 1621–1623, 2 Bde., im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts bearb. v. KLAUS JAITNER (*Instructiones pontificum Romanorum*, Bd. 2), Tübingen: Max Niemeyer 1997, 1302 S. Kart.

Ende der 1960er Jahre geriet die Nuntiaturforschung, die sich auf die Edition der Nuntiaturberichte und Weisungen des päpstlichen Staatssekretariates beschränkte, in eine Krise. Die mühsam erstellten dickleibigen Bände umfaßten oft nur ein, höchstens zwei Amtsjahre und ließen kaum den roten Faden und die Probleme erkennen, die einen Nuntius während eines mehrjährigen Aufenthaltes in einem fremden Land beschäftigten. 1971 brachte ein Kolloquium am Deutschen Historischen Institut in Rom neue Impulse für eine internationale Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Erforschung der Nuntiaturen. Ausgehend von der Idee, die immer noch großen Lücken der Reihe »Nuntiaturberichte aus Deutschland« durch Editionen der sog. Hauptinstruktionen an die Nuntien zu überbrücken, legte Klaus Jaitner 1984 im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom die Hauptinstruktionen des Pontifikates Clemens' VIII. (1592–1605) geschlossen vor. Endlich waren Grundzüge und Leitlinien päpstlicher Politik – freilich beschränkt auf ein Pontifikat – deutlich erkennbar.

Inzwischen legte Jaitner einen weiteren »Doppelbänder« vor. Die Hauptinstruktionen Gregors XV. führen in die erste Phase des Dreißigjährigen Krieges und umfassen dennoch mit dem Zeitraum von März 1621 bis April 1623 gerade zwei Jahre. Trotz Kriegshandel in Europa stand die nachtridentinische Reform und kirchliche Mission (mit Gründung der Propaganda Fide 1622) im Mittelpunkt des Interesses dieses Papstes neben dem Ziel der Stärkung der katholischen Fürsten und der Rückgewinnung der an die Protestanten verlorenen Gebiete. Die von Jaitner beschriebene »*propagatio fidei catholicae*« als offensives Kriegsziel, das der Aufgabe des Papstes als Friedensstifter [... in Italien ...] entgegenstand« (S. 59), trifft in der Tat kuriale Ziele, kann aber mißverstanden werden: Damit kann unmöglich die Arbeit der 1622 gegründeten Kongregation »de Propaganda Fide« gemeint sein, die im gleichen Abschnitt behandelt wird. Diese organisierte und finanzierte die Missionsreisen unbewaffneter Welt- und Ordensgeistlicher, die kaum dem späteren Klischee von Eiferern und Proselytenmachern entsprochen haben dürften, sondern die Aufgabe hatten, den in der Diaspora verstreuten Katholiken die Sakramente zu spenden.

Über 500 Seiten umfaßt alleine die Einleitung zu den Instruktionen. Darin werden neben den großen politischen Konflikten die innerkirchlichen Reformaufgaben des Pontifikates, wie sie sich in den Instruktionen darstellen, zusammengefaßt. Der Papst selbst, seine Nepoten und schließlich auch das Staatssekretariat, die Nuntien und der gesamte römische Hof werden eingehend beschrieben, und die Akteure am päpstlichen Hof und den Nuntiaturen zum Teil sehr ausführlich biographisch vorgestellt. Damit hat Jaitner für den kurzen Pontifikat Gregors XV. alle Ansätze der Nuntiatur-, Papst- und Staatssekretariatsforschung der letzten Jahrzehnte berücksichtigt und zusammenfassend, ja fast abschließend bearbeitet. Wertvolle Angaben über die Familienverhältnisse der kurialen Hauptrepräsentanten der Epoche können aus den beigegebenen Stammbäumen herausgelesen werden.

In der Edition Fehler, und seien es Lesefehler suchen zu wollen wäre geradezu töricht und beckenmeserisch. Jaitner ist ein ausgewiesener und erfahrener Editor, was dem vorliegenden Werk auf jeder Seite zugute gekommen ist. Es ist anzunehmen, daß dieses Werk in der internationalen Gelehrtenwelt eine ähnliche Beachtung erfährt wie der Band zu Clemens VIII. Hinweise auf entlegene Literatur und ungedruckte Quellen in zahlreichen europäischen Archiven und Bibliotheken sind hilfreich für jeden, der sich zukünftig mit Papstdiplomatie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschäftigen möchte, auch wenn die editierten Quellen nur aus den Jahren 1621 bis 1623 stammen. *Michael F. Feldkamp*

HELMUT NEUHAUS: Das Reich in der Frühen Neuzeit (Enzyklopädie deutscher Geschichte, Bd. 42). München: Oldenbourg 1997. Kart. DM 29,80. Geb. DM 68,-.

Die von Lothar Gall herausgegebene »Enzyklopädie« teilt die deutsche Geschichte in drei Zeiträume, Mittelalter, Frühe Neuzeit und 19./20. Jahrhundert, ein. Diese wiederum sind jeweils in sechs Sektoren gegliedert, nämlich: Gesellschaft; Wirtschaft; Kultur, Alltag, Mentalitäten; Religion und Kirche; Politik, Staat, Verfassung sowie Staatensystem und internationale Beziehungen. Der

vorliegende Band ist daher durch die Koordinaten »Frühe Neuzeit« und »Politik, Staat, Verfassung« gekennzeichnet. Er folgt der für die Reihe typischen und inzwischen bewährten Dreiteilung: Nach einem gerafften enzyklopädischen Überblick (S. 1–56) werden die wesentlichen Grundprobleme und Tendenzen der Forschung (S. 57–102) präsentiert; eine ausführliche Bibliographie (S. 103–144) rundet den Band ab.

Neben »Rennern« wie manchen mittelalterlichen Themen und der Zeitgeschichte tut sich das sogenannte »Alte Reich« in der Gunst der Studierenden in Kirchen- wie Profangeschichte gleichermaßen schwer. Dies hängt wesentlich mit der – zumal für den Anfänger – schwer zu durchschauenden (rechtlichen) Struktur des »Hl. Römischen Reiches deutscher Nation« zusammen. Die einschlägige Fachliteratur wimmelt von Wahlkapitulationen, Virilstimmen, Reichstagsabschieden, Ersten Bitten, Ausschreibeamtern, Kuriatstimmen etc., die das »Alte Reich« zu einem Buch mit mindestens sieben Siegeln machen. Helmut Neuhaus hilft diesem Übel ab. Ihm gelingt eine verständliche, klar gegliederte Einführung, die mit den meisten Anfangsproblemen aufräumt und Lust macht, sich intensiver mit diesem hochspannenden Themenkomplex zu befassen. Man erfährt alles Wesentliche über das Reich und seine Grenzen zwischen Reichsreform (Wormser Reichstag 1495) und 1806, über den Kaiser und seine Wahl, über die Reichsstände, von den Kur- und Reichsfürsten über die Reichsprälaten und –grafen bis zu den Reichsstädten (und –dörfern) und den Reichsrittern, sowie über die Reichsverfassung, namentlich die – nicht nur für die Reformationsgeschichte wichtigen – Reichstage, die Reichskreise sowie das Reichskammergericht und den Reichshofrat. Die Literatur ist jeweils auf dem neuesten Stand, die »Grundprobleme« verleihen in einem zweiten Durchgang der Darstellung Tiefenschärfe. Besonders dankbar ist man für das gute Register.

Lediglich dem Abschnitt über die Rolle der großen Dynastien in der Reichskirche (S. 28) vermag der Rezensent nicht ganz zuzustimmen. Hier folgt Neuhaus weitgehend der These vom gemeinsamen Agieren der bayerischen und pfälzischen Wittelsbacher in der Germania Sacra, das insbesondere H.E. Feine postuliert hatte. Die neuere Forschung – namentlich Rudolf Reinhardt – zeigt jedoch, daß Pfalz-Neuburg in den ersten Jahrzehnten seines reichskirchenpolitischen Engagements geradezu als der große Gegenspieler der bayerischen Vettern in der Germania Sacra auftrat, wenn man die Dynastie nicht sogar als habsburgische Quasi-Sekundogenitur ansehen will. Ähnliches gilt übrigens für das Haus Lothringen. Entsprechend kommt Hochstiften wie Würzburg, Eichstätt, Augsburg, Konstanz zusammen mit den österreichischen Vorlanden in der Zeit des Gegensatzes Habsburg-Frankreich/Bayern – etwa im spanischen Erbfolgekrieg – die Funktion eines »habsburgischen« Sperriegels zwischen den Partnern Bayern und Frankreich zu. Aus ähnlichen Gründen wurde auch auf die mit dem einen oder anderen Hochstift verbundenen Mit-Ausschreibeamter der Reichskreise (etwa im Fall der sonst weniger lukrativen Hochstifte Worms und Konstanz) reflektiert.

Diese eher marginalen Überlegungen vermögen indes den äußerst positiven Gesamteindruck in keiner Weise zu schmälern, zumal zu hoffen bleibt, daß die Reichskirche in dem für 1999 angekündigten Band der »Enzyklopädie« »Kirche, Staat, Gesellschaft in der Frühen Neuzeit« aus der Feder von Michael Maurer ausreichend Berücksichtigung findet. Der vorliegende Band kann – in seiner ungebundenen Ausgabe – gerade auch Studenten mit Nachdruck empfohlen werden.

Hubert Wolf

Der Mainzer Kurfürst als Reichserzkanzler. Funktionen, Aktivitäten und Bedeutung des zweiten Mannes im Alten Reich, hg. v. PETER CLAUS HARTMANN (Geschichtliche Landeskunde, Bd. 45). Stuttgart: Franz Steiner 1997. 229 S., 13 Abb. Geb.

Deutschland, deine Kanzler! Jüngst war vom »Ewigen Kanzler« die Rede, vor Zeiten lotste ein »Eiserner Kanzler« das Staatsschiff und in unvordenklichen Tagen leistete man sich gleich drei »Erzkanzler«. Doch Kanzler ist nicht gleich Kanzler. Nicht nur zu dieser Einsicht verhilft das hier vorzustellende Werk. Es beinhaltet acht von z.T. namhaften Forscher(inne)n vorgelegte Beiträge zu »Funktionen, Aktivitäten, Ansprüche(n) und Bedeutung« des Mainzer Kurfürsten als Reichserzkanzler. Zunächst für ein unter der Federführung des »Interdisziplinären Arbeitskreises Mainzer Reichserzkanzler« abgehaltenes Symposium erarbeitet, hat Peter Claus Hartmann die Herausgabe der Vorträge in einem Sammelband übernommen und als Leiter des Arbeitskreises diesen eine

»Einführung in die Problematik und Thematik des Kolloquiums« vorangestellt. Ein Protokoll der Diskussionen, eine Liste der Teilnehmer des Kolloquiums sowie ein Personen- und Ortsregister runden das ansprechend gestaltete Buch ab.

Hartmann führt anhand ausgewählter Staatsrechtler des 18. Jahrhunderts »Gerechtsame« des Mainzer Erzkanzlers vor Augen, deren Fülle und Ansprüche nur »relativ geringe(n) Machtmittel(n) gegenüber [standen]« (S. 2). Dieses Dilemma wird aber sogleich aufgelöst: »Hier galt somit nicht, wie so oft in der Geschichte, der Grundsatz »Macht vor Recht«, sondern »Recht vor Macht«« (S. 4). Anschließend werden »die drei wichtigsten« dieser Mainzer Prärogativen (Leitung der Kaiser-/Königswahl, Ernennung des Personals der Reichshofkanzlei und das Reichsdirektorium auf dem Reichstag) vorgestellt, auch um zu zentralen Aspekten der nachstehenden Aufsätze überzuleiten, deren Erschließung den Leser(inne)n freilich durch das fehlende Sachregister erschwert wird.

Verena Kessel interpretiert unter dem Schlagwort »Sepulkralkolitik« die »Krönungsgrabsteine im Mainzer Dom« im Kontext der »Auseinandersetzung um die Führungsposition im Reich«. Der Kampf zwischen Mainz und Köln um die Leitung der Königswahl, die Führung der *prima vox* und um das Krönungsrecht fand demnach auch einen künstlerischen Niederschlag. (Der Untersuchungszeitraum erstreckt sich allerdings nicht – wie von Hartmann angekündigt – bis ins Jahr 1434, sondern schließt mit den 1330er Jahren.) Der Rezensent ist kein Kunsthistoriker, und so regt sich in ihm beinahe zwangsläufig die bekannte Frage nach dem Erkenntniswert kunstgeschichtlicher Interpretationen jenseits korrespondierender schriftlicher Quellen. Hier kann und soll keine Klärung erfolgen, nur noch eine Anfrage sei gestattet: Warum kann der Mainzer Erzbischof Matthias von Bucheck den Grabstein für seinen Vorgänger im Amt nicht in Auftrag gegeben haben? Kessel führt aus, auf dem »Krönungsgrabstein« für Peter von Aspelt sei »Ludwig der Bayer mit der Kaiserkrone dargestellt«, weshalb der Grabstein nach der Krönung 1328 gesetzt worden sein müsse und somit der im gleichen Jahr verstorbene Bucheck als »Auftraggeber nicht in Frage« komme (S. 17f.). Nun ist aber nicht unbekannt, daß Ludwig im Januar zum Kaiser gekrönt wurde, während Matthias von Bucheck erst am 9. September 1328 verschied.

Im umfangreichsten Beitrag des Sammelbandes stellt Georg May den »Erzbischof von Mainz als Primas« vor. Beginnend bei Bonifatius schweift der nüchterne Blick des Kirchenrechtlers zu Dalberg und darüber hinaus bis zum CIC von 1983. So wird der Mainzer Primat »entzaubert«: Kein jurisdiktioneller, sondern ein »Ehrevorhang vor den übrigen deutschen Metropoliten und Bischöfen«, gegründet auf »die ehrwürdige Bonifatiustradition, die weite Ausdehnung der Erzdiözese, die hohe Zahl der Suffraganbistümer und die politische Position« (S. 75). Die Vielzahl von Primaten im Reich, deren »Vorrechte sich gegenseitig paralyisierten« verhinderte die Etablierung eines jurisdiktionellen Mainzer Primats (S. 76). Die Ausübung weiterreichender Jurisdiktion ist – nach May – auf die »gelegentliche Ernennung zu päpstlichen Vikaren bzw. Legaten« zurückzuführen (ebd.).

Daß der Mainzer »der zweite Mann im Reich« werden konnte, ist wie Ernst Schubert unter dem Titel »Der Mainzer Kurfürst als Erzkanzler im Spätmittelalter« ausführt, v.a. auf Erzbischof Berthold von Henneberg (1484–1504) zurückzuführen. Sein Pontifikat markiert demnach für den Erzkanzlertitel gleichsam den »Wandel von einem Hofamt zur Reichsdignität« oder von der »Bedeutungslosigkeit« zur »Reichsverantwortung« (S. 97). Hintergrund dieser Entwicklung ist die Ausbildung des Kurfürstenkollegiums sowie die Ausformung der Reichsverfassung überhaupt. Berthold von Henneberg »geriert« »sich immer wahlweise als Sprecher der Kurfürsten oder des Reichstags« (ebd.) und wird so zu dem Mann, der sich ihm eröffnende Möglichkeiten seiner Zeit erkennt.

Dies gilt auch – so Bernhard Diestelkamp – hinsichtlich des Verhältnisses von Reichserzkanzler und Reichskammergericht. Berthold von Henneberg gelingt es nicht nur, die ihm als Erzkanzler unterstehende Reichskanzlei und damit auch deren Unterabteilung, die Kanzlei des Reichskammergerichts, gegen kaiserliche Ansprüche zu behaupten, er wird darüber hinaus zum »Anführer der ständischen Reformpartei« (S. 109). Der hier diagnostizierte Gegensatz zwischen Kaiser und Erzkanzler erfährt aber unter dem Eindruck der Konfessionalisierung eine Nivellierung: Nun heißt es zusammengefaßt: Das Reichskammergericht wird zur »Plattform für den »Rechtlichen Krieg« gegen die Protestanten« (ebd.). Die dabei erlangten Vorrechte vermochte der Mainzer auch in Zeiten wieder stärker hervortretender Kontroversen mit dem Kaiserhof zu wahren.

Der Kurfürst-Erzkanzler war, folgt man *Susanne Schlösser*, der Verlierer in den Auseinandersetzungen mit den Reichsvikaren während des Interregnums 1740–42. Der nicht anerkannte Vikariatsvergleich zwischen Kurpfalz und Kurbayern bescherte dem Mainzer zwar zunächst eine günstige Ausgangsposition, doch ließ die lange Dauer des Interregnums die Konfliktlinien klar zu Tage treten, und drängt geradezu nach einer verbindlichen Regelung in der Wahlkapitulation für Karl VII. Pech für den »zweiten Mann im Reich«, daß das Kurkolleg im Vorfeld der Wahl des Wittelsbachers anscheinend auch den wittelsbachischen Vikaren sich zuneigte. Pech auch, daß es während des Interregnums 1745 trotz des immer noch nicht anerkannten Vikariatsvergleichs dem Mainzer nicht gelang, die drei Jahre zuvor beschnittenen Ansprüche wieder voll zur Geltung zu bringen.

Helmut Mathy befaßt sich mit »Universitären und wissenschaftspolitischen Ansprüchen des Reichserzkanzlers im 18. Jahrhundert«. Im Mittelpunkt stehen dabei die Reformvorschläge des Hofkanzlers von Benzel. Nach dem Vorbild Göttingens sollte die Mainzer Universität »fit« gemacht werden. Benzels Leistung bestand darin, das »Göttinger-Modell« auf »Mainzer Bedürfnisse« zuzuschneiden: 1. die Heranbildung von Landeskindern zum qualifizierten Dienst in der Verwaltung des Erzstiftes (»Staatsausbildungscharakter« [S. 154]); 2. »die Verbreitung rechter Aufklärung vom ersten Kurfürstentum aus über das gesamte katholische und womöglich auch akatholische Deutschland« (S. 139). Die Erfolge blieben – so Mathy – eher bescheiden. Zum einen aufgrund der »schwachen finanziellen Fundamentierung« (S. 139) zum andern aufgrund der Erthalischen Maßgabe »die Wissenschaften der Religion jedesmal ... unterzuordnen« (S. 148). Ein Seitenblick nach Erfurt ergänzt die Ausführungen Mathys.

Mit Erthal, näherhin mit dessen Reichspolitik, beschäftigt sich auch *Bernd Blisch*. Erthal, nicht aufgrund »Versippung mit dem übrigen Stiftsadel« sondern durch »Leistung« (S. 160) zum Kurfürst-Erzkanzler aufgestiegen, sei es immer um die Wahrung der Reichsverfassung und der Rechte des Erzkanzlers gegen jedermann – auch den Kaiser – gegangen, weshalb der Beitritt Kurmainz' zum preußisch dominierten Fürstenbund 1785 quasi zwangsläufig erfolgen mußte. Auch hier blieb Erthal seiner politischen Maxime treu, wurde jedoch »von Friedrich II. von Preußen für seine antihabsburgische Politik mißbraucht [...]« (S. 162). Indes »zuviel Naivität« (S. 162) sollte man Erthal nicht unterstellen, rät Blisch und zeigt, wie der Kurfürst nach dem »Fürstenbundexperiment« (S. 163) sich wieder Habsburg annäherte und in den letzten Jahren und Monaten des »Alten Reiches« um dessen Erhalt und den des »Erzkanzlerstaates« kämpfte.

Karl Härter stellt das Reich zwischen 1648 und 1806 als ein »auf Kommunikation und Wissen basierendes selbstreferentielles System« vor, in dessen Mittelpunkt das Mainzer Reichstagsdirektorium steht (S. 173). Diese im 16. Jahrhundert in Konkurrenz zu Kursachen erworbene, reichsrechtlich kaum fixierte Stellung, erfährt durch die – auch von Mainz betriebene – Perpetuierung des Reichstags ihre Ausgestaltung. Anhand von Beispielen aus den Jahren 1789 bis 1806 gelingt es Härter, die Direktorialkompetenzen – Gesandtenlegitimation, Diktatur, Verhandlungsleitung und Beschlußfassung – klar herauszuarbeiten. Daneben wird das Verhältnis zu den habsburgischen Vertretern auf dem Reichstag (Prinzipalkommissar und Konkommisnar), die Rolle des Mainzers als Direktor der Reichsdeputationen (auch der von 1802/03) und des *Corpus Catholicorum* (im Vergleich zum kursächsischen Direktorium des *Corpus Evangelicorum*) dargestellt. Schließlich wird auch das Dilemma der Mainzer Politik in den letzten Jahren des »Alten Reiches« thematisiert: Man drängt mit allen zu Gebote stehenden Mitteln auf die Beachtung der Reichsverfassung, die die eigene hervorgehobene Position im Reichssystem garantiert. So »sorgte das Reichstagsdirektorium dafür, daß der Reichsdeputationshauptschluß gemäß den Formen der Reichsverfassung vom Reichstag angenommen wurde und der äußere Schein der Legalität gewahrt blieb« (S. 203). Ziel dieser Politik war die Erhaltung der Reichsverfassung und v.a. des Mainzer Erzkanzlerturns über 1803 hinaus. Ihr Erfolg währte nicht lange.

Jede(r) Leser(in) weiß um die Nützlichkeit eines Registers, mancheine(r) auch um die Mühen seiner Erstellung. Deshalb sei an dieser Stelle für das Personen- und Ortsregister gedankt. Ob man freilich Eike von Regow als »Rechtshistoriker« bezeichnen sollte?

Angemerkt sei auch noch, daß der Fußnotenapparat einer gewissen Einheitlichkeit entbehrt. Das gilt sowohl für die Verwendung der Archivsiglen, die nicht aufgelöst werden, als auch den (Nicht-)Gebrauch von Abkürzungen der Zeitschriftentitel, wie für die Titelaufnahme überhaupt.

Bilanz einer dreißigjährigen Forschungsarbeit sollte mit diesem Sammelband gezogen werden. Diesem hohen Anspruch wird er kaum gerecht. Immerhin eröffnen v.a. die Beiträge von May, Schubert, Mathy und Härter neue wissenschaftliche Perspektiven. Schließlich bleibt die Erkenntnis, daß es Persönlichkeiten sind, die ein »Amt« und die sich damit bietenden Möglichkeiten gestalten. Der Mainzer war nicht immer »der zweite Mann im Reich«. Erzkanzler ist nicht gleich Erzkanzler.

Andreas Ochs

Hexenverfolgung. Beiträge zur Forschung – unter besonderer Berücksichtigung des südwestdeutschen Raumes, hg. v. SÖNKE LORENZ und DIETER R. BAUER (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Bd. 15). Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 434 S. Kart. DM 98,-.

Das Ende der Hexenverfolgung, hg. v. SÖNKE LORENZ und DIETER R. BAUER (Hexenforschung, Bd. 1). Stuttgart: Franz Steiner 1995. XXVII, 338 S. Geb. DM 76,-.

Zwei Bücher sind hier anzuzeigen, die aus zwei verschiedenen Verlagen stammen, die zu unterschiedlichen Reihen gehören, die unterschiedliche Themen aus dem Forschungskomplex »Hexenverfolgung« bearbeiten und die doch ganz eng zusammengehören. Gemeinsam erzählen sie ein Stück bemerkenswerter Forschungsgeschichte der letzten anderthalb Jahrzehnte deutscher Frühneuzeitforschung. Es handelt sich nämlich in beiden Fällen um Sammelbände, die den Vortragsreihen je einer Tagung des »Arbeitskreises für interdisziplinäre Hexenforschung« (AKIH) wiedergeben, der im Erscheinungsjahr 1995 sein zehnjähriges Bestehen feiern konnte. Und weil es sich um ein Jubiläum handelte, erzählt der zweite Band in seiner Einleitung die Geschichte des ersten gleich mit. Dort nämlich haben die Herausgeber eine kurze Chronik und Bilanz ihrer Tätigkeit als Leiter des Arbeitskreises den anderen Beiträgen vorangestellt. So erfährt man, daß der Arbeitskreis einer Initiative zu verdanken ist, die 1985 auf einer Wochenendtagung zum Thema »Hexenverfolgung« entstand. Seine erste große Tagung, zu der die beachtenswerte Zahl von 109 Teilnehmerinnen und Teilnehmern erschien, ist 1986 in Weingarten dem Thema »Hexenverfolgung in Südwestdeutschland« gewidmet gewesen. Die Referate dieser denkwürdigen ersten Tagung sind nun mit der für diese Art wissenschaftlicher Publikation leider nicht unüblichen Verspätung von zehn Jahren der interessierten wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgelegt worden.

Eingeleitet werden die Aufsätze des Bandes »Hexenverfolgung« durch einen Beitrag von H.C. Erik Midelfort, dem Nestor der internationalen Hexenforschung. Midelfort behandelt »Alte Fragen und neue Methoden in der Geschichte des Hexenwahns« (S. 13–30). Midelfort gibt einen Überblick über die Forschungsentwicklung und die wichtigste Literatur zur Geschichte der Hexenverfolgung, der nicht auf den deutschsprachigen Raum fixiert ist, sondern eine gesamteuropäische Perspektive bietet. Der Nachteil dieses wie der anderen Beiträge ist es, daß sie nicht mehr vor der Erscheinung des Bandes aktualisiert worden sind. Die Literatur, die hier besprochen wird, reicht nicht über das Jahr 1985 hinaus. Das wird auch durch die ausführliche Bibliographie am Ende des Buches nicht ausgeglichen, die sicher von einer bemerkenswerten Fülle ist, aber eben nur die in den Beiträgen selbst enthaltenen Titel aufführt. Einige der wichtigen und einflußreichen Arbeiten jüngerer deutscher Historikerinnen und Historiker, die die Diskussion in der ersten Hälfte der 90er Jahre mitbestimmt haben, sind so nicht mehr aufgenommen worden. Das ist legitim, aber doch auch ein bißchen schade. Manche Aussage der insgesamt durchaus lesenswerten Beiträge hat sich zwischen dem Zeitpunkt der Tagung und dem der Veröffentlichung des Bandes schon durch jüngere Erkenntnisse erledigt, andere Aussagen stehen in Widerspruch zu jüngeren Arbeiten und hätten die Gelegenheit zu kritischer Erörterung gegeben.

Für die Leserinnen und Leser dieser Zeitschrift von besonderem Interesse ist die Menge der Beiträge zur Geschichte der Hexenverfolgung in Südwestdeutschland und den angrenzenden Regionen. Das beginnt schon mit dem Beitrag von *Andreas Blauert* über »Schweizerische Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des frühen 15. Jahrhunderts. Eine Skizze« (S. 65–81). Blauert faßt hier die Ergebnisse seiner Dissertation zusammen, die zu bemerkenswerten Veränderungen in der Datierung der Hexenverfolgung geführt hat (Die Arbeit selbst ist im Literaturverzeichnis noch nicht aufgeführt: *Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts*, Hamburg 1989). Erst allmählich hat sich seit den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts in der

Schweiz der Begriff der »Hexe« entwickelt. Damit korrigiert Blauert die auf den Kölner Archivar Joseph Hansen zurückgehende Datierung des »Hexenwahns« auf das beginnende Spätmittelalter.

Die übrigen Beiträge zur Geschichte der Hexenverfolgung in Südwestdeutschland sind der »eigentlichen« Zeit der Hexenverfolgung im späten 16. und beginnenden 17. Jahrhundert gewidmet. Zu nennen sind zwei Beiträge von *Anita Raith* (»Ein württembergischer Hexenprozeß des Jahres 1592. Eine Fallstudie«, S. 83–100; »Hexenprozesse beim württembergischen Oberrat« S. 101–121). Der erste Beitrag setzt sich mit dem Fall der Küfersfrau Barbara Zimmermann aus dem Winzerdorf Rhodt auseinander, gelegen zwischen Landau und Neustadt an der Weinstraße, das bis 1603 zum Herzogtum Württemberg gehörte. Schon in diesem Verfahren, das noch in die erste große Welle der Verfolgungen Ende des 16. Jahrhunderts gehört, hat der württembergische Oberrat als juristische Zentralbehörde mäßigend eingegriffen. Zwar hat er so direkt erst etwa ein Jahrhundert später, im Calwer Kinderhexenprozeß von 1684, auf die Verfahren eingewirkt, aber insgesamt, so kann Raith in ihrem zweiten Beitrag zeigen, hat der württembergische Oberrat in seinem Gebiet eine ähnlich mäßigende Wirkung auf die Hexenprozesse wie der bayerische Hofrat oder das jülichische Hauptgericht. *Klaus Graf* widmete seinen Beitrag den »Hexenverfolgungen in Schwäbisch Gmünd« (S. 123–139), *Gisela Vöhringer-Rubröder* der »Hexenverfolgung in der Reichsstadt Esslingen« (S. 141–158) und *Karl Kempf* der »Hexenverfolgung in Rottenburg« (S. 159–202). Trotz der Orientierung an örtlichen Ereignissen weisen sie über den engen lokalen Rahmen hinaus. Graf etwa macht darauf aufmerksam, daß in der Hexerei eine »überlokale und überterritoriale Gefahr« gesehen wurde (S. 128), deren Bekämpfung nicht an den politischen Grenzen Halt machte. Graf sah hier schon 1986 Handlungsbedarf für die Hexenforschung, doch dieser Aspekt ist bis heute nicht ausreichend aufgearbeitet. Vöhringer-Rubröder und Kempf gehen jeweils auf eine außergewöhnliche Quelle zur Geschichte der Hexenverfolgung ein, einmal das Esslinger »Blutbuch«, das zu einer vergleichenden Analyse von Hexenprozessen und anderen Strafprozessen dient, und zum anderen die »Rottenburger Chronik« des Christoph Lutz von Lutzenburg aus dem Jahre 1609. Vöhringer-Rubröders Beitrag ist vor allem hinsichtlich des Stellenwertes der Hexenprozesse und hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses bei den Opfern interessant. Hier zeigen sich in den Prozessen des späten 17. Jahrhunderts erstaunlich viele Männer. Umgekehrt ist es in Rottenburg, wo der Schwerpunkt der Prozesse Anfang des Jahrhunderts liegt. Insgesamt zeigen die Rottenburger Vorgänge das mittlerweile als typisch anzusehende Muster einer Reaktion auf eine Versorgungskrise, bei der die Forderung nach Verfolgung »von unten« kommt und auf eine verfolgungsbereite Obrigkeit trifft.

Der umfangreichste Beitrag des Bandes stammt von *Sönke Lorenz*, der »Die Rechtsauskunftstätigkeit der Tübinger Juristenfakultät in Hexenprozessen (ca. 1552–1602)« (S. 241–320) mit einem Anhang versehen hat, in dem er zwei »consilia« der Tübinger Fakultät so ediert hat, daß ein genauer Vergleich möglich wird. Eine ausführliche Übersicht über die Entwicklung der verschiedenen juristischen Auffassungen zur Hexerei bildet den Auftakt zu einer Erörterung der Rechtsgutachten, wobei es Lorenz vor allem auf die Gutachten des Frankfurter Ratssyndikus Johann Fichard ankommt. Vergleichsmodell für Lorenz ist die Juristische Fakultät der Universität Rostock. Wie sich zeigt, unterscheiden sich die beiden Fakultäten weniger in Hinsicht auf die Rechtsauffassung und Spruchpraxis als in Hinsicht auf die Häufigkeit, mit der sie angerufen wurden. Rostock gutachtete zehnmal so oft in Hexereisachen wie Tübingen.

Umschlossen sind die Beiträge zur südwestdeutschen Hexenverfolgung von Aufsätzen, die sich grundsätzlich mit dem Phänomen auseinandersetzen. Außer dem eingangs schon genannten Beitrag von Erik Midelfort stehen am Anfang der sprachwissenschaftlich vorgehende Artikel von *Claude Lecouteux* über »Hexe und Hexerei als Sammelbegriff« (S. 31–44) und der Aufsatz über »Dämonologie und Anthropologie der christlichen Hexe« von *Dieter Harmening* (S. 45–63). Am Ende des Bandes stehen die Beiträge von *Wolfgang Behringer* (»Sozialgeschichte und Hexenverfolgung. Überlegungen auf der Grundlage einer quantifizierenden Regionalstudie«, S. 321–345), *Ingrid Abrendt-Schulte* (»Hexenprozesse als Spiegel von Alltagskonflikten«, S. 347–358) und *Inge Schöck* (»Das Ende der Hexenprozesse – das Ende des Hexenglaubens?« S. 375–389). Ganz zum Schluß erscheint ein Beitrag von *Gerd Schwerhoff*, der sich mit etwas auseinandersetzt, das derzeit zum Glück wieder ein wenig in Vergessenheit geraten ist, aber durch reißerische Artikel Hamburger Wochenzeitschriften jederzeit wieder aufgewärmt werden kann: Die absurde These von der »Vernichtung der weisen Frauen« nämlich, die 1984 in dem Buch der beiden Hamburger Soziolo-

gen Heinsohn und Steiger vertreten wurde und in kürzester Zeit die Bahnhofsbuchhandlungen der ganzen Republik erobert hat. Schwerhoff geht in seinem Artikel »Die Erdichtung der weisen Männer. Gegen falsche Übersetzungen von Hexenglauben und Hexenverfolgung« den Argumenten dieses Buches nach und zeigt auf, wie aus unvollständigen Zitaten und unkorrekten Übersetzungen der »Beweis« für die angebliche gezielte Vernichtung des Wissens »weiser Frauen« um Abtreibung und Empfängnisverhütung durch Kirche und Staat zusammengeschustert worden ist. Wer glaubt, in den letzten zehn Jahren habe sich die nüchterne Argumentation der Wissenschaft gegen derartige auf der Woge antiklerikaler Vorurteile schwimmende Hirngespinnste durchgesetzt, sei an die SPIEGEL-Titelgeschichte des Jahres 1998 über die päpstliche Inquisition erinnert, die zeigt, daß das Hamburger Magazin auch zehn Jahre nach seiner Propagierung der Heinsohn/Steiger-Thesen nicht das geringste dazugelernt hat.

Band 2 der Veröffentlichungen des Arbeitskreises für interdisziplinäre Hexenforschung ist dem Namen nach Band 1, denn nunmehr erscheint die Reihe unter dem Titel »Hexenforschung« im Stuttgarter Franz Steiner Verlag. Es handelt sich dabei um die Dokumentation der großen Tagung in Weingarten im Jahre 1989. Dies und alle anderen Veröffentlichungen und Aktivitäten des Arbeitskreises für interdisziplinäre Hexenforschung erfährt man neben der Einleitung (S. IX–XIV) aus einer Übersicht über die Veranstaltungen 1985–1995. Dies läßt einen sehr gut die Entwicklung der modernen Hexenforschung in Deutschland nachvollziehen, deren Name übrigens auch in der Einleitung erläutert wird. Da es sich bei dieser zweiten großen Tagung in Weingarten (die alle drei Jahre stattfindet, im Gegensatz zu den nicht in Buchform erscheinenden Tagungsbeiträgen der jährlichen Treffen in Stuttgart-Rottenburg) um ein spezielleres Thema handelte, sind auch die Beiträge pointierter ausgefallen und versuchen nicht mehr wie im oben beschriebenen Band möglichst alle Aspekte der Hexenverfolgung einzufangen. Daher besticht dieses Buch auch gerade durch Sichtweisen, die aus der bisherigen Hexenforschung nicht so vertraut sind.

Da sind zum Beispiel die Beiträge von *Erik Midelfort* (»Das Ende der Hexenverfolgung in den Randgebieten: Licht von draußen«, S. 153–168) und *Gustav Henningsen* (»Das Ende der Hexenverfolgung und die Fortsetzung der populären Hexenverfolgung«, S. 315–328). Beide verlassen die Pfade der üblichen Betrachtungsweise. Midelfort versucht einen Ansatz zur Erklärung des Massenphänomens in Mitteleuropa durch die Betrachtung der Hexenprozesse in den Regionen, die weit ab von dieser Weltregion sind, ohne von ihr unabhängig zu sein. Ein kurzes Resümee der Hexenverfolgung in Rußland und in England führt zu der Erkenntnis, daß ohne den gelehrten Hexenbegriff auch keine Massenverfolgung denkbar ist. Wie aber sieht es z.B. in Irland aus? Und wie in den europäischen Kolonien in Amerika? Midelfort findet hier erstaunliche Übereinstimmungen: Es gibt nur relativ wenige Hexenprozesse, und sie werden von den Kolonisten untereinander geführt, ohne die Ureinwohner einzubeziehen. Zusammen mit Mexiko und Kanada zeigt sich in Irland die Tendenz der (englischen) Oberschicht, ihre eigene Utopie einer moralisch integren Gesellschaft nicht den einfachen Leuten aufdrängen zu wollen. Es ist »das Aufgeben des Versuchs, eine einheitliche moralisch intakte Gesellschaft aufzubauen« (S. 161). Ganz anders als durch die Aufklärungsthese des 19. Jahrhunderts zur Erklärung des Endes der Hexenverfolgung ergibt sich hier eine neue Interpretationsrichtung für das Versanden der Hexenprozeßstätigkeit. Genau an dieser Stelle setzt Henningsen an. Der Direktor des Dänischen Volkskundearchivs fragt sich, was passierte, nachdem die Obrigkeiten der europäischen Staaten und Territorien, die »die Hexenjagd während einer bestimmten Zeit für angemessen fanden, dann die Idee aufgaben und das Volk mit »seinen« Hexen allein ließen« (S. 316). Nach dem Wechsel der obrigkeitlichen Einstellung, nach der nun nicht mehr die Hexe sondern ihre Verfolger vor Gericht gezogen werden, hat die Hexenjagd ja keineswegs aufgehört. An einem eindrucksvollen Beispiel von Lynchjustiz im 18. Jahrhundert erläutert Henningsen dieses Weiterwirken von Straf- und Rachevorstellungen in Verbindung mit Hexereivorwürfen. Auch *Bernd Roeck* (Säkularisierung als Desensibilisierung. Der Hexenwahn aus der Perspektive der Sensibilitätsgeschichte«, S. 169–182) setzt hier an. Er sieht die Lebenswelt der vorindustriellen und vorfotographischen Zeit als besonders sensibel für das Vorhandensein von Übersinnlichem an und folgert, daß mit der Veränderung dieser Lebenswelt auch die Sensibilität für Magie als Bedingung der Möglichkeit von Hexenverfolgung abnimmt. Das steht in Gegensatz zu Henningsen, der sich nun ganz auf die »Hexe des Volkes« konzentriert hat. Für die Obrigkeit wird die Beobachtung schon viel eher zutreffen, wie es auch der nachfolgende Beitrag von *Martin Pott* (»Aufklärung und Hexenaberglaube. Philosophische Ansätze zur Überwindung der Teufels-

pakttheorie in der deutschen Frühaufklärung«, S. 183–201) deutlich macht. Daß neben der Philosophie auch die Theologie ein gerüttelt Maß zur Überwindung der Hexenverfolgung beigetragen hat, machen die Beiträge von *Jörg Haustein* (»Bibelauslegung und Bibelkritik. Ansätze zur Überwindung der Hexenverfolgung«, S. 249–268) und *Andreas Gestrich* (»Pietismus und Aberglaube. Zum Zusammenhang von Pietismus und dem Ende der Hexenverfolgung im 18. Jahrhundert«, S. 269–287) deutlich. Wer sich fragt, ob diese eher geistesgeschichtlich gefaßte Erklärung der Beendigung des »Hexenwahns« nicht auf eine zu kleine Gruppe von Personen Bezug nimmt, zumal die eigentlichen Träger der Hexenverfolgung doch immer wieder die einfachen Bauern zwischen Eifel und Bayerischem Wald gewesen sind und nicht die Theologen und Juristen, wird nach einer eher strukturellen Erklärung suchen. Er findet sie jenseits der deutschen Grenze in Holland. Dort, so zeigt der glänzend geschriebene Beitrag von *Hans de Waardt* (Rechtssicherheit nach Zusammenbruch der zentralen Gewalt. Rechtspflege, Obrigkeit, Toleranz und wirtschaftliche Verhältnisse in Holland«, S. 129–152), hat sich ein sozusagen »antizyklisches Modell« entwickelt, wo statt der Tendenz zu absolutistischer Zentralisierung die Zentralgewalt zunehmend zerfällt und in die Hände der lokalen Magistrate übergeht und wo vor allem in einer Zeit der allgemeinen Agrarkrise und Pauperisierung die Wirtschaft boomt. Hier ist seit 1594 nicht nur rechtlich gesehen eine Verurteilung wegen Hexerei schwer zu erreichen, hier steht die von wirtschaftlicher Sicherheit getragene Toleranz dem anderen gegenüber einer Verteufelung des Nachbarn entgegen, die jenseits der Maas die Scheiterhaufen lodern ließ. Daß gerade die gerichtliche Verfahrenspraxis eine nicht unwichtige Rolle spielte, zeigt der andere Beitrag über die Niederlande aus der Feder von *Willem de Blécourt* (»Mangels Beweisen. Über das Ende der Verfolgung von Zauberinnen in Niederländisch und Spanisch Geldern 1590–1640«, S. 77–95).

Man vermißt gerade an dieser Stelle in dem Band einen Beitrag zur deutschen Praxis in dem Geldern benachbarten Territorium Jülich, in dem der Einfluß des Arztes Johann Weier schon seit dem Handbuch von Soldan/Heppe immer wieder beschworen worden ist. So kommen sowohl die Namen Weier als auch Löher lediglich in Randbemerkungen und Fußnoten vor. Einem anderen einflußreichen Rheinländer allerdings ist ein eigenes Kapitel direkt zu Anfang gewidmet, nämlich dem Jesuiten Friedrich Spee (*Theo G. M. van Oorschot*, »Ihrer Zeit voraus. Das Ende der Hexenverfolgung in der *cautio criminalis*«, S. 1–18). Spee, so führt Oorschot aus, hat die Realität vom Glauben her interpretiert, der für ihn der Glaube an einen barmherzigen Gott war. Das hinderte ihn aber nicht an einer klaren rationalen Analyse der Vorgänge. Seine Kompromißlosigkeit, so Oorschot, habe Spee in seinem Orden in Schwierigkeiten gebracht, denn seine Ausrichtung am Evangelium und seine unnachgiebige Haltung in Hexenprozeßfragen hätten andere Jesuiten als Anklage verstanden. Das kann durchaus sein, doch muß man sich wohl vor einer zu starken Fokussierung der ordensinternen Diskussion auf Spee hüten. Es gab im Rheinland auch an anderen Orten Gegner und Befürworter der Hexenverfolgung innerhalb des Jesuitenordens. Der Bonner Hauptpfarrer Johannes Jordanäus hat schon 1628 in seinem auch von Spee zitierten Büchlein die Prozeßpraxis der Nadelprobe scharf angegriffen und damit indirekt die Bonner Jesuiten kritisiert, die sich in ihrer Chronik dieses Jahres rühmen, besonders viele Hexen zur Hinrichtung begleitet zu haben. Das enge Verhältnis des Pfarrers zu den Jesuiten ist dadurch nicht getrübt worden. Die unmittelbare Wirkung von Spees Buch auf die Beendigung der Hexenprozesse sieht Oorschot als sehr gering an. Damit irrt er allerdings, denn neben der Diskussion im kurkölnischen Hofrat, die, wie man bei Hermann Löher nachlesen kann, zu einem zeitweiligen Rückgang der Prozesse führte, hat namentlich im Herzogtum Jülich die Prozeßpraxis ab 1631 eine deutliche Veränderung erfahren.

Mehrere Beiträge (*Herbert Pohl*, *Walter Rummel*, *Eva Labowwie*) beschäftigen sich mit dem Ende der Hexenverfolgung in den Territorien Kurmainz, Kurtrier und an der Saar. *Wolfgang Behringer* geht den politischen Debatten im »Bayerischen Hexenkrieg« nach; *Winfried Trusen*, *Sönke Lorenz* und *Günter Jerouschek* würdigen die rechtlichen Aspekte der Beendigung der Hexenverfolgung, letzterer allerdings nicht ohne eine kritische Anfrage in Richtung einer genaueren Untersuchung der psychischen Dispositionen der Hexenverfolger. Auf alle diese Beiträge soll hier nicht weiter eingegangen werden, wiewohl sie viele wertvolle und beachtenswerte Anregungen geben.

Zuletzt sei noch der Beitrag von *Rainer Decker* erwähnt (»Die Haltung der römischen Inquisition gegenüber Hexenglauben und Exorzismus am Beispiel der Teufelsaustreibungen in Paderborn 1657«, S. 97–116). Decker hat hier die faszinierende Geschichte massenhaft auftretender Fälle von

Besessenheit im Hochstift Paderborn zwischen 1656 und 1658 aufgegriffen, die zu einem Gutachten des Sanctum Officium führte. Die tiefe Skepsis der römischen Inquisition den Hexenprozessen gegenüber wird hier überdeutlich. So stand man der Vorstellung vom Hexensabbat äußerst kritisch gegenüber. Außerdem regelte eine Instruktion des hl. Offiziums von 1620 zur Führung von Hexenprozessen das Verfahren so, daß der oder dem Angeklagten genügend Raum zur Verteidigung blieb. Wären die Hexenprozesse wirklich, wie es unsere Wochenzeitschriften immer wieder behaupten, von den kirchlichen Inquisitionsgerichten geführt worden, wäre es gar nicht erst zu diesen massenhaften Justizmorden gekommen, die nun schon seit Generationen die Gemüter beschäftigen.

Die Reihe der »Hexenforschungs«-Bände, die hier vorgestellt werden sollte, ist geeignet, ein vielschichtiges und differenziertes Bild des komplexen Phänomens zu zeichnen. Die Beiträge, die überwiegend auf einem hohen argumentativen und sprachlichen Niveau sind, werden mit Sicherheit zum Standardrepertoire der Informationsmedien zum Thema »Hexenverfolgung« werden. Dies gilt insbesondere für den Band »Das Ende der Hexenverfolgung«, in dem viele Fragen, die in anderen Sammelbänden mit eher deskriptivem Charakter nur angedeutet werden, weitergedacht wurden. Ähnlich neue Anregungen dürfte der nächste Band der Reihe bringen, der sich der Hexenpolitik der SS in der Nazizeit widmen wird. Dieser wie auch der angekündigte Band über »Zentren und treibende Kräfte der Hexenverfolgung« werden das Bild einer großen interdisziplinären Forschungsanstrengung allmählich abrunden.

Thomas P. Becker

6. 18. und 19. Jahrhundert

DOMINIK BURKARD: »Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit«? Die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 42). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1995. 256 S. Geb. DM 98,-.

Zwischen 1706 und 1807 verfügte die Universität Heidelberg über eine Theologische Fakultät, die die katholische und die evangelische Theologie unter einem Dach zusammenfaßte. Das stellte eine gewisse Anomalie dar, wenn auch an anderen Hochschulen gelegentliche Versuche einer Zusammenlegung der beiden, konfessionell schließlichs getrennten Fakultäten stattgefunden haben. Daß dies im 19. Jahrhundert häufiger der Fall sein konnte als selbst in dem von der Aufklärung geprägten Jahrhundert, liegt auf der Hand. Aber auch dann, wie etwa in Würzburg und Breslau, in Gießen und später in Tübingen (vorübergehend) führte ein solches Konnubium mehrheitlich zu Streit und selten zu einvernehmlichem Handeln. Der Grund für solche Kuriositäten lag in historischen Voraussetzungen. Nach der Säkularisation verschwanden einige geistliche Institutionen, die andernorts den Ausfall an Ausbildungsstätten wettzumachen nahelegte. Im Falle Heidelbergs, also einem Phänomen des 18. Jahrhunderts, lag dies an der seit 1622 verschlungenen Geschichte der Universität und ihrer Landesherren. Der inzwischen längst urprotestantisch, ja calvinistisch gewordenen Hochschule wurden katholische Reeducation-Maßnahmen auferlegt.

So gut die Heidelberger Universitätsgeschichte erforscht ist: Diese solide Lizentiatsarbeit behauptet zu Recht, daß diese Seite ihrer Geschichte bislang noch keine hinreichende Darstellung gefunden habe. Auch trifft zu, daß die »katholische Zeit« der Universität in der älteren Universitätsgeschichtsschreibung meist »in den dunkelsten Farben geschildert« worden ist. Auf katholischer Seite wiederum waren aufgeklärt theologische Anstrengungen ihrerseits verdächtig und galten als vernachlässigungswert. Indem schließlich diese Fakultät 1807 nach Freiburg i. Br. verlegt wurde, bestand in Heidelberg selbst wenig Neigung, einer nicht mehr vorhandenen Vorgeschichte nachzuspüren. All dies war ein Glücksfall für den Verfasser. Da die Quellenüberlieferung außerordentlich gut war, konnte er diese »Forschungslücke« mit seiner Arbeit füllen.

In sieben Kapiteln schildert Burkard den Gang der Ereignisse. Eine kurze Vorbemerkung über die Situation zu Beginn des 18. Jahrhunderts leitet über zur Errichtung der Fakultät und den Ausbau bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der restaurative Charakter – also eine verspätete Gegenreformation – wird im zweiten Kapitel, die inneruniversitären Auseinandersetzungen – fürwahr sehr zahlreich – im dritten behandelt. Das vierte Kapitel wendet sich der Aufklärung und der Kir-

chenreform zu, die mit der Berufung eines aufgeklärten Theologen zum Erfolg geführt wird. Der Übergang an Baden und die Notwendigkeit einer Neuorganisation werden im sechsten und das Ende dieser Fakultät im siebten dargestellt. Ein zusammenfassender Schluß beschließt die gründliche Arbeit. Sie zeigt, daß trotz anfänglicher ängstlich retardierender Lehren allmählich aufgeklärte katholische Positionen auch in Heidelberg erzielt wurden. Das führte dazu, daß ab 1774 die Fakultät, ganz anders als zuvor, relativ inhomogen wurde. Neuerer standen gegen diejenigen, die am bewährten Alten festhalten wollten. Insbesondere Lehrstühle für Kirchengeschichte, orientalische Sprachen und Exegese standen für die Neuerungen, ganz so wie auch andernorts.

Dies freilich behandelt die Arbeit kaum. Der Verfasser beschränkt sich ausschließlich auf seinen Gegenstand, was kein Nachteil zu sein braucht. Andererseits wäre es gewiß vorteilhaft gewesen, auch Arbeiten aus jüngerer Zeit, die sich mit diesen Phänomenen, aber eben anderen Orten befassen, zu Rate zu ziehen. Das hätte gelegentlich eine etwas ausgewogenere Darstellung ermöglicht und hätte die Heidelberger Verhältnisse besser in die allgemeine Entwicklung der Universitäten des Reichs im 18. Jahrhundert einordnen lassen. Jedoch, für eine Lizentiatsarbeit wäre das vielleicht zuviel an weiteren Anstrengungen gewesen. Alles in allem hat Burkard mit seinem Buch ein nicht uninteressantes Kapitel der Heidelberger Universitätsgeschichte aufgeblättert. Indem er im Anhang Auszüge aus Statuten und weitere Texte, eine Liste der fraglichen Professoren je nach ihren Disziplinen, wie auch ein biographisches Verzeichnis und die Vorlesungsverzeichnisse mitteilt, hat er für seinen Gegenstand eine Art kleines Handbuch erstellt. *Notker Hammerstein*

KLAUS KELLER: Die Liturgie der Eheschließung in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung der Reformentwürfe im deutschen Sprachraum (Münchener Theologische Studien. II. Abt., Bd. 51). St. Ottilien: EOS Verlag 1996. LXXX, 740 S. Geb. DM 128,-.

Die Bedeutung der Arbeit für den südwestdeutschen Raum bekundet schlaglichtartig ein Buchzitat: In Deutschland sind die meisten aufgeklärten Trauungsformulare im Einflußbereich des Konstanzener Generalvikars I.H. von Wessenberg entstanden (S. 166). – Zu Beginn wird in einer geschickten *Hinführung* die Frage gestellt: Warum befaßt man sich liturgiewissenschaftlich mit einem Thema des 18./19. Jahrhunderts? Die Antwort kurz: Die meisten Probleme der heutigen Kirche sind die gleichen wie damals, nicht zuletzt Eheverständnis und Trauungsfeier. Dabei stand dem teilweise aufgeklärten Bewußtsein mancherorts »abergläubisch geprägtes Lebensgefühl gegenüber« (S. 2). Eine kurze Skizze der *Forschungslage* schließt sich an. Sodann werden die Anliegen der Aufklärung sowie das gottesdienstliche und soziokulturelle Umfeld der Trauung geschildert (S. 6–102). Dabei hätte eine umfangmäßigere Straffung – auch in anderen Partien – keinesfalls geschadet.

Kern der Dissertation ist »Die liturgische Feier der Trauung« (S. 102–631). Dabei werden die zeitgenössischen Diözesanritualien sowie das *Rituale Romanum* (revidierte Fassung von 1752) zugrunde gelegt. Ihnen sind handschriftliche und gedruckte Entwürfe der Aufklärung gegenübergestellt, auch Einflüsse in offiziellen Bistumseditionen werden nachgewiesen. Bemerkenswert, daß die Reformer traditionelle Formulare nicht generell negativ, wohl aber als verbesserungsbedürftig bewerteten (S. 109–115). Die *Einzelanalyse* ergibt: Der Vorbereitung sowie dem Umfeld des Eheabschlusses kommt großes Gewicht zu, die Trauung innerhalb der Messe ist nicht der Regelfall. Neben gebührender Eröffnung der Feier wird biblisch geprägte deutsche Verkündigung (Lesung, Gebet, Gesang) sowie inhaltlich und formal brauchbare Predigt gefordert. Die im *Rituale* der alten Metropole Mainz 1551 erstmals enthaltene deutsche Musteransprache war dabei lange Zeit Leitlinie. Der Bereich Ehekonsens (beider Partner) blieb vielfach traditionell, bei der Segnung der Ringe nebst unterschiedlicher Übergabe (»Ringwechsel«) und (priesterlicher) Bestätigung besteht Tendenz zur Volkssprache. Erwähnenswert: Der Trend zu zwei Ringen (also auch einen für den Bräutigam) wird deutlicher, desgleichen die Wertung des »Handschlags« der Brautleute sowie die Auffassung, daß sich diese (gegenseitig) das »Sakrament spenden«. Der folgende (zweite) Redetext geht meist konkret auf Details ein (Pflichten u.ä.). Beim »Segen über das Brautpaar« (innerhalb und außerhalb der Messe) existieren unterschiedliche Modelle. An *Sonderbrauchtum* sei erwähnt: Segnung nebst Austeilung des Hochzeitsweines, Kuß der Brautleute und Segnung ihrer Kleider bzw. Kränze. Vereinzelt treten auf: Anweisungen zum Hochzeitszug, Geleit der Braut zur Kirche,

Segnung des Brautgemachs (*Benedictio thalami*) und Vorschläge zur Brautmesse. Ferner treffen wir Sonderformulare für konfessionelle Mischehen bzw. simultane oder sukzessive Doppeltrauung (durch Pfarrer beider Konfessionen) und Rubriken zur Verlobung. Ein lobenswerter *Exkurs* über protestantische Trauungsriten damaliger Zeit ergibt, daß dort ähnliche Aspekte vorhanden sind, aber kaum direkte Abhängigkeiten. Die abschließende »Charakteristik der aufgeklärten Trauungs-liturgie« (S. 632–672) legt mittels eines achteiligen Rasters die liturgiesystematischen Ergebnisse dar.

Insgesamt urteilt der Verfasser: Die Neuentwürfe der Aufklärungsliturgiker sind trotz des Einflusses aktueller theologischer und formaler Ideen »eher konservativ«. Ihre Anliegen: Durchgängige Berücksichtigung der Volkssprache, zeitgemäß-verständliche Verkündigung samt griffiger Belehrung sowie Erbauung und Feierlichkeit, die das Innere des Menschen anrührt (S. 632–635). Positiv ist, daß man auf die damalige Gottesdienstkritik reagierte, wobei freilich Defizite bestehen, speziell betreffs stark pädagogischer »Färbung«. Bedauernswert erscheint das weitgehende Scheitern der Reformen angesichts der aufkommenden kirchlichen Restauration im 19. Jahrhundert.

Der Darstellung folgen drei hilfreiche Register (Ritualienverzeichnis, Personen, Sachen). Druckfehler wurden nur bemerkt auf Einband bzw. Titelblatt (Divergenz: Sprachbereich/Sprachraum sowie S. 672, Zeile 6). Die Abkürzungen (auch der Bistumsnamen) hätte man sich manchmal »einleuchtender« gewünscht. Begrüßenswert sind die fleißigen Belege sowie die Zusammenfassungen am Ende der Kapitel. Insgesamt lobenswert ist, daß der Autor des inhaltsreichen und formal gefälligen Buches nicht »anachronistisch« (»mit heutigen Augen«) be- bzw. verurteilt, sondern abgewogene Wertung bevorzugt.

Hermann Reifenberg

Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne, hg. v. HARALD WAGNER (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam Möhler-Instituts, Nr. 20). Paderborn: Bonifatius 1996. 208 S. Kart. DM 48,-.

Im März 1996 haben das Johann-Adam-Möhler Institut in Paderborn und der Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster aus Anlaß des 200. Geburtstags des am 6. Mai 1796 in Igersheim bei Bad Mergentheim geborenen Johann Adam Möhler († 12. April 1838) ein großes Symposium veranstaltet. Diesem Ereignis folgte im Mai 1996 ein ebensolches Symposium in der Katholischen Akademie Stuttgart-Hohenheim. Die Referenten, die bei den beiden Veranstaltungen zu Wort kamen, »fast durchweg ausgewiesene Möhler-Kenner, waren größtenteils identisch« (Mitteilung des Verlags auf dem Einband); lediglich die gewichtigen Beiträge aus der Feder von Victor Konzemius (mit dem Titel: »Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende«) und Günter Biemer (mit dem Titel: »Leben als das Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman«) gehen auf Referate zurück, die in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gehalten wurden. Walter Kasper weist im Vorwort zu der hier vorgestellten Publikation auf diesen offensichtlich ungenau gehaltenen Sachverhalt hin. Seine vornehme und knappe Bemerkung, bei dem von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim veranstalteten Symposium seien »teilweise dieselben Referenten vertreten« gewesen wie in Paderborn (S. 9), führt über die angedeutete Unklarheit nicht hinaus. Mit anderen Worten: Wer die Paderborner Referenten waren und wer von ihnen in Stuttgart-Hohenheim nicht zu Wort kam, welche Referenten dafür neu hinzugewonnen wurden und schließlich, worüber die Referenten, die zu beiden Symposien ihren Beitrag leisteten, sich zu Wort gemeldet haben, ist dem Sammelband nicht zu entnehmen. Würde Walter Kasper in seinem Vorwort nicht wenigstens andeutungsweise auf die Fragen hingewiesen haben, die der Sammelband aufgibt, wüßte man auch nicht, daß das Symposium in Paderborn »vom 18.–20. März 1996« stattfand, die Veranstaltung in Stuttgart zwei Monate später, in der Zeit »vom 17.–19. Mai 1996« (S. 9).

Wegen der Parallelität der beiden Symposien entschlossen sich der Herausgeber des vorliegenden Bandes, Professor Dr. Harald Wagner, der Inhaber des bereits erwähnten Münsteraner Lehrstuhls für Dogmatik, und der für die Stuttgarter Tagung verantwortliche Akademiereferent Dr. Abraham Peter Kustermann, die auf den beiden Veranstaltungen vorgetragenen Referate in einem einzigen Band zu publizieren. Dafür wählten sie den Titel des Stuttgarter Symposiums: »Johann

Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne«. Der Herausgeber, der im Anhang (S. 203–208) Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposium in Paderborn (S. 203–208) heraussstellt, von einer Diskussion in Stuttgart aber nichts erwähnt und stattdessen die von Günter Biemer und Victor Konzemius nur in Stuttgart gehaltenen Referate mit seinem persönlichen Hinweis (siehe S. 206) aus dem Paderborner Symposium eher ausgegrenzt sehen will, vermerkt eigens: »Herr Dr. P. Kustermann [...] war damit einverstanden« (S. 10). Die beiden Symposien in Paderborn und Stuttgart stellen sich nach außen hin – vor allem wegen der angenommenen Identität der Vortragenden – ganz gewiß als Parallelveranstaltungen dar, aber bei der Lektüre des Buches kommt die Frage auf, was diese Identität der Referenten für die Identität des Inhalts der beiden Veranstaltungen besagt.

Man wird, da trotz der »identischen« Referenten von einem inhaltlichen Gleichklang der beiden Symposien in dem Bericht über sie nicht die Rede ist, sondern eher Ab- und Ausgrenzungen in ihm erkennbar werden, davon auszugehen haben, daß der Titel des Stuttgarter Symposiums, der dann für den Sammelband gewählt beziehungsweise konzediert wurde, nicht einem bloßen Zufallsgedanken entsprungen ist. Wenn aber A.P. Kustermann hinter diesem Titel steht, wollte er das Symposium in Stuttgart geöffnet sehen für Erkenntnisse der jüngeren Möhlerforschung; deutlicher: Er wollte auf Einseitigkeiten, d.h. Verklärungstendenzen im gängigen Möhlerbild aufmerksam machen, die in der Unvereinbarkeit der beiden Begriffe »Kirchenvater« und »Moderne« anvisierbar werden. Das können die beiden Begriffe ohne Zweifel leisten, wenn man sie im strengen Sinn verwendet und insbesondere sich vergegenwärtigt: Die Kirchenväter sind »als maßgebliche Lehrer und Leiter der alten Kirche im unmittelbaren Anschluß an das NT und die Ap(ostel) privilegierte Zeugen der frühesten, normativen Glaubens-Trad(ition), die den ntl. Kanon formt und authentisch interpretiert« (H. Dörner, Art. Kirchenväter, in: LThK ³VI 71). Wenn man auf der Grundlage dieser begrifflichen Bestimmung Johann Adam Möhler, den manche als den größten katholischen Theologen der Neuzeit bezeichnen, vor einem theologisch interessierten Publikum als »Kirchenvater der Moderne« einstuft, soll also – doch wohl – der wissenschaftlich-theologisch durchaus zu rechtfertigende Versuch unternommen werden, zu einem Urteil über Möhler zu kommen, in dem der überragende Gehalt seiner Theologie unverkürzt festgehalten ist, aber zugleich auch die Grenzen erkannt und erkennbar gemacht werden, in die diese große, weil »für die kirchliche Erneuerung in unserem Jahrhundert« (S. 8) grundlegend gewordene Theologie durch die Moderne mit ihren auch in der Gegenwart noch nicht absehbaren Veränderungen der Welt zwangsläufig gewiesen wird. Das eine schließt das andere nicht aus. Darum hat Walter Kasper sein Vorwort zu dem hier angezeigten Buch mit der grundsätzlichen These eröffnet: »Jeder Theologe legt das Evangelium in seiner Zeit aus« (S. 7). Mit dieser These war es ihm auch im Blick auf Johann Adam Möhler sehr ernst. Seinem großen Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl für Dogmatik bescheinigt er: »Ihm ging es um die Erneuerung von den Quellen her, aus dem ›Ursprung in der Fülle‹« (S. 8). W. Kasper rückt J.A. Möhler, was den tiefen und aller Starrheit abholden Gehalt seiner Theologie betrifft, durchaus in die Nähe der Denkungsart, die den Kirchenvätern eigen sein konnte; aber der Bischof von Rottenburg-Stuttgart schreibt in sein Vorwort auch dieses: »Johann Adam Möhlers Werk blieb unvollendet« (S. 9); er schrieb dieses im Blick auf das moderne Denken, das es zumal dem Theologen an der Schwelle zum 3. Jahrtausend aus wissenschaftlichen Gründen geradezu unmöglich macht, seine Theologie etwa im Sinn der klassisch gewordenen Kriterien, die Vinzenz von Lérins († vor 450) seinerzeit für die Anerkennung eines Theologen als Kirchenvater aufgestellt hat, auch nur für die geistigen Belange seiner Zeit zum Abschluß zu bringen. Bereits Johann Adam Möhler war in »eine(r) geistige(n) Situation [...], die der unsrigen in mancher Hinsicht nicht ganz unähnlich ist« (S. 7), vermerkt der Bischof von Rottenburg-Stuttgart in seinem Vorwort.

Außer dem schon erwähnten Vorwort von *Bischof Dr. Walter Kasper* (S. 7–9) und einem Vorwort des Herausgebers (S. 10), einem Hinweis »zu Möhlers Lehre und Werk« (S. 11) und den beiden ebenfalls schon genannten Beiträgen, die *Victor Konzemius* (S. 51–69) und *Günter Biemer* (S. 71–97) beigesteuert haben, enthält der Sammelband, den Harald Wagner herausgegeben hat, die folgenden Abhandlungen: *Rudolf Reinhardt*, Zur Möhler-Rezeption im 19. und 20. Jahrhundert (S. 13–33); *Harald Wagner*, Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils (S. 35–49); *Gerhard Ludwig Müller*, Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers (S. 99–117); *Bischof Paul-Werner Scheele*, Johann Adam

Möhlers *Communio*-Theologie und das II. Vatikanische Konzil, (S. 119–136); Reinhold Rieger, Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik (S. 137–166); Aloys Klein, Das Lutherbild Johann Adam Möhlers (S. 167–175), und Magnus Striet, »Wer dürfte eine Theodizee wagen?« (J.A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem (S. 177–202). Dieser Reihe der in Paderborn und beziehungsweise in Stuttgart-Hohenheim vorgetragenen Referate folgt der von Harald Wagner verfaßte und schon erwähnte Bericht »Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposium in Paderborn« (S. 203–208).

Ganz ohne Zweifel lohnt es sich, für die Lektüre der vorgenannten Beiträge Zeit und Kraft aufzuwenden. Wer den in Paderborn und Stuttgart-Hohenheim gehaltenen Referaten einerseits und den unterschwellig Spannungen andererseits auf die Spur kommen will, die auf den beiden Symposien im Blick auf das in der katholischen Theologie gängige Möhlerbild und im Blick auf die seit längerem nach vorne drängenden Rückfragen an diese Theologie und an das von ihr festgehaltene Möhlerbild nach oben kamen und überdeutlich in dem Bericht über »Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposium in Paderborn« bezeichnet, allerdings zugleich auch als »das Problem der ›Tübinger‹ [...] gesehen« (S. 204) wurden, könnte sich durch Rudolf Reinhardt – und übrigens auch durch Victor Conzemius – davon überzeugen lassen, daß die Moderne nicht nur in die profane Welt »viel Nachstellung und Leid« (S. 30) gebracht hat, sondern auch in die Kirche und ihre Theologie. Oder ist sogar davon auszugehen, daß Kirche und Theologie daran mitschuldig geworden sind? Durch die durch solche Einsichten ausgelöste und keineswegs nur mental zu vollziehende geistige purgatio zu dem sich täglich in Kirche und Welt überstürzenden Überangebot an Tagesmeinungen auf Distanz gebracht, wird der Leser des hier vorgestellten Sammelbandes ohne weitere fremde Hilfe darauf aufmerksam werden, wie unterschiedlich die Horizonte sind, auf die, allein schon erkennbar in den Schlußsätzen ihrer Ausführungen, sich die einzelnen Referenten zubewegt haben. Es kommen in Frage: Die Schlußbemerkung S. 33, mit der die Frage nach den »Prüfungen« aufgeworfen wird, die Johann Adam Möhler durch seinen frühen Tod erspart geblieben sind; der Schlußabschnitt S. 48–49, der nach wichtigen Hinweisen auf die Gegenwärtigkeit Johann Adam Möhlers in der »Römischen Schule« auch die statistisch gewonnene Tatsache als ein Positivum anführt, daß in den »Sitzungen des II. Vatikanischen Konzils (dreimal) ein Rekurs auf Johann Adam Möhler erfolgt« (S. 48) ist; die Abschnitte S. 67–69, in denen die Fragwürdigkeit des »harmonistische(n) Kirchenbild(es) Möhlers« (S. 69) bewußt gemacht wird; die »Zusammenfassung« S. 97, die ebenso deutlich wie behutsam die Frage hervortreten läßt, inwieweit Johann Adam Möhler und mit ihm auch John Henry Newman mit ihrer Auffassung von Kirchenleitung der Eigenart des Lebens in der Kirche und im Gottesvolk, wie es sich unter den Bedingungen der Moderne darstellt, noch hilfreich sein können; der viel Harmonie ausstrahlende Abschnitt S. 116–117; der zunächst pastoral anmutende, aber kritisch gemeinte Schluß S. 133–136, der J. A. Möhler nochmals selbst zu Wort kommen läßt und mit seinen Gedanken zur Einigung der Christen oder kirchlichen Gemeinschaften für nicht wenige der gegenwärtig unter dem Stichwort Ökumenismus gehandelten Auffassungen und Aktivitäten ein großes Fragezeichen bereitstellt. Das Wort Möhlers aus der Symbolik lautet: »Wo man nun nicht glaubt, ist auch an eine Vereinigung im Glauben nicht zu denken; höchstens können politische Vereinigungen erzielt werden, d.h. solche, in welchen man sich gegenseitig das Recht einräumt, zu meinen, was man will« (S. 136); die Schlußbemerkungen S. 166, die die in ihnen wirksame Ruhe fast zu kurzschlüssig aus dem Glauben an die Prinzipien wissenschaftlichen Denkens bezieht; der Schluß S. 175, der die Rechtfertigung des zuvor Dargelegten in der Sicherheit »der wohlbegründeten These« findet, und endlich der Schluß S. 200–202, in dem die Philosophiegeschichte angesichts der vielen Fragen, die Johann Adam Möhler der Nachwelt hinterlassen hat, zur Verstehenshilfe herangezogen ist.

Der Leser wird vermutlich am Ende mit Bischof Walter Kasper der Meinung sein können, daß Johann Adam Möhler in einem vom Kirchengeheimnis, von Kirchentreue und von umsichtiger Theologie inspirierten Zugehen auf die »Überlebensfrage der Kirche« (S. 7) zu seinem Schaffen gekommen ist, aber gleichwohl die Kräfte, die der Geist der Moderne auch für Theologie und Kirche bereitgestellt haben dürfte, noch nicht in seinen Dienst nehmen konnte, jedenfalls nicht so, wie das den Kirchenvätern in ihrer Zeit möglich war. Handelt es sich bei dieser Grenze seines Schaffens um ein Manko? Oder aber gibt diese Grenze den Blick frei auf die Moderne, die der Theolo-

gie und der Kirche viel mehr abverlangt, als diese bisher der Welt entgegengesetzt oder angeboten haben?

Josef Rief

PHILIPP MÜLLER: Dem Leben dienen. Das Seelsorgsverständnis des Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 28). Würzburg: Echter 1997. 358 S. Kart. DM 48,-.

JÖRG LICHTENBERG: Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971) (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 24). Würzburg: Echter 1997. 394 S. Kart. DM 48,-.

Daß im gleichen Jahr über denselben Theologen und noch dazu am selben Lehrstuhl (Pastoraltheologie Freiburg) zwei Dissertationen erscheinen, mutet zunächst überraschend an. Handelt es sich um eine so herausragende Persönlichkeit, die von einem Bearbeiter gar nicht erschöpfend behandelt werden kann? Oder sind die Bearbeiter so unterschiedlich, daß sie an einer Person höchst unterschiedliche Aspekte zu Tage fördern?

Bei meiner Lektüre hat sich Letzteres nahegelegt. J. Lichtenberg schreibt im weitesten Sinne eine Biographie über den Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971), wobei er modernste wissenschaftliche Methoden einsetzt: Neben den per Computer genau ermittelten quantitativen Zitatsnachweisen sowie Schlüsselbegriffen finden sich auch eine Fakultätsgeschichte in nuce sowie die Auswertung von Äußerungen von Freunden und Schülern von Linus Bopp. Dadurch wird der Freiburger Pastoraltheologe anschaulich und lebensnah vor Augen geführt. Was eine wirkliche Entdeckung dieser Arbeit darstellt, ist die neben der Jugend-, Bibel- und Liturgiebewegung so bezeichnete Pastoralbewegung. In diese Bewegung wird dann Bopp eingeordnet.

Ganz anders setzt dagegen Philipp Müller an. Er entwirft zunächst die Geschichte des Seelsorgebegriffs – angefangen von der Antike bis heute; in diesen so erarbeiteten Begriff – der so neu allerdings nicht ist, wenn man im evangelischen Bereich die Studien von Thomas Bonhoeffer heranzieht – ordnet er dann das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp ein. Bei diesem fällt eine starke geschichtsphilosophische Orientierung und eine intensive Beschäftigung mit den Humanwissenschaften auf.

Bei der Lektüre des Bopp'schen Werkes ist man auch heute noch frappiert, wie modern es teilweise anmutet: Pastoraltheologie ist für ihn die »Wissenschaft von der lebendigen, über die schwankende Brücke der Gegenwart in die Zukunft hinein sich erbauenden Kirche«. Nach der vorausgehenden neuscholastischen Engführung fällt die Weitung des Wissenschaftsbegriffes auf. Pastoraltheologie ist für ihn Wissenschaft, theologische Wissenschaft und praktische Wissenschaft. Als praktische Wissenschaft verfügt sie allerdings genauso über eine Theorie wie jede andere theologische Disziplin. Der Ansatz der Pastoraltheologie als Theorie der Praxis ist hier bereits vorweggenommen. Die Fragen nach der Kairologie sind ebenso virulent wie die nach Erlebnisorientierung der Pastoral sowie der Betonung der Wichtigkeit einer genauen Gemeindeanalyse. Zentral ist der Begriff des »Seelsorgestils«, der eine Kompetenz des Formbewußtseins und des Formwillens voraussetzt.

Beide Arbeiten gehen aber dann doch der Zentralfrage nach der Rolle von Linus Bopp in der NS-Zeit aus dem Weg. Natürlich kann es hier nicht um eine einseitige Wertung von heute aus gehen, wie einmal der evangelische Systematiker Gerhard Sauter betont hat: Wir können nicht den Vorangegangenen ein minder entwickeltes Bewußtsein vorhalten und aus der Sicht von heute die Besserwissenden spielen. Worum es aber schon gehen muß, ist eine präzise Einordnung der Gedanken und Ideen in das damalige Zeitumfeld. Hier hätte sich die umfängliche Studie von Thomas Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn, 1994) mehr als angeboten: Auf der Folie dieser Bonner Habilitationsschrift hätte sich die Stellung von Linus Bopp in der damaligen theologischen Landschaft noch viel präziser beschreiben lassen. Damit stünden die beiden verdienstvollen pastoraltheologischen Arbeiten in einem intensiveren Austausch mit anderen theologischen und humanwissenschaftlichen Disziplinen, wie es Bopp selber geradezu gefordert hätte.

Erich Garhammer

7. Staat und Kirche im 20. Jahrhundert

ANTONIUS LIEHGENER: Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 77). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1997. 661 S. Geb. DM 98,-.

In der pastoralen Diskussion um die Zukunftsfähigkeit der Kirchen spielt der durch die Verstädterung unserer Gesellschaft verstärkte Säkularisierungsschub eine wichtige Rolle. Insbesondere in den Städten haben sich nur noch sehr vereinzelt geschlossene christliche Einflußräume erhalten. Für die Sinnstiftung scheinen andere Institutionen als die Kirchen verantwortlich zu sein. Differenzen in der Beurteilung der Situation herrschen darüber, wann dieser Prozeß der Entkirchlichung oder Entchristlichung angesetzt hat oder welche Faktoren dafür verantwortlich sind.

In einer vergleichenden Untersuchung nähert sich diesem Thema die Münsteraner Dissertation von Antonius Liedhegener. Der Autor untersucht dabei die Entwicklung der beiden westfälischen Großstädte Münster und Bochum über ein Jahrhundert hinweg. Das Neue und Spannende daran ist die konfessionsvergleichende Perspektive, die gleichgerichtete und gegensätzliche Entwicklungen zum Vorschein bringt. Methodisch betritt die Studie Neuland, insofern sie erstmals die verfügbaren Daten der Konfessionsstatistik (Mitgliederzahl, Taufen, Eheschließungen, Gottesdienstbesucher, Kommunion- und Abendmahlsziffern) auswertet, in Zusammenhang mit den Faktoren der Verstädterung und Industrialisierung bringt und dadurch längerfristige Trends sichtbar macht. Auf diese Weise werden sowohl die Formierung und Entfaltung eines sozialmoralischen Milieus (in der vom Autor wesentlich mitverantworteten Definition des Münsteraner Arbeitskreises für kirchliche Zeitgeschichte als »sozial abgrenzbare Personengruppe« mit »kollektiver Sinndeutung von Wirklichkeit« bezeichnet, die »reale Verhaltensmuster« ausprägt, »die sich an einem Werte- und Normenkomplex orientieren« und von Institutionen gestützt werden) wie der Vorgang der Säkularisierung als »zunehmende Autonomie der Welt gegenüber ihren christlichen Sinn- und Traditionsvorgaben im Verlauf des Modernisierungsprozesses westlicher Gesellschaften« (S. 38f.) in den Blick genommen.

Die Bevölkerung Münsters wuchs von 18000 im Jahre 1831 auf 106000 im Jahre 1925. Der katholische Bevölkerungsanteil sank von über 90% auf rund 79%, während der evangelische von unter 5% auf etwa 20% stieg. In der überwiegend durch Verwaltung, Universität und Garnison geprägten Stadt gab es zwar eine katholische Tradition, doch mußte in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine durch die Aufklärung bedingte theologische und lebenspraktische »Auszehrung« überwunden werden. Es kam zur »Wiederentdeckung katholischer Basisreligiosität« (S. 103) und einer Ultramontanisierung im jüngeren Klerus. Nach 1848 wurden durch Volksmissionen, Vereinsgründungen, neue Ordensniederlassungen und sozial-karitatives Engagement des Bürgertums meßbare Erfolge erzielt. Der Kulturkampf hatte eine »stabilisierende Wirkung« (S. 156) auf das Milieu, was sich vor allem in einer überdurchschnittlichen hohen Zentrumsbindung der katholischen Wähler niederschlug. Probleme ergaben sich ab den 1890er Jahren durch einen neuen Bevölkerungsschub, der die pastorale Versorgung erschwerte und die Geschlossenheit des katholischen Milieus (Indikator: Zunahme evangelischer Trauungen bei Mischehen) in Frage stellte. Um die Jahrhundertwende kam es zu einem enormen Aufschwung des Vereinswesens. Zwischen 1900 und 1914 verdoppelte sich der Anteil der in katholischen Vereinen organisierten Katholiken von 8,1 auf 17,8%. Davon profitierten vor allem die Standsvereine. Auch der Anteil der Osterkommunionen erhöhte sich von 1910 bis 1914 von 62 auf 65%. Während des Ersten Weltkriegs und in der unmittelbaren Nachkriegszeit lassen sich »Pluralisierungen« und »Ansätze einer Milieuerosion« (S. 224) konstatieren. Die Indikatoren Zentrumsbindung katholischer Wähler, Osterkommunion, gemischte Eheschließungen verschlechterten sich im Vergleich zur Vorkriegszeit. Erst in den 1920er Jahren führten neue Seelsorgskonzepte noch einmal zu einem Aufschwung, vor allem im Vereinswesen: »Mindestens jeder vierte Katholik war also gegen Ende der Weimarer Republik über einen Verein in das kirchliche Leben seiner Pfarrei integriert.« (S. 244) Liedhegener kann für Münster »eine beachtlich hohe religiöse, kulturelle und gesellschaftspolitische Prägekraft« (S. 265) des Milieus konstatieren.

Eine völlig andere Ausgangssituation hatten die Bochumer Katholiken. In der Bochumer Altstadt herrschte um 1840 nahezu konfessionelle Parität, während in den Vororten das evangelische

Bekenntnis dominierte. Durch den Boom der Kohle- und Stahlindustrie stieg die Bevölkerung Bochums von 3000 im Jahre 1820 auf 30000 im Jahre 1875. 1900 zählte Bochum fast 65000 Einwohner und wurde 1904 durch Eingemeindungen zur Großstadt mit mehr als 100000 Einwohnern. Dieses enorme Bevölkerungswachstum wirkte sich vor allem in den Landgemeinden aus. Bei den Katholiken Bochums ist ein verspäteter religiöser Aufschwung zu verzeichnen. Die Revolution von 1848 ging »beinahe spurlos« (S. 429) an Bochum vorbei. Auch die Volksmission von 1853 blieb folgenlos. Erst die Aufhebung des Redemptoristenklosters im Kulturkampf brachte eine »Verdichtung zum katholischen Milieu« (S. 440). Organisatorische Voraussetzungen waren Abpfarrungen und die Errichtung neuer Seelsorgsbezirke, die Rückkehr der Redemptoristen 1899, der Ausbau des caritativen Netzes (ab 1893 sank die Relation von Katholikenzahl und Ordensschwester auf unter 100:1) und vor allem der Aufbau des katholischen Vereinsnetzes. Von 1890 bis 1914 stieg die Zahl katholischer Vereine von 20 auf über 180. Damit waren – unter Abzug von Doppelmitgliedschaften – über 30% aller Bochumer Katholiken in einem kirchlichen Verein organisiert! Die Nachkriegskrise des Katholizismus erfaßte allerdings auch Bochum. Und in den 1920er Jahren wandelte sich die Struktur des Vereinswesens hin zu einer »Verinnerlichung des Glaubenslebens« (S. 471). Die Akzentuierung des »Laienapostolats« führte denn auch zu einem erneuten Anstieg der Kirchenbindung auf einen Höchstwert von 64% Osterkommunionen im Jahre 1935. Damit nahm Bochum unter den deutschen Großstädten den fünften Platz ein.

Die Bilanz des Autors für die katholische Kirche in diesen beiden Großstädten: »Bis zum Ende der Weimarer Republik blieb das katholische Milieu mit seiner bis in den Alltag hineinwirkenden sozialen Dichte unter den Katholiken in Bochum wie in Münster die bestimmende soziale Gestalt des Christentums katholischer Ausprägung.« (S. 482) Für die evangelischen Gemeinden kommt er allerdings zu einem fast entgegengesetzten Ergebnis. Hier zeigte sich für Münster ein langfristiger Trend der Entkirchlichung, der die Zahl der Abendmahlsteilnehmer von über 60% (1840) auf unter 30% (nach 1930) sinken ließ. Von einem niedrigeren Anfangsniveau ausgehend sahen die Ziffern für Bochum ähnlich aus: von 45% (1840) auf etwa 20% (1930). Damit waren die Themen auch anders gelagert als auf katholischer Seite. Standen dort die Milieubildung und die Versuche einer möglichst hochgradigen Organisierung der Katholiken im Vordergrund, waren die Protestanten bereits mit den für sie negativen Folgen der Modernisierung, nämlich der Säkularisierung und Entkirchlichung, beschäftigt. Die Problematik, die sich am Ende des Untersuchungszeitraums für beide Konfessionen stellte, war die nach der »Akzeptanz solch kirchlich-religiöser Deutungsmuster« und der »Verankerung jener religiösen Weltdeutung im Alltagshandeln der Katholiken im Kontext einer sich modernisierenden deutschen Gesellschaft« (S. 585).

Die Studie von Liedhegener weist an zwei Beispielen nach, wie langfristige Entwicklungen innerhalb der Konfessionen wirken. Ob es sich um Einzelfälle handelt oder ob diese übertragbar auf andere Situationen sind, muß noch untersucht werden. War das »katholische Milieu« und seine spezifische Ausprägung eine »westfälische Angelegenheit«? Für die Klärung dieser Frage wären ähnliche Spezialuntersuchungen für andere Gegenden wünschenswert, beispielsweise für den württembergisch-badischen Raum ein Vergleich zwischen Stuttgart und Ulm oder Karlsruhe. Die Thematik des Milieus, seine Tragfähigkeit in den Verstädterungs- und Industrialisierungsprozessen und seine Transformation angesichts von Modernisierung und Säkularisierung in den vergangenen 150 Jahren bedarf jedenfalls noch zusätzlicher lokaler und vergleichender Untersuchungen. Erst dann kann – bei aller Berücksichtigung zeitlicher und phänomenologischer Unterschiede – die These von der flächendeckenden Existenz verschiedener Milieus innerhalb der deutschen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts als gesichert gelten.

Joachim Schmiedl

KLEMENS-AUGUST RECKER: »Wem wollt ihr glauben?« Bischof Berning im Dritten Reich. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 528 S. Geb. DM 68,-.

Es ist nicht die erste biographische Studie dieses Umfangs, die einem katholischen Bischof während des Dritten Reiches gewidmet ist. Anders jedoch als von Faulhaber, von Galen oder Sproll, galt der Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning als ein ambivalenter Vertreter des deutschen Episkopats im Dritten Reich, wie seine Berufung in den Preußischen Staatsrat am 11. Juli 1933 und seine häufigen Gespräche in höchsten Regierungskreisen als Vermittler zwischen der Bischofs-

konferenz und der Reichsregierung vordergründig nahelegen. So wurde der »Erz-Berning«, wie ihn die Osnabrücker nach seiner Ernennung zum Erzbischof (1949) geradezu liebevoll titulierten, seit den 1980er Jahren wiederholt als »Nazibischof« angeprangert, obwohl nicht zuletzt die Forschungen der Bonner »Kommission für Zeitgeschichte« bereits auf ein differenzierteres Berning-Bild hindeuteten. Recker hat diese Ergebnisse und seine eigenen Nachforschungen in dem hier anzugebenden Buch verdienstvollerweise zusammengetragen. Er bemüht sich um ein »neues« Berning-Bild und greift dazu auf umfangreiches Material zurück, darunter neben zahlreichen ungedruckten Quellen aus kirchlichen und staatlichen Archiven eben auch gedruckte Quellen und eine Fülle von Literatur, die in den letzten Jahrzehnten entstanden ist.

Berning wurde 1914 zum Bischof von Osnabrück gewählt und war mit 37 Jahren der jüngste Bischof in Deutschland. Während des Ersten Weltkriegs erwies er sich in seinen Predigten als großer Patriot, was ihn keineswegs von den anderen Bischöfen unterschied. Zu Beginn der 30er Jahre verkannte Berning offensichtlich die Gefahren der NSDAP und zählte nach Abschluß des Reichskonkordates 1933 zu jenen Vertretern im Episkopat, die Hitlers Versprechungen Glauben schenkten. Die Annahme des Amtes des Preussischen Staatsrates sah Berning – so Recker – als Auftrag der Kirche, handelte er doch in Absprache mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, und dem Berliner Nuntius Orsenigo. Hoffnungsvoll, ja wohl auch verblendet sah Berning in die Zukunft. Erst im Februar 1934 wurden Berning, der in den Einfluß seines Amtsbruders aus Münster, von Galen, geriet, die Augen geöffnet. Ohne den Staat selbst anzugreifen, wandte sich Berning gegen Neuheidentum und Rassismus. 1938 versiegten schließlich auch seine Loyalitätsbekundungen an den »Führer«. Bis dahin nahm er im deutschen Episkopat gemeinsam mit Kardinal Bertram durch seine »Eingabepolitik« eine vermittelnde Stellung ein. Aber auch danach war es seine Sache nicht, eine führende Rolle im Kampf gegen die NS-Kirchenpolitik zu ergreifen. Daran änderte sich auch nichts, nachdem er vier Priester durch Hinrichtung und drei Priester im Konzentrationslager verlor (weitere vier Priester haben 1945 das Konzentrationslager überlebt [die relativ geringe Zahl der Verfolgung von Priestern aus Osnabrück mit Bernings Position als Preussischer Staatsrat zu erklären (S. 376), scheint jedoch mehr als zweifelhaft!]). Recker geht diesen Schicksalen ausführlich nach. Er stellt eine Wandlung von einer »unbedingten Zustimmung« Bernings zum Regime bis hin zur »Gegnerschaft« fest. Diese führt schließlich zu einer Annäherung an von Galen, wie Bernings Predigten gegen die Sittlichkeitsprozesse und Euthanasie zum Teil verdeutlichen.

Auch wenn Recker Dank zu sagen gilt, daß er auf breiter Quellenbasis das Leben Bernings bis 1945 nachzeichnet, so ist diese Arbeit nicht frei von Schönheitsfehlern. Die gelegentliche Konstruierung von vermeintlichen Gegensätzen ist der Bewertung Bernings und seiner Zeitgenossen nicht immer zweckdienlich und läßt Rückschlüsse auf unsachgemäßen Umgang mit den Quellen zu. Z.B.: Die vertrauliche Mitteilung von Preysing 1937 – also mitten im NS-Kirchenkampf! – gegenüber seinem Generalvikar, in der er Berning Führungsqualitäten abspricht, wird dem – so wird nun insinuiert – Fehlurteil von Nuntius Pacelli, der Berning lobt, entgegengestellt. Recker übersieht, daß das Urteil Pacellis bereits von 1925 ist und einem offiziellen, zeitgenössisch veröffentlichten und geradezu floskelhaften Gratulationsschreiben entstammt (S. 172). Beide Zitate stehen darüber hinaus in einem Kapitel, das Bernings Haltung im Jahre 1935 beschreibt. Sie gehören offensichtlich in einen anderen Kontext.

In vielen Bereichen erweist sich die Arbeit als eine große Kompilation der Forschungen zum NS-Kirchenkampf und erhält so eine teilweise unnötige Detailfülle, die das Bild Bernings nicht unbedingt klarer erscheinen läßt. Auf die Darstellung des Lebens von Berning hätte Recker sich vielfach beschränken können. Ausführungen, wie jene über Sinti und Roma, wo lediglich die Forschungsliteratur – wenn auch auf dem neuesten Stand – vorgetragen wird, streifen Bernings Leben – wie der Autor schließlich im letzten Satz des Kapitels selbst zugibt – überhaupt nicht (S. 356). Warum muß sich also der Leser damit in dieser Breite beschäftigen? Die ständigen oberlehrerhaften »Zusammenfassungen« und »Schlußfolgerungen« mit ihren Wiederholungen aus der Darstellung stören den Lesefluß erheblich und hinterlassen beim Leser den Eindruck einer Erstlingsarbeit. Einige Aspekte des nationalsozialistischen Kirchenkampfes werden auf eine abstrakte Metaebene gehoben, deren Erkenntnisse im Leben von Berning kaum eine Rolle gespielt haben werden. Sie tragen neben den mangelnden erzählerischen Qualitäten des Autors mit dazu bei, daß aus dem sehr spannenden und spannungsreichen Leben Bernings in weiten Strecken nur nüchterne biographische Feature – mit überladenen und ausladenden Diskursen zum Forschungsstand – aneinander gereiht sind. Die an und für sich lobenswerte Quellennähe führt auch dazu, daß Recker keinen Rhythmus in der Sprache findet, worunter die Lesbarkeit leidet.

Die »Moralkeule« gegen jenen Berning der Jahre 1945 bis 1947, scheint dem Rezensenten unge-rechtfertigt. Wenn Berning Silvester 1945 – nachdem er sich grundsätzlich und umfassend mit dem Nationalsozialismus auseinandersetzt (wie Recker selbst S. 399 zugibt) – in seiner Predigt schließlich ausruft: »Weg mit den trüben Bildern der Vergangenheit!«, so tut er das doch nur, weil die Jahre der Besatzung für seine Gläubigen neue Sorgen und Ängste mit sich brachten, die noch keine Zeit ließen für einen »Betroffenheitskult«, wie ihn später saturierte Nachkriegsgeborene im Rahmen »öffentlicher Gewissensakte« pflegten. Berning mangelnde Distanz und ein verfehltes Kirchenbild vorzuwerfen, das die »sündige Kirche« vernachlässige (S. 402), verkennt schlichtweg die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umstände in der Nachkriegszeit. Zugleich werden erst wesentlich später entwickelte ekklesiologische Modelle in die Diskussion gebracht und Berning an ihnen gemessen, die ohne Zweifel weit entfernt waren von Bernings Bild einer Kirche als »societas perfecta«.

Michael F. Feldkamp

LUDWIG BRANDL: Widerspruch und Gehorsam. Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit, Bd. 4). Würzburg: Echter Verlag 1995. XI, 566 S. Kart. DM 64,-.

Der Eichstätter Dompfarrer Johannes Kraus (1890–1974) wird von seinem Biographen grundsätzlich als repräsentative Gestalt im Klerus seiner Zeit betrachtet. Dies bestätigt sich bei einer analysierenden Lektüre der Arbeit: Kraus' »ultramontane« Prägung durch die Eichstätter Klerusbildung ging bruchlos einher mit einer stark nationalen Haltung. Wie viele andere Seminaristen meldete er sich 1914 freiwillig zum Militärdienst und brachte es zum hochdekorierten Frontoffizier, nach der nationalen Kränkung durch Niederlage und »Umsturz« blieb er Monarchist und Antidemokrat. Innerkirchlich galt seine Vorliebe der Jugendbewegung und der Liturgischen Erneuerung; vitalistisches Pathos prägt noch 1943 eine Ansprache an die Jugend (S. 508–515). In aufsehenerregenden Predigten mit internationalem Echo reagierte er 1936/37 auf die Kampagnen der Nationalsozialisten gegen die Kirche (Sittlichkeitsprozesse usw.) und bewies großen persönlichen Mut bei der Mitarbeit an Franz Weiß' »acies ordinata« ehemaliger Frontoffiziere und deren Flugblattaktionen (zu Weiß vgl. nun die Studie von Paul Kopf). Nach vorübergehender Verhaftung, dem Weggang von Eichstätt und dem baldigen Kriegsbeginn mäßigte sich Weiß etwas in seiner Kritik am Regime. Insgesamt galt sein Einsatz vor allem der Verteidigung seiner angegriffenen Kirche; Judenverfolgung, Euthanasie und Kriegsschrecken blieben dagegen, wie Brandl feststellt, »periphere« Themen. Gewisse katholisch-antisemitische Stereotypen klingen dabei noch in den nach dem Krieg verfaßten »Lebenserinnerungen« an (Rückblickend auf eine Speisung von Hochwasseropfern 1924: »Das nötige Fett lieferte ein Eichstätter Jude, der durch seine Stammesbrüder aus Amerika das Fett in großen Mengen nach Europa brachte«; S. 52, von Brandl unkommentiert zitiert). Trotz umfassender archivalischer Recherchen bleibt Brandl immer wieder auf diese »Erinnerungen« angewiesen, die der erblindende Kraus mit Hilfe seiner Nichte auf der Grundlage seiner anschließend verbrannten Originaltagebücher und anderer Dokumente erstellt hat. Obwohl Brandl der Nationalismus seines geradlinigen Helden ziemlich peinlich ist, bleibt er nahe an dessen Selbsteutungen. Insgesamt hat er eine instruktive und materialreiche Studie geschaffen, die auf wichtige Felder für die Erforschung der Geschichte des katholischen Klerus im 19. und 20. Jahrhundert aufmerksam macht.

Claus Arnold

CHRISTINA M. FÖRSTER: Der Harnier-Kreis. Widerstand gegen den Nationalsozialismus in Bayern (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 74). Paderborn: Ferdinand Schöningh 1996. 619 S. Geb. DM 98,-.

Durch die Untersuchungen des Instituts für Zeitgeschichte (IfZ) ist die NS-Zeit in Bayern intensiver erforscht als in anderen Regionen Deutschlands. Trotzdem werden immer noch neue Erkenntnisse gewonnen. Dies zeigt die Dissertation von Christina M. Förster, die 1995 von der philosophischen Fakultät der Ludwigs-Maximilians-Universität München angenommen wurde. Das umfangreiche Werk behandelt mit dem Harnier-Kreis eine bisher auch in der Forschung kaum bekannte Widerstandsgruppe bayerisch monarchistischer Orientierung.

Nach einer Einführung in die Geschichte des »konservativ-monarchistischen Lagers«, das die Autorin als Segment eines spezifisch bayerisch-katholischen Milieus beschreibt, folgt die Darstellung des Vorläuferkreises der Widerstandsgruppe um den Rechtsanwalt Adolf Freiherr von Harnier, an die sich ein Kapitel zu dessen Biographie anschließt. In den weiteren Abschnitten geht es dann zunächst um die Formierung des Harnier-Kreises sowie um seine organisatorische Entwicklung, das illegale Engagement seiner Mitglieder und deren Wahrnehmung des NS-Regimes. Im vorletzten Kapitel wird die Überwachung und schließliche Auflösung des Kreises bis zum Beginn des strafrechtlichen Verfahrens behandelt. Die Darstellung schließt mit der Schilderung des Strafverfahrens vor dem Volksgerichtshof, der Urteilsverkündung und dem Tod der Hauptakteure.

Die Mitglieder des Harnier-Kreises und seiner Vorläufergruppe einte eine gemeinsame Grundüberzeugung, die aus einer »Kombination aus bayerisch-föderalistischem Selbstverständnis, katholischem Bekenntnis und konservativ-monarchistischer Grundüberzeugung« (S. 123) bestand. Sie hatte ihre Wurzel in der Bayerischen Volkspartei (BVP), der Bayernwacht (BW) und dem Bayerischen Heimat- und Königsbund (BHKb) – allesamt Organisationen, die in enger Beziehung zum Hause Wittelsbach standen. Die monarchistische Orientierung war jedoch keine volkstümliche bajuwarische Folklore, wie der spätere Beobachter vielleicht vermuten könnte, sondern vielmehr Basis und Ausgangspunkt für widerständiges Verhalten, weil die von den Nationalsozialisten propagierte Wertordnung den moralischen und politischen Überzeugungen der fast durchweg katholischen Mitglieder des Harnier-Kreises diametral entgegenlief. Konkrete Umsturzpläne hat der Kreis allerdings nicht entwickelt. Wie andere Widerstandsgruppen auch, bezogen sich seine Pläne vorrangig auf die künftige Ordnung nach dem Ende der NS-Herrschaft und seine »Aktionen« waren wenig spektakulär, bestanden vor allem in der Verbreitung regimekritischer Nachrichten und NS-feindlicher Propaganda. Die Gestapo beobachtete und bespitzelte die Gruppe und zerschlug sie schließlich 1939. Über 150 Personen wurden im Zuge dieser Polizeiaktion als Angehörige oder Anhänger des Kreises verhaftet oder vernommen. In den nachfolgenden Strafverfahren gegen die Mitglieder des Widerstandskreises wird die Willkür der NS-Justiz ebenso deutlich, wie die konkurrierenden Kompetenzen der verschiedenen Behörden, die für das Herrschaftssystem der Nationalsozialisten kennzeichnend waren. Gegen die Minderbeschuldigten und gegen Harnier selbst verhängte der Volksgerichtshof – im Vergleich zu seiner sonstigen Urteilspraxis – relativ milde Urteile. Keiner der Angeklagten wurde zum Tode verurteilt, sondern das Gericht sprach mehrjährige Zuchthausstrafen aus. Nur ein Mitglied der Gruppe, dessen Urteilsverkündung in die Zeit nach dem 20. Juli 1944 fiel, als die Terrorjustiz des Volksgerichtshofes ihren Höhepunkt erreichte, wurde im Januar 1945 hingerichtet. Freiherr von Harnier starb kurz nach dem Einmarsch der US-Truppen im Mai 1945 an den Folgen seiner Haft.

Die insgesamt gelungene und lesenswerte Darstellung Försters hat ihre stärksten Seiten dort, wo die Autorin auf der Basis der Justizakten das soziographische Profil der Gruppe rekonstruiert. Hier gelingt es ihr, die Milieuverankerung der Mitglieder des Harnier-Kreises als eigentliche Triebfeder ihres Engagements im Widerstand klar herauszuarbeiten. Die Verwurzelung im konservativ-katholischen Milieu Bayerns war nicht nur Garant für Resistenz gegenüber nationalsozialistischer Ideologie und Propaganda, sondern wurde bei den Angehörigen des Harnier-Kreises zum Antrieb für aktives widerständiges Verhalten. Das persönliche Risiko, das sie dabei eingingen und dessen sie sich bewußt waren, verdient hohen Respekt, auch wenn die vordemokratischen und antiparlamentarischen restaurativ-monarchistischen Ideen der Gruppe eher rückwärtsgewandt als zukunftsweisend gewesen sind.

Thomas Sauer

ANTONIA LEUGERS: Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945. 560 S., 16 Abb. Kart. DM 98,-.

Das Werk von Antonia Leugers behandelt die Geschichte des Ausschusses für Ordensangelegenheiten, einer Widerstandsgruppe, die als kirchliche Institution formal eng an die Fuldaer Bischofskonferenz angebunden war. Zwei Bischöfe, vier Patres und ein Laie bildeten diesen kleinen Kreis, der den Kurs der Bischofskonferenz gegenüber den Nationalsozialisten als unentschlossen und zögerlich kritisierte und für ein entschiedenes öffentliches Eintreten der Kirche für die Opfer des Regimes eintrat. Bevor die Autorin aber zu ihrem eigentlichen Untersuchungsgegenstand vor-

dringt, schildert sie ausführlich die Konflikte innerhalb der Bischofskonferenz und stellt die Protagonisten der unterschiedlichen kirchenpolitischen Richtungen im Bischofskollegium, den Breslauer Kardinal Bertram und den Berliner Bischof Preysing, biographisch vor. Erst im zweiten – ausführlicheren – Teil geht es dann um den Ausschuss für Ordensangelegenheiten, dessen Konstituierung im Zusammenhang mit dem »Klostersturm« stand, in dessen Verlauf die Nationalsozialisten 1940/41 zahlreiche Klöster beschlagnahmten. Vor allem an diesen Willkürakten der NS-Machthaber entzündete sich der Widerstand gegen die Übergriffe des Regimes auf Einrichtungen der Kirche, der zur Gründung des Ausschusses für Ordensangelegenheiten führte.

In detaillierter Darstellung legt die Autorin die konzeptionellen Überlegungen der Mitglieder des Ausschusses, dessen Arbeitsschwerpunkte und Vorgehensweise sowie die konspirativen Kontakte unter anderem zum Kreisauer Kreis dar. Eindringlich wird dabei deutlich, daß die Angehörigen des Ausschusses bei ihren Widerstandsaktionen immer wieder auf die schwankende Haltung der Mehrheit der Bischofskonferenz stießen, an deren Spitze Kardinal Bertram als rangältester stand. Die greisen Metropoliten, 1941 immerhin durchschnittlich 73 Jahre alt, konnten sich auch angesichts der Informationen über die Mordaktionen im Rahmen des Euthanasieprogramms und der Deportationen und Ermordung von Juden nicht zu einem gemeinsamen konsequenten Vorgehen durchringen. An der uneinheitlichen Haltung der Bischöfe scheiterte auch die Verlesung des Hirtenbriefes vom November 1941, der auf Entwürfe des Ausschusses für Ordensangelegenheiten zurückging und in einer bis dahin nicht gekannten und später nie wieder erreichten Offenheit die Verbrechen der Nationalsozialisten anprangerte. In dem Schreiben wurden nicht nur die eklatanten Rechtsbrüche des Regimes scharf kritisiert, mit der eindeutigen Kennzeichnung der Euthanasie als Mord und dem Hinweis auf die Verletzung der allgemeinen Menschenrechte durch die Machthaber gingen die Formulierungen weit über die Verteidigung der kirchlichen Rechte und Besitzstände hinaus, für die auch die ansonsten schweigende Mehrheit der Bischofskonferenz bereit war, ihre Stimme zu erheben. Der im Herbst 1943 verlesene gemeinsame Hirtenbrief über die Zehn Gebote, der von den Vorstellungen der Mitglieder des Ordensausschusses beeinflusst war, blieb die einzige Verlautbarung des deutschen Episkopats, in der er sich ausdrücklich zur Verteidigung der universal geltenden Menschenrechte durchringen konnte. Bis zum Ende des Krieges haben die Bischöfe dann nicht noch einmal gemeinsam die Stimme erhoben.

Antonia Leugers ist es gelungen, auf der Basis ihres reichhaltigen Quellenmaterials ein detailgenaues Bild der Konflikte und Kontroversen innerhalb der Bischofskonferenz zu zeichnen. Die Mitglieder des Ausschusses für Ordensangelegenheiten treten dabei als eine Minderheit in den Blick, die zu öffentlichkeitswirksamen Aktionen der Kirche gegen die Verbrechen der Nationalsozialisten drängte, aber an der Unentschlossenheit der Bischöfe scheiterte. Eine Ursache für die Versäumnisse der Kirchenführung lag in der Zusammensetzung der Bischofskonferenz. Das Gremium war überaltert und die Mehrheit seiner Mitglieder stammte aus der unteren Mittelschicht ländlicher Gebiete, die von einem stark volkskirchlich-traditionsorientierten Katholizismus geprägt waren. Den Herausforderungen, denen die Kirche im totalitären Staat gegenüberstand, waren sie nur bedingt gewachsen. Die sozialgeschichtlichen Abschnitte der Darstellung erhellen diesen Zusammenhang, auf den ausführlicher einzugehen, sicher lohnenswert gewesen wäre. Da die Kirche sich selbst nach 1945 als vom Nationalsozialismus unbelastete und moralisch integre Institution sah und in dieser Einschätzung vom Papst und den siegreichen Alliierten unterstützt wurde, blieb die innerkirchliche Kritik am Verhalten der Bischöfe ein Tabu, das auch von den Mitgliedern des Ordensausschusses nicht gebrochen wurde. Sie schwiegen nach 1945 weitgehend über ihre Bemühungen, ein schärferes Vorgehen der Kirche gegen die NS-Machthaber zu initiieren. Die verdienstvollen Arbeit von Antonia Leugers hat hier eine breite Bresche geschlagen. Da es sich dabei aber um keine abschließende Darstellung des Wirkens des Ordensausschusses handelt, wie die Autorin in ihrer Einleitung selbst einräumt, bedarf es noch weiterer Untersuchungen. Die von Roman Bleistein verfaßte und 1998 erschienene Biographie des Ordensausschuß-Mitglieds Augustinus Rösch beispielsweise ist ein weiterer Baustein auf dem Weg zu einer umfassenden Würdigung der Rolle des Ordensausschusses bei den Konflikten innerhalb der Führung der katholischen Kirche während der NS-Zeit.

Thomas Sauer

RICHARD ZAHLTEN: *Die Unbeherrschbaren. Priesterlicher Widerstand im Landkapitel Donau-
eschingen 1933–1945*. Vöhrnbach: Dold-Verlag 1997. 224 S., zahlreiche Abb. Geb.

Der Verfasser schildert in zehn Kapiteln das Leben in den 27 Pfarreien des Landkapitels Donau-
eschingen mit überwiegend katholischer Bevölkerung während der Zeit der NS-Diktatur. Schon
die statistischen Angaben ergeben ein beeindruckendes Bild (S. 190–208). Anhand zahlreicher
Quellen wird vor allem das Wirken der Geistlichen in dieser Zeit vermittelt. Diese verstanden sich
aufgrund ihrer kirchlichen Ausbildung und der Erfahrung ihrer Glaubenstradition als Angehörige
einer Priestergeneration, die Seelsorge zwischen Tradition und Reform erlebte und weitergab. Die
intensive Frömmigkeit, gewachsen aus der aufgebrochenen liturgischen Bewegung und einem in-
tensiven Studium der Heiligen Schrift, befähigte zur Auseinandersetzung »für Christi Reich und
unser Vaterland« (S. 89). Als »Knechte des Kreuzes Christi« (S. 107) verkündeten sie »Christus,
[den] Herrn der Welt« (S. 29), und erlebten den weitaus größten Teil der Pfarrangehörigen auf ihrer
Seite.

Das erste Kapitel mit den darin vorgestellten Geistlichen, von denen drei den Weg ins Konzen-
trationslager (KZ) Dachau (zwei starben dort) antreten mußten, beindrucken in der Darstellung
am meisten. Zentraler Ort der Auseinandersetzung wird Donaueschingen sowohl von der Struktur
der Gemeinde her (5419 Katholiken, 1089 Protestanten, 14 Altkatholiken, 17 Juden) als auch durch
die überragende Gestalt von Dr. Heinrich Feurstein, seit 1906 dort wirkend, dessen Leidensweg
am 2. August 1942 im KZ Dachau endete. Die dargelegte Geschichte ist kein Heldenepos, sondern
schildert den puren Alltag in damaliger Zeit, auch was die Verfolgung der Juden anbelangt, die wie
anderswo in Donaueschingen menschenverachtend behandelt wurden. Die vorgelegten Doku-
mente und Berichte der Zeitzeugen in ihrer etwas ausufernden Art würden den Leser in gestrafter-
er Form vermittelt, mehr beeindrucken.

Um ein Gesamtbild des priesterlichen und kirchlichen Alltags in der Erzdiözese von damals zu
erhalten, wären Untersuchungen in gemischt-konfessionellen und Diasporagebieten als Vergleich
zum Donaueschinger Dekanat ein wünschenswerter Beitrag. Die vorgelegte Untersuchung gibt auf
jeden Fall ein beeindruckendes Bild der Konfrontation zwischen den Geistlichen und dem Totali-
tätsanspruch der Nationalsozialisten im überschaubaren Milieu eines Dekanates. *Paul Kopf*

8. Stifte, Klöster und Orden

URSULA CREUTZ: *Geschichte der ehemaligen Klöster im Bistum Berlin in Einzeldarstellungen*
(Studien zur katholischen Bistums- und Klostersgeschichte, Bd. 38). Leipzig: Benno-Bernward-
Morus 1995. 346 S., 1 Karte. Kart. DM 34,-.

Nach einer ganzen Anzahl von Bänden zu den Klöstern im Bereich der neuen Bundesländer in
dieser Reihe des katholischen St. Benno-Verlages werden hier nun nach einem kurzen Überblick
über die Entwicklung der Klosterlandschaft in 54 kurzen Einzelkapiteln die Klöster im heutigen
Erzbistum Berlin (die Erhebung zum Erzbistum 1994 bleibt im Titel unberücksichtigt) dargestellt.
Jeweils in Gruppen nach Ordenszugehörigkeit und innerhalb dieser nach der geographischen Lage
etwa in einem Bogen vom Nordwesten über den Süden des heutigen Landes Brandenburg bis hin-
auf ins westliche Vorpommern zusammengestellt, folgen Zisterzienser, Prämonstratenser (mit einem
Exkurs zum vorausgehenden Wirken im Erzbistum Magdeburg), Zisterzienserinnen, Benediktine-
rinnen, Franziskaner, Dominikaner – dies bis auf die Benediktinerinnen zahlenmäßig die bedeu-
tendsten Orden –, eine Kartause, Karmeliten, ein Servitenkloster und Augustiner/Augustinerin-
nen, dazwischen aber auch die Komtureien der Templer/Johanniter und des Deutschen Ordens,
die ja häufig in Klosterbüchern mit behandelt werden. Am Ende der Darstellungen zu je einem
Orden folgt eine Liste der Klöster in benachbarten Gebieten; nur die heute im Bistum Görlitz ge-
legenen Zisterzienserabteien Neuzelle und Doberlug haben eigene Kapitel erhalten. Kollegiat- und
Domstifte scheinen zu fehlen, doch waren die Domstifte von Havelberg und Brandenburg bis
1506/7 (vgl. aber Felix Escher zu Brandenburg im LThK³, 1505) prämonstratensisch, das Kollegi-
atstift an Stelle des späteren Berliner Doms war bis kurz vor der Reformation das Dominikaner-
kloster zu Köln und wird dort behandelt; es sind so nur das Kollegiatstift Greifswald und das

Domstift Lebus/Fürstenwalde weggelassen (vgl. Karte). Der Beginnenkonvent »Annenkloster« in Stralsund wird nur im Zusammenhang mit der Verbringung der Brigittinnen von Marienkrone in die Stadt erwähnt. Vor den einzelnen Kapiteln erscheinen der Ort mit heutiger Kreis- und Landeszugehörigkeit, Ordenszugehörigkeit, Name/Patrozinium, mittelalterliche Diözesanzugehörigkeit und Gründungsjahr; dann werden, soweit zutreffend und quellenmäßig faßbar, im wesentlichen chronologisch die Lage, die Gründungsphase (oft eingebettet in die Territorial- oder Stadtgeschichte), Grundbesitz, Kolonisation und andere wirtschaftliche Tätigkeit, bei Bettelorden etwa auch Terminierhäuser, Seelsorgetätigkeit und Bedeutung für den Aufbau der Kirchenorganisation, Patronatsrechte, Wallfahrten, Verbrüderungen, Bruderschaften, karitative, literarische, künstlerische und vor allem wissenschaftliche Tätigkeit, Ordensschulen, Teilhabe an Universitäten (insbesondere Greifswald), Bibliothek, Verfassung, Zahl der Konventsmitglieder, Klosterämter, Ordenswechsel, Zuordnung zu Reformzweigen im Orden, Rolle in der Ordensprovinz, Klostergebäude und -kirche (auch kunsthistorische Einordnung der abhängigen Pfarrkirchen) geschildert. Den Abschluß bildet in der Regel die Konfrontation der Klöster mit der Reformation, der alle Niederlassungen im heutigen Erzbistum Berlin (nicht aber die Zisterze Neuzelle), oft aber erst nach hartnäckigem und langwierigem Widerstand, zum Opfer fielen, soweit sie nicht als evangelische Damenstifte, Domkapitel oder Komturei fortbestanden, sowie das weitere Schicksal ihrer Gebäude.

Die Autorin blickt aus der Perspektive des heutigen Diasporabistums auf das reiche mittelalterliche Klosterleben zurück. Sie richtet sich dabei an ein breiteres Publikum, wie etwa grundlegendere Erläuterungen zu einzelnen Orden oder die Beschreibung eines päpstlichen Bleisiegels (S. 148) zeigen. Offenbar ist auch eine Verwendung des Buches als Reisebegleiter gedacht, wenn kurze Busverbindungen zwischen Klöstern erwähnt werden.

Die zahlreichen wörtlichen Zitate aus Quellen und Darstellungen, daneben auch des katholischen Sozialethikers Carl Sonnenschein und von Theodor Fontane werden im Text belegt. Ansonsten kann die Verfasserin auf ihre reichhaltige »Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, des bischöflichen Amtes Schwerin und angrenzender Gebiete« (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 26), Leipzig 1988, verweisen.

Die Darstellung scheint im ganzen vertrauenswürdig, was freilich nur bei genauerer Kenntnis der Spezialliteratur zu beurteilen wäre. Außer einigen sprachlichen Ungenauigkeiten und Kuriositäten (z.B. S. 20: »Die Zahl der Äbte, die Zinna [...] geleitet haben, schwankt zwischen 26 und 38.« – S. 65: »1300 wurde die Abtei nach Neuzelle verlegt.« Der Ort hieß natürlich erst ab dann so!) sind nur wenige Anmerkungen zu machen: Trotz der Herkunft des Dominikus aus einem regulierten Stift wird man den Dominikanerorden wohl nicht als »eine strengere Richtung des Prämonstratenserordens« (S. 138) bezeichnen können. Eine »Sedes« ist nicht »Sitz der kirchlichen Verwaltung« (S. 146), sondern bezeichnet hier den für ein Landdekanat namengebenden Ort. Was soll »[...] der wertvolle Kelch, den v. Ledebur in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts [...] um 1500 verfertigt sein läßt,« (S. 159) bedeuten? Auf die Bezeichnung des Benediktinerinnenklosters Verchen als »Cluniacensis ordinis« (S. 176, 178) geht die Autorin nicht ein.

Den skizzierten Zweck erfüllt der Band sicher in sehr guter Weise; im Vergleich dazu entspricht z.B. für die Zisterzienser das von Gerhard Schlegel herausgegebene »Repertorium der Zisterzen in den Ländern Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen«, Langwaden 1998, mehr dem Charakter eines wissenschaftlichen »Klosterbuches«.

Während der Index nur die behandelten und für die Nachbargebiete aufgelisteten Klöster bietet, stellt die beigelegte Karte, die auch alle Klöster in den Nachbargebieten außer denen im heutigen Polen verzeichnet, einen wertvollen Gewinn dar.

Michael Matscha

GEORG JENAL: *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604).* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd. 39). Stuttgart: Anton Hiersemann 1995. 2 Bde., 1024 S. Geb. DM 436,-.

Mit der Publikation legt Georg Jenal seine Münchener Habilitationsschrift von 1989 (angeregt von F. Prinz) vor. Die Arbeit ist für die gegenwärtige Mönchsforschung zweifellos ein opus magnum und darf als das Standardwerk für die Anfänge und ersten Ausgestaltungen des italischen Mönchtums vorgestellt werden, das in jedem Fall Respekt und Bewunderung verdient. Der Verfas-

ser kennt die Fachliteratur ausgezeichnet. Aber seine Veröffentlichung ist keineswegs einfach geglückte Zusammenfassung vorliegender Detailforschungen, sondern Ergebnis eigenständiger Forschung, gewonnen in unmittelbarem Umgang mit den Quellen. Die umfang- und inhaltsreiche Untersuchung ist in zwei große Teile gegliedert, die jedoch nicht der Bändeinteilung entspricht.

I. Der Bestand: Zur Prosopographie und Topographie, Phänomenologie, Struktur und Typologie der Asketen- und Klosterlandschaften Italiens zwischen ca. 150/250 und 604 (S. 12–314). »Der Bestand« wird in drei chronologisch bedingten Abschnitten vorgestellt:

Die Anfänge bis 500; die Zeit bis 590; die Zeit Gregors des Großen, 590–604. Jeder Abschnitt ist in gleicher Art strukturiert: Prosopographie, Topographie und Phänomenologie; Typologie und Struktur: Hier sind alle bekannten Quellen sorgfältig abgehorcht, ihre jeweilige literarische Art ist genau berücksichtigt und danach ausgewertet (z.B. Gregor der Große, einmal die Dialoge und dann die Briefe). Die aufmerksame Registrierung führt zu einer monastischen Landkarte Italiens und zum überzeugenden Versuch einer Typologie asketisch-monastischer Gemeinschaften (vgl. auch die Tabellen in Bd. 2, S. 939–951). In der Frühzeit finden sich die Einzelasketen (vor allem Frauen: *virgines* und *viduae*, die auch später noch zu verzeichnen sind), dann die Gemeinschaften von Frauen. Die männlichen Gemeinschaften werden eingeteilt: Das »normale« Männerkloster, das Bischofskloster, die Basilikal- oder Zömeterialgemeinschaft und die gemischte Gemeinschaft. Die Typisierungen sind vorsichtig nur zu gebrauchen und geben wenig Hinweise für die innere Struktur und Organisation. Diese werden nachgezeichnet auf Grund normativer Texte, z.B. S. 137–141: Kloster Pinetum mit der *Regula Basilii*; S. 216–221 Lucullanum mit der *Regula Eugippii*; S. 226–228 *Regula IV Patrum* (von Lérins gekommen); S. 233–264 *Regula Benedicti* (mit *Regula Magistri*).

II. Die Entwicklung: Die Ausbildung des italischen Asketen- und Mönchtums in seinem religiösen und gesellschaftlichen, kulturellen, kirchlichen und staatlichen Umfeld (S. 318–842). Die restlichen knapp 200 Seiten sind mit Quellen- und Literaturverzeichnis, Tabellen (geographisch und chronologisch geordnete Zusammenstellung aller asketisch-monastischen Gemeinschaften bzw. nachgewiesener Einzelpersonen), Karten und Register (Personen, Orte und Sachen) versehen. Dieser Teil geht vom vorhandenen Bestand asketisch-monastischen Lebens aus und fragt nach der »Ausbildung« (besser vielleicht: Ausgestaltung) des asketisch-monastischen Lebens in Italien. Sie geschah durch Personen. So erhält man eine ausführliche Darstellung des monastischen Programmes eines Hieronymus (S. 318–386), was selbstverständlich ist, aber auch eine über Rufinus von Aquileja (S. 388–422), was eine verdienstvolle Ehrenrettung eines vielfach Übersehenen ist. Sie geschah dann auch durch herausfordernde Kritik, formuliert von Heiden bzw. Verteidigern des alten *mos Romanus*, dann auch von Christen und von Häretikern (S. 423–471). Die Ausgestaltung der asketisch-monastischen Lebensform wird weiter unter den Stichworten »individuelle Armut und gemeinsamer Besitz« (S. 474–507) dargestellt. Sie wird auch beleuchtet im »Umfeld paganer Kultur und Geistigkeit«. Da kommt Ambrosius zur Sprache (S. 514–533), der in mühevoller Überlegenheit Brauchbares aus paganer Geschichte und Philosophie in Dienst nimmt und das Gefährliche kompromißlos ablehnt. Dann geht es erneut um Hieronymus (S. 534–599), der die Spannung zwischen Askese (Christentum) und paganer Kultur (spez. Literatur) dramatisch zum Ausdruck bringt (Ep. 22,30: S. 546–548; »der ›Ciceronianer‹ mit schlechtem Gewissen«; wobei das »schlechte Gewissen« doch nur gekonnte Rhetorik ist). Es folgen andere literarisch tätige Mönchslehrer: Rufinus (S. 600–608), dem der Verfasser, im Gegensatz zu Hieronymus, ehrliche intellektuelle Askese bescheinigt; Paulinus von Nola (S. 609–630), dem *poeta vere divinus* gelang die glückliche, wohl auch unproblematische Synthese mit dem Programm: *nudus erroribus – vestitus eloquiis* (Ep. 16,11); Eugippius von Lucullanum (S. 631–638), dem mit seinen *Excerpta ex operibus S. Augustini* eine wichtige Vermittlerrolle für die augustinische Doktrin vom Umgang mit paganem Wissen zugesprochen wird; Fulgentius von Ruspe (S. 639–643); Cassiodorus Senator (S. 644–661; S. 658–659 ein Vergleich mit Hieronymus), um schließlich mit Gregor dem Großen zu enden (S. 665–676). Zwischen diese Personen ist – wohl aus chronologischen Gründen – »das Bild der *regulae*« (S. 662–664) eingeschoben. Eine Auseinandersetzung mit paganer Kultur findet in den Regeltexten nicht statt. Das generelle »*omnes litteras discant*« war auf die »*lectio divina*« bezogen. Der nächste Abschnitt behandelt die »Ausgestaltung des Mönchtums in seinem Verhältnis zur Amtskirche« (S. 678–748). Es geht um die Rekonstruktion der bescheidenen Anfänge eines »Klosterrechtes«; dabei kommt Papst Pelagius I. (556–561) eine besondere Rolle zu; »Ansätze, die Gregor der Große aufgreifen und

steigern sollte« (S. 722). Die Thematik wird im nächsten Abschnitt unter dem Aspekt der »weltlichen Gesetzgebung« fortgeführt, wobei zwischen »Norm« und »Praxis« unterschieden wird (S. 750–826). S. 812–815 eine beachtliche Klarstellung zum viel verhandelten Problem des Verhältnisses von Regula Benedicti und justinianischen Novellen. Der letzte Abschnitt: Die Bedeutung Gregors des Großen für das italische Mönchtum seiner Zeit (S. 827–831). Auf ihn laufen auch die vorausgegangenen Abschnitte hin; er ist der chronologische Endpunkt und auch die inhaltliche Zusammenfassung. »Klosterpolitik« hat Gregor nach dem Verfasser nicht betrieben, »da ein fremdbestimmtes, ideologisch-programmatisches Element in diesen Aktivitäten (d.h. seine Bemühungen um das asketisch-monastische Leben) nicht zu entdecken ist« (S. 830). Er ist auch nicht »Mönchspapst« in dem Sinne, daß er sich in primärer und übertriebener Weise um Kloster und Asketenleben gekümmert habe, sondern spirituelle Gestalt mit dem Konzept der *vita mixta* und der darin vorgegebenen Asketisierung des Priesterideals (S. 831).

Wie schon gesagt, verdient das Werk alle Anerkennung und uneingeschränkte Empfehlung. Man kann sich seinen Auskünften und Ergebnissen wirklich anvertrauen. Daß eine Untersuchung von solchem Gewicht auch Fragen anregt, soll nicht als nörgelnde Kritik verstanden werden. Wenn die Typologie und Struktur des Mönchtums mit den Regeltexten ausgewiesen wird, setzt das die genaue Beobachtung dieser Regeln stillschweigend voraus. Aber wurde in Pinetum die Basilienregel beobachtet? Pinetum lebte vor Erhalt der Regel schon klösterlich, und das »kleine Asketikon« ist doch als monastische Norm sehr lückenhaft. Kann eine Gemeinschaft nach der Eugippius-Regel leben? Der Regelcento vereinigt ja z.T. unvereinbare Anweisungen. Die Rezeption der Regula IV Patrum als Norm in italischen Klöstern ist wohl kaum zu erweisen (von literarischer Abhängigkeit abgesehen!). Die Magisterregel ist vielleicht zu kurz gekommen, aber mit Recht in Beziehung zur Benediktusregel gesetzt. Diese ist ausführlich gewürdigt. Mit ihrer Kasuistik und den angebotenen Alternativen zeigt sie deutlich die Dehnbarkeit und Offenheit des Regelbegriffes. Das Verhältnis von schriftlicher Regel und vorausliegender Praxis auf Grund eines monastischen Konsenses bleibt zu bedenken. Oder: Sind Regeln paränetisch-adhortative Texte oder die Wirklichkeit beschreibend? Im Fall der hagiographischen Texte – speziell der Dialoge Gregors des Großen – will der Verfasser unterscheiden zwischen »historischen und inventorischen Partien« (S. 195). Das mag angehen für die Bestandsrekonstruktion des italischen Mönchtums. Für »Typologie und Struktur« ist die Trennung schwieriger; denn der Hagiograph will auch mit einem inventorischen Text normativ und gestalterisch wirken.

Kleinere Versehen sind kaum zu entdecken: S. 22: Martin von Tours kam nie nach Lérins, wie dort behauptet wird. S. 41: Der Bischof von Antiochien heißt Paulinus (nicht Paulus). S. 302–303 zu Gregor dem Großen, Ep. 4,40: Mönche haben Frauen zu »commatres« = »Frauen, welche bei liturgischen Feierlichkeiten Klerikerfunktionen wahrnahmen.« Eher handelt es sich um eine Art »geistlicher Mütter« (Georges 1, 1297f.); Gregor fürchtet einen »sorglosen Umgang« (»incauta communio«).

Karl Suso Frank

HELVETIA SACRA, Abt. IV, Bd. 4: Die Antoniter, die Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem und die Hospitaliter vom Heiligen Geist in der Schweiz, redigiert v. ELSANNE GILOMEN-SCHENKEL. Basel: Helbing & Lichtenhahn 1996. 333 S. Geb. DM 138,-.

Der nun vorliegende, von Elsanne Gilomen-Schenkel redigierte Band der *Helvetia Sacra*, behandelt drei mittelalterliche Spitalorden und bringt abschließend eine nach den modernen Ortsnamen alphabetische Auflistung aller weiterer Spitälern auf dem Gebiet der heutigen Schweiz. Daß hiermit erstmalig eine Zusammenstellung nicht-ritterlicher Spitalorden, d.h. Spitalorden ohne Anspruch auf militärische Funktionen, erfolgte, macht neugierig auf die vorausgehenden Überlegungen und die methodische Vorgehensweise. Sieben von neun Abteilungen der *Helvetia Sacra* behandeln die kirchlichen Orden, die der Systematik von Max Heimbucher folgend nach Regelzugehörigkeit eingeteilt sind. Der vorliegende Band gehört zur Abteilung IV, die die Orden mit Augustinusregel enthält, wobei die Zusammenstellung der Teilbände nach inhaltlichen Kriterien erfolgte. Doch während der Bearbeitung der drei Spitalorden kamen Zweifel auf, ob die Behandlung mittelalterlicher Spitälern überhaupt Aufgabe der *Helvetia Sacra* sei, da sie anhand des unzureichenden Forschungsstandes noch keine »institutionelle Definition« (S. 20) erfahren hätten und auch ihr kirchli-

cher Charkater unklar sei. So kommt *E. Gilomen-Schenkel* anhand eines Forschungsberichtes über Spitalmonographien im Rahmen von Stadt- und Regionalgeschichte zu dem Ergebnis, daß die »Spitäler, da sie nicht als kirchliche Institutionen aufgefaßt wurden, auch nicht im Programm der Helvetia Sacra erscheinen; erst die Bearbeitung der Tessiner Hospize und die Erarbeitung des nun vorliegenden Bandes über die Niederlassungen der Spitalorden deckte den Mangel auf.« (S. 22)

Gleichwohl weiß dieselbe den kirchlichen Charakter des – auch von städtischen Behörden verwalteten – Spitals herauszustellen. Anhand ihrer Untersuchung weiterer institutioneller Kriterien muß sie feststellen, daß die Erforschung der Spitalgeschichte bisher keinesfalls systematisch erfolgte, so daß daraus keine Einteilungskriterien für den vorliegenden Band zu gewinnen seien.

So gibt *Adalbert Mischlewski* in seiner Einleitung einen chronologischen Überblick über den Antoniterorden von dessen Entstehung aus einer Spitalbruderschaft um 1095/1100, über die eigentliche Gründung als Augustiner-Chorherren-Orden unter Papst Innozenz IV. im Jahre 1247 und die anschließende Hochphase bis in die Zeit der Krisen seit dem Konzil von Pisa (1378) sowie eine Darstellung der den Generalpräzeptoreien unterstellten Schweizer Niederlassungen. Regionalgeschichtlich von Bedeutung ist die Behandlung des Groß- und Kleinbasler Antoniterhauses (*E. Gilomen-Schenkel*), der Antoniterhäuser von Bern und Burgdorf (*K. Utz Tremp*) sowie von Uz nach (*V. Feller-Vest*). Während Gründungszweck und Leitziel der Antoniter der Spitaldienst war – die Pflege der an Ergotismus Leidenden –, geht der Ursprung der Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem auf das Kapitel der Grabeskirche in Jerusalem zurück, das in Verwaltung und Liturgie den Patriarchen unterstützte. Wie *Kaspar Elm* ausführt, entstanden die Spitäler der Chorherren erst mit der Ausdehnung des Ordens als Hospize entlang den Pilgerstraßen. Aufgrund des Ursprungs des Ordens als Kapitel verliefen Reformen im 13. Jahrhundert nach dem Vorbild der Organisationsstrukturen jüngerer Orden wenig erfolgreich. Auf eine Darstellung vom Verlust der Niederlassungen des Ordens im Heiligen Land bis zur Aufhebung des männlichen Zweiges im Jahre 1852 (Niederlassungen weiblicher Mitglieder bestehen heute noch) folgt ein Abriss über die Geschichte der Häuser Annecy und Rolle. Hierbei sind neue Details zum Orden zu erfahren, z.B. daß die Chorherren von Annecy erst aufgrund der Bestimmungen des Tridentinischen Konzils von der jerusalemischen Liturgie zum *ritus romanus* wechselten.

Hatten sich mit den o.g. Orden die Autoren als ausgewiesene Kenner der Materie wiederholt beschäftigt, fehlt bisher eine kritische Darstellung der Hospitaliter vom Heiligen Geist. Demgemäß findet *E. Gilomen-Schenkel* einen neuen Ansatz und distanziert sich folgerichtig von der bisherigen Forschung: Da Kapitelsprotokolle nicht überliefert sind, stellen Papsturkunden und Ordensregel eine bedeutende Textgrundlage dar, doch wird auf Fälschungen bezüglich der Urkunden und auf den kompilatorischen Charakter der Regel hingewiesen. Dann erst kann anhand der *Enumerationes domorum* auf die Ausbreitung des Heilig-Geist-Ordens und insbesondere auf seine Ausdehnung auf dem Gebiet der heutigen Schweiz eingegangen sowie ein Überblick über die spätmittelalterliche Ordensgeschichte geleistet werden.

Die Beiträge zu den Hospitälern in Besancon, Neuchâtel und Bern (*Kathrin Utz Tremp*) überzeugen durch die gründliche Sichtung der archivalischen Quellen, hingegen beruht die Darstellung des Spitals in Stephansfeld (*Josef Zwicker*) auf die nur mit Vorsicht zu genießenden maschinenschriftlichen Regesten von Francois-Jacques Himly, die eine überaus fehlerhafte Abschrift des im Jahre 1846 entstandenen handschriftlichen Katalogs der Stephansfelder Archivdokumente, aufbewahrt in den Archives Municipales in Straßburg, darstellen.

Insgesamt berührt die Thematik dieses Werkes ein wichtiges Forschungsdesiderat, zeigt aber auch problembewußt die Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Unternehmens auf. Weiterführend wäre kritisch zu hinterfragen, ob die Spitalorden mit Johanniterregel tatsächlich der Abteilung der Orden mit der Augustinusregel zuzuschlagen sind.

Gisela Drossbach

Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert. Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg/Schweiz, hg. v. RUEDI IMBACH und ERNST TREMP (Scriinium Friburgense, Bd. 6). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1995. 138 S., 13 Abb. Geb. Sfr. 68,-.

EVA SCHLOTHEUBER: Die Franziskaner in Göttingen. Geschichte des Klosters und seiner Bibliothek (Saxonia Franciscana, Bd. 8), Werl: Dietrich Coelde 1996. 241 S., 5 Abb. Kart. DM 49,80.

Der Band über die Handschriften des Freiburger Franziskanerklosters gibt die Vorträge eines Festcolloquiums zum 60. Geburtstag von Pascal Ladner wieder. *Ladner* selbst hebt einleitend die Bedeutung des Provenienzbestandes von gut 90 Handschriften im »Handschriftentrümmerfeld Westschweiz« hervor. Dem Charakter einer Mendikantenbibliothek entsprechend enthalten die Sammelhandschriften vor allem »Universitätsschrifttum« und Texte für die Seelsorge. Kernstücke sind der persönliche Handschriftenbesitz von Friedrich von Amberg († 1432) mit 18 Handschriften, der durch die Dissertation von Christoph Jörg bereits näher erschlossen wurde (ZSKG 1975), und Jean Joly (+ 1510) mit 31 Handschriften, wozu drei Bände aus dem Besitz des Basler Bruders Conrad Grütsh kommen, der einige Jahre in Freiburg wirkte. Ladner läßt die Herkunft der betreffenden Handschriften aus dem Besitz dieser Brüder in der Folge jedoch unberücksichtigt und konzentriert sich auf die Frage, welche wichtigen Autoren und Werke »überhaupt in der Sammlung vertreten« sind und welcher »besondere Stellenwert« den Freiburger Handschriften in der Überlieferung dieser Autoren und Werke zukommt. Daran schließen sich eher allgemeine Überlegungen zur Kodikologie an.

Ruedi Imbach geht es in seinem Beitrag über die philosophiehistorische Bedeutung der Büchersammlung Friedrichs von Amberg darum, signifikante Texte als Quelle für die »intellektuelle Kultur der Zeit ihrer Entstehung« zu nutzen und die »Verbreitung, Zirkulation und Rezeption von Ideen und Argumenten« aufzuzeigen. Er bezieht sich dabei auf eine sich mit Thesen Papst Johannes' XXII. auseinandersetzen- de Quaestio über die Frage, zu welchem Zeitpunkt die Seelen die göttliche Wesenheit von Angesicht zu Angesicht sehen (cod. 60), eine Quaestio aus dem Traktat *De principiis theologiae*, der zentrale Ockham-Texte zusammenstellt, die zu den Fragen von Praedestination und Pelagianismus führten (cod. 51), und den Codex 26, der wichtige Zeugnisse der Ockham-Rezeption des 14. Jahrhunderts enthält. Mit geübter Meisterschaft stellt Imbach diese Teile einzelner Handschriften mit Bezug auf die neuere Forschung in den größeren philosophiegeschichtlichen Zusammenhang und kann zeigen, daß sich »in der Bibliothek eines deutschen Franziskaners« die »internationalen Ideenvernetzungen« zwischen den Zentren Avignon-München auf der einen und Oxford-Paris bzw. Oxford-Bologna auf der anderen Seite spiegeln. Mit W. Courtenay verweist er auf den Export englischen Denkens, das um 1340 Paris und Italien erreichte. Anhand des 1364 geschriebenen Codex 26 kann belegt werden, daß die »subtilitates anglicanae« damals auch im Studienzentrum Straßburg eine Rolle spielten. Zur Zeit Friedrichs von Amberg, als in Paris bereits Gerson und d'Ailly den Ton angaben, waren dies allerdings bereits »vergangene Debatten«. Imbachs Ansatz macht ebenso wie der Beitrag von Ladner freilich auch deutlich, daß für die Freiburger Mediaevisten nicht die Bibliothek des Freiburger Klosters als solche oder der Handschriftenbesitz einzelner Brüder von Interesse sind, sondern ausschließlich einzelne in den Handschriften enthaltene wichtige Texte. Imbach selbst verweist darauf, daß man nach wie vor zur Untersuchung von Jörg über Friedrich von Amberg greifen muß, wenn man sich über »das Bild der intellektuellen Welt eines durchschnittlichen Magisters der Theologie am Ende des 14. Jahrhunderts« informieren will. Diesem Ansatz entsprechend läßt Ladner in seiner Übersicht eine »beachtliche Zahl von Inkunabeln und Frühdrucken« bewußt außer acht. Damit wird es aber von vornherein unmöglich, sich ein Bild von der »geistigen Welt« der Freiburger Franziskaner am Ausgang des 15. Jahrhunderts und zur Zeit von Jean Joly zu machen.

Weitere instruktive Beiträge des Bandes behandeln anhand von Texten aus dem Besitz von Friedrich von Amberg die Rolle der Münchner Minoriten als Ratgeber Ludwigs des Bayern (*Carl Pfaff*), die Buß- und Antiwucherpredigten, die Vinzenz Ferrer 1404 in Freiburg hielt und die sich entgegen den Annahmen der älteren Forschung keineswegs gegen die Freiburger Waldenser richteten (*Kathrin Utz-Tremp*), sowie den Quellenwert von Exempla-Sammlungen für Historiker (*Ernst Tremp*). Eigentlich bibliothekshistorische Fragen und die Rolle des Buchbesitzes einzelner Brüder behandeln nur zwei Autoren. *Joseph Leisibach* setzt die erhaltenen liturgischen Handschriften mit der Entwicklung der Liturgie im Franziskanerorden in Beziehung und weist nach,

daß wenigstens in diesem Bereich zentrale Teile der ursprünglichen Überlieferung verlorengegangen sind. Jedoch gehören ein Graduale und ein Antiphonar »zu den ältesten authentischen Zeugnissen der gelebten Franziskanerliturgie nördlich der Alpen«. *Otho Raymann* bietet eine auf die Kenntnis des Restaurators gestützte kodikologische Analyse der Defensor Pacis-Handschrift Friedrichs von Amberg. Wie bei allen Bänden aus dem Besitz dieses Bruders handelt es sich um einen Kettenband aus der auch Klosterfremden zugänglichen Bibliotheca publica des Konventes. Die Handschrift wurde jedoch zu Lebzeiten ihres Besitzers in die Bibliotheca publica aufgenommen: Friedrich von Amberg zog seinen Namenszug auf der Lederabdeckung, die die Verankerung des Kettenhakens auf der Innenseite kaschierte, eigenhändig nach.

Nutzen die Autoren des Freiburger Bandes die Handschriften der dortigen Franziskanerbibliothek ihren Forschungsinteressen entsprechend überwiegend als Quellenreservoir, so befaßt sich die 1994 abgeschlossene Göttinger Dissertation von *Eva Schlotheuber* über das Göttinger Franziskaner(observanten)kloster mit der Klosterbibliothek selbst. Zunächst geht die Autorin auf die franziskanische Ordensgesetzgebung zu Büchern und Bibliotheken ein. Grundlegende Bedeutung hatten nach ihrer Interpretation bis zur Reformationszeit die Ordinationen Papst Benedikts XII., die dem scholastischen Studiensystem entsprechend allen Konventen die Schaffung gemeinsam zu nutzender Buchbestände zu Grammatik, Logik, Philosophie und Theologie vorschrieben. Damit war individueller Buchbesitz einzelner Brüder, wie ihn auch die Constitutiones Narbonenses schon vorsahen, nicht mehr unabdingbar notwendig, weil die Brüder in allen Klöstern, in die sie versetzt wurden, die notwendigen Texte gleichermaßen vorfanden. Privates Bucheigentum wurde nur für den Fall gestattet, daß die betreffenden Texte in der gemeinsamen Bibliothek des Konventes bereits vorhanden waren. Auch die Observanten akzeptierten nach anfänglicher Zurückhaltung gegenüber Studium und Gelehrsamkeit nicht zuletzt unter dem Einfluß von Johannes Capistrano die wissenschaftliche Theologie nach der scholastischen Methode bald als »Grundlage der richtigen Glaubensfassung« und »Voraussetzung zur Erfüllung der Predigt- und Beichttätigkeit«. Sorgfältig wurde darauf geachtet, daß die Bibliotheken den geistig-geistlichen Zielsetzungen entsprachen. Die Franziskanerobservanten suchten, wie Schlotheuber im einzelnen zeigt, individuellen Buchbesitz eher einzuschränken, doch kann er jedenfalls für die Lektoren auch bei ihnen vorausgesetzt werden. Buchausleihe auf Zeit war möglich und zwar sowohl an einzelne Brüder als auch an Ordensfremde, was den Konventen über die eigene Predigtstätigkeit hinaus Bedeutung für das Bildungsleben der sie beherbergenden Städte verschaffte.

Bücher befanden sich im Göttinger Franziskanerkloster nach Ausweis der bei der Aufhebung des Konventes 1533 erstellten Inventare in der Sakristei zum liturgischen Gebrauch (43 Bände), im Refektorium für Tischlesungen (50 Bücher), im Raum oberhalb der Sakristei sowie in der eigentlichen Bibliothek, in der die Bände auf Pulten bereitgehalten wurden. Den Inhalt der Bibliothek kann Schlotheuber anhand eines Inventars von 1532 rekonstruieren. Das Inventar benennt die einzelnen Bände entsprechend den auf diesen angebrachten Kurztiteln, die zumeist den wichtigsten darin enthaltenen Text anführten. Schlotheuber rekonstruierte in ihrer Edition des Inventars die Namen der Autoren und die Titel der angesprochenen Werke. Da nicht angegeben ist, ob es sich bei den Bänden jeweils um Handschriften oder um Drucke handelte, weist sie zum Zeitpunkt 1532 mögliche Druckausgaben der Texte für die insgesamt 430 Titel im einzelnen nach. Nach Angabe des Inventars lagen auf den 17 Pulten der Bibliothek Bibelkommentare und exegetische Schriften (A im Inventar verloren, B, C), Kirchenväter zusammen mit Predigten und Bibelausgaben (D, E), Sentenzenkommentare (F, G), Beichtsummen (H), Moralsummen (I), Predigtsammlungen (K, L), Praeceptoria zu christlicher Lebensführung und Fastenpredigten (M), Philosophie (N), Geschichte und Kirchengeschichte (O), Naturwissenschaften, Medizin und Astrologie (Q) sowie Kirchenrecht (R). Pult I enthielt auch die Enzyklopädie von Vincenz von Beauvais und Quaestiones disputatae von Thomas von Aquin, Pult N im zweiten Fach auch die Revelationes der Brigitta von Schweden, zwei Consolationes theologiae, eine Schrift über die Messe von Albert dem Großen und Predigten Bernhards von Clairvaux, Pult Q die Vita Christi Ludolfs von Sachsen. In Pult P fanden sich u.a. Predigten, Exempla, ein Vokabular für Prediger, Heinrich Seuses Horologium sapientiae, Schriften des Kartäusers Jakob von Jüterborg und die Colifodina des Johannes Paltz, in Pult Q eine bunte Mischung überwiegend deutscher Texte: Passiones, Sachlexika, De proprietatibus rerum, Sachsenspiegel, Johannes Nider, Die 24 goldenen Harfen, und Predigten Taulers. Schlotheuber stellt dem Göttinger Inventar von 1532 (430 Titel) zwei weitere Bibliotheksverzeich-

nisse von anderen Franziskanerobservantenklöstern aus Braunschweig (ebenfalls 1532, 420 Titel) und Grünberg (1527, 493 Titel) gegenüber. Diese vergleichende Analyse bestätigte ihre Grundthese, daß die »zentrale Struktur des ordenseigenen Bildungssystems der Franziskaner« eine »kontinuierliche Kontrolle des Lehrbetriebs und zugleich die Entwicklung einer spezifischen franziskanischen Ordenstheologie« gewährleistete. Sie kann einen »in den Grundzügen übereinstimmenden Buchbestand als Grundlage« der Predigt- und Lehrtätigkeit feststellen. »Bei der Patristik und den Bibelkommentaren, den Sentenzenwerken und den theologischen Summen, Beichtsummen und Predigtwerken, den moralphilosophischen Schriften, den historischen und kirchenhistorischen Werken sowie den Legenden und Rechtstexten und Kommentaren« sind »in allen drei Bibliotheken immer wieder die gleichen Titel und Autoren anzutreffen« und waren auch in ähnlicher Weise auf die Pulte der Bibliothek verteilt. »Die Unterschiede lagen vor allem im Bereich der nichttheologischen Literatur«. So verfügten die Brüder in Grünberg über einen größeren Bestand von Werken antiker Autoren und über mehr Literatur für den Unterricht, was Schlotheuber mit der Tatsache in Verbindung bringt, daß sich in diesem Kloster ein Partikularstudium befand. In weiteren Klosterbibliotheken von Franziskanerobservantenklöstern, die erst im 15. Jahrhundert gegründet wurden (Mönningerberge bei Freystadt 1459, Korbach 1487, Weida in Thüringen), spielten theologische Summen, Bibelkommentare und Heiligenviten eine geringere Rolle, was nach Schlotheuber auf einen »Wandel der Interessen und Bedürfnisse der Franziskaner und ihrer Umwelt« zurückzuführen sein kann. Dafür gab es etwa in Mönningerberge Schriften antiker Autoren oder von Humanisten wie Erasmus von Rotterdam, Pico della Mirandola und Petrarca, aber auch von Horoswith von Gandersheim. Abschließend schlägt Schlotheuber vor, einerseits der Frage der besonderen Buchausstattung von Partikularstudienhäusern weiter nachzugehen und andererseits die Bibliotheken der Franziskanerkonventualen mit den von ihr untersuchten der Observanten zu vergleichen, um so einen »Beitrag zum geistigen Hintergrund dieser das Spätmittelalter prägenden Bewegungen zu leisten«.

Sieht man das von Schlotheuber edierte Inventar durch, dann fällt zunächst die Breite des theologischen Spektrums auf. Zwar überwog franziskanisches Schrifttum gegenüber dominikanischem, aber Albert der Große und Thomas von Aquin waren in der Göttinger Bibliothek gleich gut vertreten wie Bonaventura, Duns Scotus oder Wilhelm von Ockham. Ebenso scheint man sich neue theologische Fachliteratur schnell beschafft zu haben, und zwar nicht nur solche von Franziskanern, sondern auch von Mitgliedern anderer Orden und von Weltklerikern. Die Predigten Geylers von Kaysersberg, die Coelifodina des Johannes Paltz OESA, Schriften von Gottschalk Hollen OESA oder die Meßerklärung, der Sentenzenkommentar und die Predigten von Gabriel Biel sind hier zu nennen. Vorhanden waren eine Ausgabe der Werke von Johannes Gerson und die wichtigsten Werke von Johannes Nider. Anders als bei den Basler Dominikanerobservanten (vgl. den Beitrag des Rezensenten in RJKG 17, 1998, 67–122) spielte die auf die Seelsorge bezogene Reformliteratur von Wiener und Prager Theologen des ausgehenden 14. Jahrhunderts (Heinrich von Langenstein, Totting von Oyta, Matthäus von Krakau etc.) für die Göttinger Franziskanerobservanten offenbar kaum eine Rolle (vorhanden nur Sentenzenkommentar Konrads von Soltau und Malogranatum). Hier könnte einerseits die Reform des Klosters erst 1462 eine Rolle spielen (OP Basel 1428/29), andererseits könnten sich regionale Unterschiede abzeichnen, wofür etwa spricht, daß die in Göttingen fehlenden Autoren für die bayerischen Franziskaner Hermann und Johannes Sack († 1480) durchaus von Belang waren. Dies führt zu der Forderung, franziskanische Bibliotheken auch mit solchen der observanten wie konventualen Augustiner-Eremiten, Karmeliten und Dominikaner, ebenso aber möglichst im regionalen Umfeld auch mit solchen von Kartäusern, Windesheimern oder Reformbenediktinern (Melker im Süden, Bursfelder im Norden) zu vergleichen. Erst dann wird sich klarer abzeichnen, was an der Bibliothek eines Franziskanerklosters typisch franziskanisch und was typisch für die Zeit ist, in der die betreffenden Bände abgeschrieben oder erworben wurden. Bibliotheksinventare bieten den Vorteil, daß sie alle zum Zeitpunkt ihrer Entstehung vorhandenen Bände vollständig aufführen. Offen bleiben muß, welche Rolle für den Bestandsaufbau Schenkungen auf der einen Seite und Interessenschwerpunkte einzelner Brüder, deren Bücher dann in die allgemeine Bibliothek übergingen, auf der anderen Seite spielten. Das Vorhandensein größerer Bestände von klassisch-antiker Literatur in einem erst im 15. Jahrhundert gegründeten Franziskanerobservantenkloster könnte nach Meinung des Rezensenten auch mit entsprechenden Legaten zu erklären sein. Auf das Studium eines Bruders in Tübingen könnte die Tat-

sache hindeuten, daß in der Grünberger Bibliothek sowohl die Chronik des Johannes Vergenhans als auch das *Opusculum de sagis maleficium* von Martin Plantsch verfügbar war. Die Göttinger Franziskaner besaßen demgegenüber die Werke von Friedrich Engelhus, der als Lehrer an der Lateinschule dieser Stadt wirkte.

Außer auf die Bibliothek geht Schlotheuber in vier Kapiteln auch auf die Geschichte und Entwicklung des Göttinger Franziskanerklosters ein. Aus verstreuter chronikalischer Überlieferung (Urkunden sind fast nicht erhalten), kann sie die Gründung des Klosters schon Mitte des 13. Jahrhunderts mit Unterstützung Herzog Albrechts I. von Braunschweig und örtlicher Adelsfamilien nachweisen, die den Konvent auch in der Folge förderten. Die seit 1452 von Stadtherrn und Rat betriebene Reform des Klosters konnte mit Hilfe von Papst Pius II. 1462 erfolgreich abgeschlossen werden. Im Zuge der Einführung der Reformation, bei der sich auch in Göttingen soziale Revolte und Fragen der Gottesdienstgestaltung vermischten, wurde das Kloster, das bis zuletzt ein Bollwerk des alten Glaubens geblieben war, aufgelöst. Anhand der damals erstellten Inventare gelingt es Schlotheuber, ein anschauliches Bild der Bauten und der Inneneinrichtung des Klosters zu rekonstruieren. Teile der Bibliothek wurden schon damals verschenkt oder entfremdet, der restliche Buchbestand in die Pfarrbibliothek der Johanniskirche verbracht. Spannend zu lesen ist das Kapitel über die Bemühungen zur Restitution des Klosters im 30jährigen Krieg, als Göttingen von den kaiserlichen Truppen besetzt war. Konventualen wie Observanten machten damals gleichermaßen Ansprüche auf das Kloster geltend. Als Herzog Wilhelm von Weimar die Stadt zurückeroberte, flohen die Franziskaner aus Göttingen. Seitdem sind bis auf sieben Handschriften auch alle Bände der Klosterbibliothek verschollen.

Bernhard Neidiger

ULRIKE PLATE: Das ehemalige Benediktinerkloster St. Januarius in Murrhardt. Archäologie und Baugeschichte (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg, Bd. 20). Stuttgart: Konrad Theiss 1996. 243 S., 208 Abb., 2 Beilagen. Geb. DM 94,-.

Die vorliegende Arbeit, Druckfassung einer Tübinger kunsthistorischen Dissertation, widmet sich der Aufarbeitung der Befunde einer älteren archäologischen Untersuchung, die 1973/74 von Günter P. Fehring und Rolf Schweizer in der Murrhardter Klosterkirche durchgeführt wurde, und der von der Autorin geleiteten Nachgrabungen 1989 und 1992. Verbunden wird die Grabungsdokumentation, die einen ausführlichen Befund- und Fundkatalog umfaßt (S. 130–231), mit einer Darstellung der Bau- und Kunstgeschichte der ehemaligen Benediktinerabtei.

Soweit ich als Historiker das beurteilen kann, handelt es sich um eine verdienstvolle, handwerklich solide Studie, mit deren Ergebnissen sich künftig auch der landesgeschichtlich Interessierte auseinanderzusetzen hat. Allerdings darf bezweifelt werden, daß es sonderlich glücklich war, der Datierung der einzelnen Bauperioden zuerst die Schriftquellen, dann das datierbare Fundmaterial und schließlich die stilkritische Einordnung der baugeschichtlichen Befunde zugrunde zu legen (S. 105). Bei der Zusammenarbeit von Archäologie und Geschichtswissenschaft muß die Devise lauten: »Getrennt marschieren, vereint schlagen!«. Mit anderen Worten: Eine strikte Trennung der historischen Deutungen und der – mehr oder minder »harten« – Befunddatierungen, die in der Darstellung von ständigen Reflexionen über die möglichen Unsicherheitsfaktoren bei der zeitlichen Festlegung bestimmter Befunde begleitet werden sollte, scheint mir das A und O einer Untersuchung zu sein, die es mit einer von den schriftlichen Quellen nur unzureichend dokumentierten Epoche zu tun hat. Unterscheidet man nach dem »Härtegrad« der Hypothesen, so sind stilkritische Zuweisungen vielfach sicher erheblich »weicher« als Datierungen mittels des Fundmaterials, und auch die historischen Deutungen sind bei vertrackter Quellenlage alles andere als unproblematisch und stellen eben nicht jene »harten« Fixpunkte dar, die der Archäologe sich wünschen würde.

Mißt man die Arbeit Plates an diesem Postulat, so läßt sich ein gewisses Unbehagen nicht leugnen. Allzu sehr hat sich Plate die vermeintlich gesicherten Ergebnisse des Lokalhistorikers Gerhard Fritz über Murrhardt im Früh- und Hochmittelalter (1982) zu eigen gemacht, der sich wiederum auf die unpublizierten Resultate der Grabungen von 1973/74 gestützt hatte. Die von der landesgeschichtlichen Forschung (vgl. jüngst etwa Gerhard Lubich, *Auf dem Weg zur »Gülden Freiheit«*, Husum 1996) unkritisch rezipierten Deutungen von Fritz haben leider auch über Ge-

büher Eingang gefunden in eine wichtige Ergänzung der Ausführungen Plates: Die Inschriften des Rems-Murr-Kreises, bearbeitet von Harald Drös und Gerhard Fritz, Wiesbaden 1994 (vgl. meine Besprechung in: BWKG NF 94, 1994, S. 219–224). Die recht deutlichen Worte Hansmartin Schwarzmaiers in seiner Rezension der Fritzschen Monographie (Archiv für hessische Geschichte NF 41, 1983, S. 438–440) verhallen ungehört. Wir haben also den klassischen Zirkel: Vorab zugänglich gemachte Deutungen archäologischer Befunde beeinflussen eine geschichtswissenschaftliche Arbeit (Fritz 1982), die wiederum das Gerüst abgibt für die zeitliche Einordnung der Befunde in der nunmehr vorliegenden »offiziellen« Grabungspublikation.

Wenn ich recht sehe, so ergibt sich aus den Befunden nicht mehr als eine sehr vage Einordnung der Saalkirche der Bauperiode I in die Karolingerzeit (was man bereits aus den Schriftquellen wußte). Die Keramik ist in das 8. bis 10. Jahrhundert zu datieren (S. 105). Im Fundkatalog liest man nach, daß von den drei älteren Stücken der älteren, gelbtonigen Drehscheibenware (8. bis Anfang 9. Jahrhunderts) zwei aus der Schicht Ia, eines aus der jüngeren Periode IIc (S. 180 Abb. 165 Nr. 2, 3, 13) stammen. Rasch wird gefolgert: »Dieser Ansatz paßt mit der überlieferten Klostergründung Anfang des 9. Jahrhunderts zusammen.« (S. 105). Wann das Kloster gegründet wurde, läßt sich den Schriftquellen aber nun einmal nicht mit Sicherheit entnehmen! So sehr haben sich die Spekulationen von Fritz verselbständigt, daß die erste nicht gefälschte Bezeugung des Klosters zu 873 (kopial überliefert, vgl. Lutz Reichardt, Ortsnamenbuch des Rems-Murr-Kreises, Stuttgart 1993, S. 232f.) von Plate überhaupt nicht erwähnt wird. Die älteste erhaltene Ausfertigung einer Urkunde stammt erst von 993.

Ein Vergleich mit den Grabungsbefunden von St. Peter und Paul in Neustadt am Main führt die Autorin zu dem Schluß, daß beide Kirchen »sich nahtlos in die Klosterarchitektur des frühen 9. Jahrhunderts« einfügen (S. 110). Warum ausgerechnet Neustadt? Plate stützt sich hier auf eine in der Tat bedenkenswerte Beobachtung von Fritz, der aufgrund des gleichen Todesdatums am 29. November den von der Tradition genannten Murrhardter Klostergründer und ersten Abt Walterich mit dem gleichnamigen Abt von Neustadt (794 belegt) gleichsetzen will. Es wird zu überprüfen sein, ob sich die Ähnlichkeit der Anlagen von Murrhardt und Neustadt auch unabhängig von dieser historischen Hypothese – und um eine solche handelt es sich nach wie vor – tatsächlich aufdrängt. Überhaupt ist mehr Vorsicht bei der Verwertung der Murrhardter Walterich-Traditionsbildung geboten. So sind eindeutige Aussagen über die ursprüngliche Funktion der Walterichskapelle, des bekannten Kleinods spätromanischer Kunst, nicht möglich (S. 85). Die als wahrscheinlich bezeichnete Deutung als Memorialbau für Walterich folgt der Murrhardter Tradition seit dem 16. Jahrhundert, doch erscheint mir die von Plate vorsichtig alternativ erwogene Interpretation als Januariuskapelle plausibler.

Bei der Datierung des hochmittelalterlichen Neubaus II (S. 113f.) hilft die Keramik nicht viel weiter. Stücke der älteren gelbtonigen Drehscheibenware, die vom Anfang 9. bis Mitte 11. Jahrhunderts in Gebrauch waren, finden sich sowohl im Horizont I als auch in II. Die Störung der Schichten läßt daher eine Verwendung der Keramik zu Datierungszwecken als problematisch erscheinen. Die zur Periode II gehörigen Bestattungen im nördlichen Nebenchor können durch Keramik vom Typ Jagstfeld (1050/1150) bzw. durch einen Münzschatz (S. 118: 2. Viertel 12. Jahrhundert) zeitlich fixiert werden. Wie man aus dieser Sachlage schließen kann, aufgrund des Fundmaterials ergebe sich »somit für den Neubau der Kirche ein zeitlicher Ansatz ab Anfang bis Mitte 11. Jahrhunderts« (S. 114), ist mir als Nichtfachmann allerdings ein Rätsel. Apodiktisch heißt es S. 122, der Kirchenneubau sei Mitte des 11. Jahrhunderts errichtet worden. Die S. 115 für die Doppelchoranlage ins Spiel gebrachte Komburger Parallele gehört aber in das letzte Viertel des 11. Jahrhunderts.

Streicht man die fragwürdigen Bezüge zu historischen Rekonstruktionen, so ist die Ausbeute der Archäologie (und Kunstgeschichte) bei der Erhellung der »harten Fakten« der früh- und hochmittelalterlichen Klostergeschichte denkbar mager. Methodisch zur Vorsicht mahnen die erheblichen Differenzen zu den Deutungen des Ausgräbers Schweizer, von denen bisher auszugehen war (vgl. Adolf Schahl, Die Kunstdenkmäler des Rems-Murr-Kreises, Bd. 1, München 1983, S. 563: karolingische Kirche 820–825, Westchor um 1000). Plates zurückhaltender argumentierende Studie stellt insofern einen spürbaren Fortschritt dar. Aber harte Fakten sind nicht alles. Für die Fülle »weicher« Einsichten, die ich hier übergangen habe und die man eher dem weiten Feld der Kulturgeschichte zuordnen möchte, ist auch die Geschichtswissenschaft der Autorin sehr wohl zu Dank verpflichtet.

Klaus Graf

900 Jahre Benediktinerabtei Marienberg 1096–1996. Festschrift zur 900 Jahrfeier des Klosters St. Maria, hg. v. Südtiroler Kulturinstitut, redigiert v. RAINER LOOSE. Lana: Tappeiner Verlag 1996. 699 S., zahlreiche Abb. Geb.

1996 konnte das Benediktinerstift Marienberg sein 900jähriges Jubiläum feiern. Das Südtiroler Kulturinstitut hat aus diesem Anlaß dem Kloster eine umfangliche Festschrift gewidmet, zu der zahlreiche Autoren beigetragen haben. So kann im folgenden nur auf einige aus dieser Zahl etwas näher eingegangen werden.

R. Loose, der Herausgeber, eröffnet die Reihe mit »Marienbergs Anfänge und frühe Zeit (bis ca. 1250)«. Das erste Kloster stand in Schuls/Unterengadin und wurde dann nach St. Stephan ob Burgeis verlegt. Erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts siedelten Abt und Konvent an die Stelle über, an der die eindrucksvolle Anlage heute noch steht. Dabei sind die Motive für die zweimalige Verlegung, wie der Autor betont, kaum durchschaubar. Wie viele andere Klöster trug dann auch Marienberg seinen Teil zum Landesausbau bei. An seiner Blütezeit, die erst zu Beginn des 14. Jahrhunderts zu Ende ging, hatten nicht zuletzt die ersten fünf Äbte, die sämtlich aus Ottobeuren kamen, ihren Anteil. Auch H. Schwarzmaier (»Ottobeuren und Marienberg«) und C. Roilo (»Studien zum Marienberger Konvent im Mittelalter«) belegen diese engen Beziehungen Marienbergs zu Ottobeuren, die Marienberg in der Literatur oft als ein »Tochterkloster« von Ottobeuren erscheinen lassen, kamen doch nicht nur die ersten Äbte, sondern auch die ersten Mönche von dort.

Dem bedeutendsten Marienberger Kunstschatz widmet sich L. Madersbacher, »Die Marienberger Kryptafresken«. Die Fresken gehen in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts zurück, die Krypta selbst ist der älteste Teil der Klosteranlage. Die Vogtei des Klosters ist Thema für E. Kustatscher; M. Blaas behandelt die Auseinandersetzungen mit den Churer Bischöfen im 16./17. Jahrhundert. Im Anschluß daran stehen vier Beiträge zur Bau- und Kunstgeschichte. F.H. Hye handelt von heraldischen Denkmälern in und um Marienberg, E. Egg von der Fürstenburg in Burgeis, dem Zufluchtsort der Churer Bischöfe seit dem 16. Jahrhundert. L. Andergassens »Notizen zur Bauschichte« sehen auch die Marienberger Barockisierung unter dem Vorbild des Escorial, wenn auch nicht so deutlich sichtbar wie bei manchem anderen Barockstift. Veränderungen an dieser Anlage wurden nach dem Brand von 1656, dann im 18. und wieder im 19. Jahrhundert vorgenommen; eine Hauskapelle in Beuroner Stiltradition wurde 1940 eingerichtet. Dankbar vernimmt man, daß geplante Neubauten des 20. Jahrhunderts letztlich doch unterblieben sind.

Die seit 1980 durchgeführten Restaurierungsmaßnahmen erfaßten auch die 1642–52 barockisierte Stiftskirche, deren Ausstattung auf den Jesuiten Paul Pock zurückzuführen ist, wie der auftraggebende Abt Grafinger überhaupt stark von den Jesuiten, speziell der Hochschule in Dillingen, beeindruckt war (G. Ammann, »Die Barockisierung der Kirche [...]«).

Das beginnende 17. Jahrhundert brachte für Marienberg eine Reform, ausgehend vom Stift Weingarten: Von hier kam Abt Matthias Lang, und hier hatte auch Abt Jakob Grafinger einen Teil seiner Ausbildung genossen. Grafingers Aufzeichnungen sind dann die Hauptquelle für P. Waldner: »Musik und Musikpflege des 17. Jahrhunderts [...]«. Mag auch die Kirchenmusik in Marienberg kaum den Rahmen des Üblichen überschritten haben, spielte doch die musikalische Erziehung an der Stiftsschule eine bedeutende Rolle; auch das Schultheater wurde hier nach jesuitischem Vorbild gepflegt. Noch einmal werden dann während des Dreißigjährigen Krieges die engen Beziehungen zwischen Marienberg und Schwaben deutlich: Neben mehreren Mitbrüdern aus Weingarten (unter ihnen der bedeutende Theologe Alfons Stadelmayr) flüchtete auch der als Komponist bekannte P. Leopold von Plawenn aus Zwiefalten nach Marienberg.

Für die Geschichte der Wissenschaftspflege von Bedeutung ist der älteste Marienberger Bibliothekskatalog (von 1808), den W. Neuhauser seinen Ausführungen zugrundelegt. Die wenigen mittelalterlichen Handschriften der Bibliothek kamen mit der Gründung aus Ottobeuren. Wohl schon seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bestand in Marienberg eine Schule, die 1724 nach Meran verlegt wurde. Nach der Klosteraufhebung wurden 1808 Bücher an die Universität Innsbruck verbracht, doch blieb der Großteil an Ort und Stelle und konnte seit 1816 den Grundstock für den Neuaufbau der Stiftsbibliothek bilden, die heute ca. 80000 Bände umfaßt, darunter einen seltenen Bestand neuzeitlicher Handschriften zur Tiroler Geschichte.

Die zweite Hälfte des Bandes ist ganz dem wiederbegründeten Kloster gewidmet. Erstmals behandelt P. M. Angerer Abt Karl Mayr. Dank seines Gymnasiums hatte Marienberg die josephinische Klosteraufhebungswelle überdauert. Erst die bayerische Administration löste das Stift 1807 auf, doch wurde es schon 1816 durch Kaiser Franz wiedererrichtet. Seelsorge und Unterricht bildeten die Hauptarbeitsbereiche; zeitweise bestand auch ein philosophisch-theologisches Hausstudium.

Auf E. Gartls Beitrag über den vielseitigen Künstler Johann Baptist Pendl, von dem in und um Marienberg zahlreiche Werke erhalten sind, folgt O. Parthelis Abhandlung über den bedeutenden Abt Leo Maria Treuinfels (1885–1928), dem der katholische Einfluß im öffentlichen Leben besonders am Herzen lag und der diesen als Mitglied des Wiener Reichsrates und des Tiroler Landtags energisch durchzusetzen suchte. Doch sind auch sein Einsatz für die Denkmalpflege, die Pflege der deutschen Sprache und seine Fürsorge für das Meraner Gymnasium eigener Erwähnung wert.

Pfarrseelsorge und religiöses Brauchtum sind Themen von drei weiteren Beiträgen aus der Feder von P. J. Joos, P. M. Angerer und S. Haller. Sie beziehen sich auf die Pfarreien Burgeis, Schlinig und St. Martin in Passeier und widmen auch den dortigen Kirchen und ihren Kunstschatzen breiten Raum.

Feuilletonistisch beendet I. Hosp den Band mit »Marienberger Zeit. Ein Besuch. Eine Betrachtung«. Ohne wissenschaftlichen Anspruch wird hier dem heutigen Stift und seinen Mitgliedern die Ehre gegeben.

Ein umfängliches Register – leider bei Festschriften keine Selbstverständlichkeit – macht das reichhaltige, ansprechende und durchwegs ausgezeichnet illustrierte Buch leicht benutzbar. Dessen Wert wird kaum gemindert, wenn auf einige Irrtümer oder Druckfehler am Schluß hingewiesen sei:

S. 52 ist von den 1100 (statt 11000) Jungfrauen der hl. Ursula die Rede. S. 353 ist »cum cereis« frei mit »mit brennenden Kerzen« übersetzt. S. 357: »dictus D. Cancellarius Tyrolensis« ist kaum »der sogenannte Herr Kanzler von Tirol«, sondern eher »der erwähnte«. S. 357: »circa horam tertiam« ist nicht »gegen drei Uhr«, sondern gegen neun Uhr vormittags. S. 366: Das »gstatl mit Agnus Dei« meint wohl kaum eine Schachtel mit Kompositionen zum Agnus Dei der Messe, sondern wahrscheinlich eine Schachtel mit geweihtem Agnus Dei-Wachs. S. 404: Die Schwäbische Benediktinerkongregation zum hl. Josef, der Marienberg 1638 beitrug, bestand nicht seit 1520, sondern erst seit 1602.

Zu bedauern bleibt schließlich, daß die wohl berühmtesten Stiftsmitglieder des 19. Jahrhunderts, Pius Zingerle und Beda Weber, in diesem Zusammenhang keine eigene Würdigung erfahren haben; es hätte dies gerade das ausführlich dargestellte 19. Jahrhundert um zwei markante Porträts erweitert.

Insgesamt jedoch bleibt festzuhalten: Mit vorliegender Festschrift hat Marienberg eine würdige Jubiläumsgabe erhalten, die für lange Zeit den Rang eines Standardwerkes behalten wird, nicht nur für das Stift selber, sondern für die ganze Tiroler Geschichtswissenschaft. Martin Ruf OSB

ENNO BÜNZ: Stift Haug in Würzburg. Untersuchungen zur Geschichte eines fränkischen Kollegiatstiftes im Mittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 128; Studien zur Germania Sacra, Bd 20). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 2 Bde. 1103 S. Geb. DM 228,-.

Nachdem lange Zeit die Klöster das Interesse der kirchlichen Landesgeschichte beansprucht haben, werden in jüngster Zeit vermehrt auch die Kollegiatstifte in den Vordergrund gerückt. Diese Verschiebung der Forschungsakzente erfolgt sicherlich zu Recht. Denn die Kollegiatstifte entwickelten vor allem während des Mittelalters eine Bedeutung, die in Einzelfällen hinter den Klöstern sicherlich nicht zurückstand. Das hat die historische Forschungsliteratur lange Zeit zu wenig beachtet. Hier gilt es Untersuchungsdefizite aufzuarbeiten, um zu einem ausgewogeneren Gesamtbild der Kirchenlandschaft zu gelangen. Die wirkungsvollsten Impulse dazu gehen seit einiger Zeit von der »Germania sacra« aus, die bereits mehreren derartigen geistlichen Einrichtungen profunde Untersuchungen geschenkt hat.

In den Umkreis dieses Forschungsgroßunternehmens gehört auch die anzuzeigende Untersuchung, die aus einer Würzburger Dissertation (Wintersemester 1992/93) aus der Schule von Peter Herde erwachsen ist. Sie setzt sich mit dem Würzburger Stift Haug ein Kollegiatstift zum Thema,

das gewiß zu den herausragenden geistlichen Einrichtungen im gesamten süddeutschen Raum gehört und dessen Bau noch heute einen wirkungsvollen architektonischen Akzent in die Altstadt von Würzburg setzt. Dennoch wurde es von der historischen Forschung bisher sehr vernachlässigt. Außer wenigen kleineren Studien zu ausgewählten Detailspekten liegen noch keine größeren Untersuchungen vor. Vor allem fehlt es an einer breiteren Darstellung, die der historischen Rolle dieses großen und bedeutenden Stiftes gerecht würde.

Diese wiederholt beklagte Forschungslücke wird durch die mediävistische Dissertation zumindest für das Mittelalter in höchst beeindruckender Weise geschlossen. Auch wenn der Untertitel deutlich macht, daß lediglich »Untersuchungen zur Geschichte eines fränkischen Kollegiatstiftes« angestrebt wurden, setzen diese in größtmöglicher Breite an und erreichen dadurch eine äußerst beachtliche Vollständigkeit, so daß doch nahezu eine Geschichte des Stiftes im Mittelalter erreicht wird. Es bleibt kein Aspekt von Belang unbehandelt. In neun Kapiteln geht der Verfasser allen wesentlichen Fragen nach. Nach einem Einführungsabschnitt über Literatur und Quellen (Kap. 1), die in ganz Europa zusammengetragen werden, widmet er sich den topographischen Gegebenheiten und klärt die Lage des Stiftes im Kontext der Frühgeschichte der Stadt Würzburg sowie sein mittelalterliches Aussehen (Kap. 2). In Kapitel 3 wird dann die Gründung durch den bedeutenden Bischof Heinrich I. (995/6–1018) zur Behandlung gebracht, die sich auch hier als mehrstufiger Fundationsprozeß darstellt. Das Kernkapitel 4 ist der Verfassung gewidmet und stellt nach den Statuten der Reihe nach die entscheidenden Personengruppen, die das Kollegiatstiftsleben trugen, vor: die Kanoniker, das Kapitel, die Dignitäre, die Stiftsämler einschließlich ihres Hilfspersonals, die Vikare. Kapitel 5 analysiert dann das religiöse und das geistige Leben, wobei vor allem der bezeichnenderweise geringe Stellenwert der Stiftsbibliothek herausgearbeitet wird. In Kapitel 6 gelangen die Außenbeziehungen des Stiftes zum Königtum, zur päpstlichen Kurie, zum Bischofshof und zur Bürgerschaft der Stadt Würzburg sowie zu den nächstliegenden Stiften und den Vögten zur Untersuchung. Kapitel 7 stellt dann die Grundherrschaft vor, die sich vor allem auf das Würzburger Umland erstreckt, wenngleich zumindest der frühe Streubesitz bis hinüber an die Regnitzfurche reicht; sie war auch am Ausgang des Mittelalters nicht von den zeitüblichen Verfallserscheinungen gekennzeichnet. Das Herz der Dissertation ist dann aber die lange Liste von fast 500 prosopographischen Biogrammen der Stiftskanoniker in Kapitel 8. Ein abrundendes Schlußkapitel 9 stellt den Rechtsstatus des Stiftes vor.

Mit diesen neun Leitfragen werden sicherlich die entscheidenden Kernbereiche der Geschichte des Stiftes Haug im Mittelalter abgedeckt. Gewiß kann ihnen nicht allen in gleicher Intensität nachgegangen werden. Im Grunde gäbe fast jeder Untersuchungsbereich für sich hinreichend Stoff für eine Spezialerörterung auch im Range einer Dissertation her. Die Kapitel sind im einzelnen von unterschiedlicher Ausführlichkeit. Der Schwerpunkt liegt auf den Personalisten, in die eine Unsumme mühevoller positivistischer Kleinarbeit investiert wurde. Sie lohnt sich. Auf diesem Wege gelingt es dem Autor, erhellendes Licht in das zunächst wenig sagende Namenmaterial zu bringen. Überzeugend kann er die vielfältigen Verflechtungen des Kollegiatstifts und seiner Kleriker mit vielfältigen Einrichtungen des kirchlichen wie des weltlichen Lebens aufdecken und so Stift Haug in das zugehörige historische Umfeld einbetten. Da auch die übrigen Untersuchungsbereiche in erschöpfender Breite abgehandelt werden, wird ein sehr facettenreiches, auch entlegenen Verästelungen der Stiftsgeschichte nachspürendes und deswegen in vielfacher Hinsicht weiterführendes Panorama der Geschichte des Stiftes Haug vorgestellt, das durchaus für mehrere Dissertationen ausreichend gewesen wäre. Die Untersuchung ist überlegt durchgeführt, auf mit großer Sorgfalt in disparatem Quellenmaterial mühevoll ermittelter Grundlage aufgebaut, gekonnt gegliedert, verläßlich belegt und mit aussagekräftigen Anhängen vorzüglich untermauert. Ein sehr detailliertes Register erschließt die Fülle der gebotenen Detailinformationen sehr hilfreich. Trotz ihres hohen wissenschaftlichen Anspruches ist die Untersuchung andererseits flüssig geschrieben und liest sich gut. Einige beigegegebene Abbildungen und Karten verschaffen den Erörterungen auch illustrative Anschaulichkeit, so daß man die beiden bestens redigierten, mit hoher Gediegenheit präsentierten Bände auch ausgesprochen gerne zur Hand nimmt. Insgesamt ist eine gekonnte Verbindung von historischem Lesebuch und informativem Nachschlagewerk gelungen.

Das Würzburger Stift Haug hat eine vorzügliche Aufarbeitung seiner Geschichte während des Mittelalters erhalten, die so ziemlich alle Fragen von Belang beantwortet. Die beiden vorgelegten Bände werden in Zukunft das Standardwerk für dieses Kollegiatstift sein, das jedweder Beschäfti-

gung mit seiner Geschichte zugrunde zu legen ist. Sie gehören darüber hinaus zur Grundleitern zur Geschichte von Stadt und Bistum Würzburg sowie der Kirchengeschichte Frankens im Mittelalter. Sie stellen einen weiteren wichtigen Baustein innerhalb des Forschungsprogrammes der »Germania sacra« dar, in dessen unmittelbarem Umkreis sie auch erschienen sind. Die sehr ausgedehnten und ergebnisreichen Studien lassen eigentlich nur einen Wunsch offen: die Fortsetzung in die Neuzeit hinein bis zur Aufhebung des Stiftes Haug durch den Übergang der Stadt und des Hochstifts Würzburg an Bayern. Niemand wäre für diese wichtige und wünschenswerte Aufgabe besser qualifiziert als der Bearbeiter des hier vorgestellten vorzüglichen Werkes selber.

Alois Schmid

9. Orts- und Landesgeschichte

MARTIN BIASTOCH: Tübinger Studenten im Kaiserreich. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, Bd. 44). Sigmaringen: Jan Thorbecke 1996. 284 S., 2 Stadtpläne. Geb. DM 96,-.

Die vorliegende Arbeit – eine Dissertation von 1994 bei Dieter Langewiesche und Volker Schäfer an der geschichtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen – beschäftigt sich, wie der Titel deutlich macht, mit dem Leben Tübinger Studenten zwischen der Reichsgründung von 1871 und dem Beginn des Ersten Weltkriegs. Unter Auswertung einer beeindruckenden Fülle von Archivalien, vor allem aus dem Hauptstaatsarchiv Stuttgart, den Staatsarchiven in Ludwigsburg und Sigmaringen, dem Stadtarchiv Tübingen und – in besonderem Maße natürlich – dem Universitätsarchiv, aber auch bisher noch weitgehend unerschlossener Archive studentischer Korporationen (Verzeichnis: S. 236–246) untersucht der Autor Lebens- und Studienbedingungen, Freizeitverhalten und politische Einstellungen Tübinger Studenten im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

In sieben Kapiteln gibt Biastoch zunächst einen Überblick über die Entwicklung von Stadt und Universität Tübingen zwischen 1871 und 1914 (Kapitel A) sowie über die finanziellen »Grundbedürfnisse der Studenten« (B), um dann deren Studien- und Lebensumfelder – »Universität« (C), »Konfessionelle Internate« (D), »Freizeitgestaltung« (E), Verhältnis zu den Einwohnern Tübingens (F) und zum »Staat« (G) – näher zu untersuchen. Ein umfangreicher Anhang (S. 259–279) bietet vor allem statistisches Material zu Hochschulfrequenz, Lehrenden, Frauen, Ausländern, Promotionszahlen, zur Belegung der konfessionellen Internate und zur Mitgliederstärke studentischer Korporationen im Untersuchungszeitraum.

Zwischen 1871 und 1914 verdoppelte sich nahezu die Einwohnerzahl Tübingens (von 10471 auf 19500, jeweils inklusive Studenten, S. 20). Auch die Universität wuchs explosionsartig. Während sich das Lehrpersonal gleichfalls verdoppelte (von 96 auf 193 Lehrende), wobei allerdings die ordentlichen und außerordentlichen Professoren daran nur einen geringen Anteil hatten (11 neu geschaffene Lehrstühle und 15 zusätzliche außerordentliche Professoren, S. 23) – das Gros des Zuwachses bildeten Privatdozenten und Assistenten –, verdreifachte sich im selben Zeitraum die Zahl der Studenten (von 700 bis 800 um 1870 auf 2219 im Sommersemester 1914, S. 24, 276). Frauen trugen allerdings nur in geringem Maße dazu bei. Nachdem zwar schon 1888 in Tübingen Maria Gräfin von Linden als erste Frau zum Dr. rer. nat. promoviert worden war, wurden erst 1904 Frauen endgültig als ordentliche Studentinnen zugelassen. Im Wintersemester 1913/14 nahmen 140 Frauen (7% der Gesamtstudentenzahl) an Vorlesungen teil, allerdings waren nur 50 von ihnen tatsächlich immatrikuliert (S. 66f.).

Mit seinen Studentenzahlen lag Tübingen jedoch am unteren Ende des reichsweiten Trends, denn im gesamten Deutschen Reich vervierfachte sich die Studentenzahl in den gut 40 Jahren des Kaiserreichs – eine Folge des Wirtschaftswachstums, aber auch staatlicher Bildungspolitik (S. 23). Die sieben Tübinger Fakultäten (evangelisch- und katholisch-theologische, juristische, medizinische, philosophische, staats- und naturwissenschaftliche Fakultät) profitierten jeweils in unterschiedlichen Perioden vom Studentenzuwachs, was Biastoch in verschiedenen Diagrammen veranschaulicht (S. 23–29). Bezogen auf das Lehrpersonal konnten die Fakultäten der beiden theologischen Rich-

tungen und der Juristen ihren Personalbestand dabei lediglich halten, neue Lehrstühle kamen vor allem den Naturwissenschaftlern und Medizinern zugute (S. 23).

Die Untersuchung der sozialen Herkunft der württembergischen Studenten (zwischen 65% und 80% der Gesamtstudentenzahl, S. 29) macht deutlich, daß Söhne aus kleinbürgerlichen und unterbürgerlichen Schichten vor allem nach der Jahrhundertwende am stärksten zum Anstieg der Studentenzahlen beitrugen – absolut verdreifachte sich ihre Zahl seit der Reichsgründung. In absoluten Zahlen wuchs auch der Anteil von Studenten aus dem Wirtschaftsbürgertum. Beide Gruppen drängten an der Tübinger Universität die traditionell dominierenden Studenten aus dem akademisch gebildeten Bürgertum aus ihrer bisherigen Führungsposition (S. 31–36). Interessant wäre in diesem Zusammenhang ein Vergleich der von Biastoch errechneten Zahlen zur sozialen Herkunft der Studenten mit dem Anteil der genannten Berufsgruppen an der Gesamtbevölkerung, denn nach 1870 begann in Württemberg die Industrialisierung erst in einem breiteren Umfang und damit auch erst ein Wachstum von groß- und kleinbürgerlichen Bevölkerungskreisen, die Geld und Interesse hatten, ihre Söhne an die Universität zu schicken.

Klar wird in Biastochs Darstellung, daß die Studenten unterschiedlicher sozialer Herkunft auch in unterschiedlichen Fakultäten dominierten. Studenten aus dem Wirtschaftsbürgertum drängten stärker zu Jura und Medizin, diejenigen aus dem Kleinbürgertum fanden sich eher unter den Lehramtsstudenten der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät oder im relativ kurzen kameralistischen Studiengang an der staatswissenschaftlichen Fakultät, Ausbildungsgänge, die sichere Staatsstellen und damit auch sozialen Aufstieg versprachen (S. 35f.). Die von Biastoch hier angeführten Vergleichszahlen aus Preußen zum Anteil der verschiedenen sozialen Schichten in den einzelnen Fakultäten haben relativ wenig Aussagekraft, solange nicht die Wirtschafts- und Sozialstruktur der jeweiligen Gesamtbevölkerung mitberücksichtigt wird. So ist die vergleichende Feststellung, daß in Preußen die Studenten der katholischen Theologie nur zum geringsten Teil aus kleinbürgerlichen Schichten stammten (1%), ein Großteil jedoch aus dem Wirtschaftsbürgertum, dem Beamtentum und dem Handwerk kam, während in Württemberg die Priesteramtskandidaten »fast ausschließlich aus den unteren Gesellschaftsschichten, oft aus dem Bauerntum stammten« (S. 35), deshalb relativ wertlos, da in Württemberg die katholischen Gebiete, vorwiegend Oberschwaben, nun einmal fast reine Agrargebiete waren und es hier kein Industriegebiet wie das katholische Rheinland gab, woher Katholiken aus wirtschaftsbürgerlichen Schichten hätten kommen können.

Daß nicht allein die Aussicht auf berufliche und soziale Sicherheit, sondern auch die Studienkosten geeignet waren, die Studienfachwahl zu beeinflussen, beweist die Untersuchung des Autors zur »Finanzierung des Studiums« (Kapitel B). Hier zeigt sich, daß ein Theologiestudium – nicht zuletzt wegen des für die meisten Studenten beider Konfessionen in Württemberg gewährten Stipendiums im evangelischen »Stift« bzw. im katholischen »Wilhelmsstift«, das für die Katholiken auch die Kolleggeldfreiheit einschloß, wesentlich billiger war als beispielsweise ein Studium an der medizinischen Fakultät, für das der Autor bis zur Promotion für Lebensunterhalt sowie Studien- und Prüfungsgebühren Kosten von »rund 11000 Mark« errechnet. Auch andere Bedingungen verteuerten ein Studium, wie die Zugehörigkeit zu einem studentischen Corps, so daß der monatliche Bedarf nach den Berechnungen Biastochs zwischen 100 und 150 Mark im Monat für einen nicht-korporierten Studenten und bis zu 300 Mark für den Angehörigen eines Corps liegen konnte (S. 40–42).

In den Kapiteln »Student und Universität« (C, S. 60–104) sowie »Konfessionelle Internate« (D, S. 105–136) beschreibt Biastoch anschließend die Gestaltung des eigentlichen Studiums an der Tübinger Universität. Zulassungsvoraussetzungen, Immatrikulation, Studiengebühren, Prüfungsbedingungen – letztere sehr detailliert für die einzelnen Fachrichtungen – sowie die Veränderungen in den genannten Bereichen im Verlauf des Untersuchungszeitraums sind im ersten der genannten Kapitel die zentralen Themen, Leben und Studium der Studenten in den beiden theologischen Internaten stehen im zweiten im Mittelpunkt. Diese typisch württembergischen Einrichtungen, das »Wilhelmsstift« – erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts nach dem Zugewinn überwiegend katholischer Landesteile vom württembergischen König eingerichtet (S. 122) – sowie das evangelische »Stift« – von Herzog Ulrich im Zuge der Reformation 1536 gegründet (S. 105) –, dienten beide in erster Linie der Ausbildung des Pfarrernachwuchses im Land, doch wurden im evangelischen »Stift« regelmäßig auch einige Stipendiaten für den höheren Schuldienst aufgenommen (S. 114f.),

dies allerdings nicht erst – wie der Autor meint – seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Diese Tradition reicht bis weit ins 18. Jahrhundert zurück (vgl. beispielsweise: General-Rescript vom 3. May 1749 und General-Rescript vom 15. April 1788, in: Johann Georg Hartmann, Kirchengesetze des Herzogthums Württemberg, Bd. III, Stuttgart 1798, S. 351f., 495ff.).

Interessant ist das Fazit, das der Autor zieht, wenn er das Studium der Theologen beider Konfessionen mit dem Studium an den anderen Fakultäten vergleicht: Die Theologiestudenten waren durch die Hausordnung ihrer Internate, vorgegebene Studienpläne und begleitende Übungen »im Vergleich mit Kommilitonen anderer Fakultäten stark eingeengt« (S. 117–120, 126–130), während Biastoch für die »weltlichen« Studenten feststellt, daß niemand kontrollierte, ob ein Student tatsächlich seine »Lehrveranstaltungen regelmäßig, nur sporadisch oder gar nicht besuchte«. Zur Prüfungsanmeldung mußte – so der Autor – lediglich eine Liste der belegten Vorlesungen vorliegen, die aus den Kolleggeldabrechnungen der Professoren zusammengestellt wurde (S. 76). Dies erscheint erstaunlich, gibt es doch aus den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Einzelfällen noch vorhandene qualifizierte Zeugnisse von Professoren, die über den regelmäßigen, fleißigen usw. Besuch einer Vorlesung für einen Studenten ausgestellt wurden. Diese Zeugnisse erhielt der Student im Regelfall jedoch nach seinem endgültigen Abgang von der Universität ausgehändigt, so daß sie nur noch aufgrund besonderer Umstände im Universitätsarchiv vorhanden sind (vgl. Universitätsarchiv Tübingen, Rektoramt, Studentische Disziplinarakten, 43/12, Bd. 1, Nr. 409).

Daß auch die Theologiestudenten im Laufe der Zeit immer stärker versuchten, mehr Freiräume – wenigstens in ihrer knapp bemessenen Freizeit – zu erringen, beweist u.a. das Kapitel über die »Freizeitgestaltung« (E), das als einen Schwerpunkt die studentischen Korporationen untersucht, in denen sich auch angehende Theologen immer mehr engagierten. Rund zwei Drittel aller Tübinger Studenten im Untersuchungszeitraum war in Korporationen engagiert, deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Autor detailliert beschreibt (S. 137–148, 211). Dabei wird trotz aller ähnlichen Formen in der Pflege der Geselligkeit vor allem die große Distanz deutlich zwischen beispielsweise konfessionellen Verbindungen, die vorgeschriebene korporationsinterne Fechkämpfe (»Bestimmungsmensuren«) und auch Duelle nach »Ehrverletzungen« strikt ablehnten (katholisch: Alamannia, Guestfalia, Cheruscia, evangelisch: Wingolf, Nicaria), und den Corps (Franconia, Rhenania, Suevia, Borussia), die ihr Selbstverständnis gerade aus »Bestimmungsmensuren« und dem Gebot »unbedingter Satisfaktion« bezogen (S. 140–141). Auch Freizeitangebote der Universität (Reiten, Fechten, Tanzen, Turnen) dienten stark den Bedürfnissen der Korporationen, je nach deren programmatischer Ausrichtung (S. 160–166).

Der Einfluß der Korporationen auch auf das politische Verhalten der Studenten wird dann im letzten Kapitel »Student und Staat« (G) noch einmal deutlich. Gerade sie traten als Organisatoren von »Nationale[r] Gesinnung und Festtagspatriotismus« (S. 211–218) bei Feiern für Kaiser und König oder für den Reichskanzler Bismarck auf – Anlässe, bei denen die Korporationen auch deutschlandweit Kontakte pflegten. In diesem Zusammenhang wurden aber wiederum unterschiedliche Haltungen der verschiedenen Korporationen deutlich, da die »süddeutsch geprägten Verbindungen des Evangelischen Stiftes und die katholischen Korporationen [...] an »vaterländischen Feiern« nur ungerne oder gar nicht teil»nahmen (S. 211–212). Hier wäre eine Untersuchung der regionalen, sozialen und konfessionellen Herkunft von Mitgliedern der verschiedenen Korporationen nützlich, um das Problem unterschiedlicher politischer Haltungen genauer zu beleuchten. Der Autor geht auf diese Frage nur im Ansatz ein (»süddeutschen« konfessionellen Verbindungen, S. 211, werden die »meist aus norddeutschen Studenten bestehenden Korporationen, allen voran die Corps«, S. 212, gegenübergestellt), wobei unklar bleibt, ob die Quellen der Korporationsarchive eine solche Herkunftsanalyse ermöglichen.

Interessant erscheint in diesem Zusammenhang, daß die Korporationen, die ja an sich private Vereine waren, von der Universitätsleitung partiell durchaus als »offizielle« Studentenvertretung, ja im Einzelfall sogar als Vertretung der Universität akzeptiert wurden, z.B. bei Universitätsfesten, bei denen sie mit Farben und Fahnen einen festlichen Rahmen bildend die Studenten repräsentierten (S. 93), bei der Neubesetzung der Stelle eines Fechtlehrers, bei der die Universitätsverwaltung den schlagenden Verbindungen eine Mitsprache einräumte (S. 163), im Jahr 1907, als der »Ausschuß vereinigter Tübinger Korporationen« als Interessenvertretung der Studenten gegründet wurde (S. 210, 230), oder 1895, als aus Anlaß der deutschlandweit organisierten studentischen »Huldigungsfahrt nach Friedrichsruh« zu Bismarcks 80. Geburtstag zwei Tübinger Burschenschaftler zu Repräsen-

tationszwecken die offizielle Tübinger Universitätsfahne ausgeliehen bekamen – gegen eine Kauti-
on von 500 Mark (S. 215–216).

Untersuchungen über das Verhältnis der Studenten zu den Tübinger Einwohnern (F), in deren Zusammenhang die auch in Tübingen vorhandene »verdeckte« Prostitution thematisiert wird, sowie über studentische Kriminalität (S. 196–203 im Kapitel G »Student und Staat«), ergänzen die Untersuchung. Polizeilich verfolgt wurden im wesentlichen die Delikte »Ruhestörung« und »Grober Unfug« (S. 196–199), während »Mensuren« und »Duelle« im großen und ganzen »großzügig« von den Polizeibehörden übersehen wurden, obwohl sie rechtlich verboten und die Teilnahme an ihnen strafbar war (S. 199–204). Gründe hierfür konnten im Rahmen dieser Arbeit nicht angegeben werden. Sie stellt – trotz einiger offener Fragen und Kritikpunkte – eine im ganzen klar aufgebaute, quellenmäßig gut belegte sozialgeschichtliche Untersuchung zum studentischen Leben an der württembergischen Landesuniversität während des Kaiserreichs dar, die vor allem interessante Einblicke in das »außeruniversitäres, private Leben der Studenten – in besonderem Maße auch in die spezielle Situation der Tübinger Theologiestudenten beider Konfessionen – bietet. Sie sollte Anstoß für weitere Einzelstudien, vor allem aber für vergleichende Untersuchungen sein. *Sonja Maria Bauer*

Quellen zur Entstehung der Verfassung von Württemberg-Baden. Teil 2, bearb. v. PAUL SAUER (Veröffentlichungen zur Verfassungsgeschichte von Baden-Württemberg seit 1945, Bd. 13). Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 817 S. Geb. DM 110,-.

Der zweite Band der Quellen zur Entstehung der Verfassung von Württemberg-Baden enthält die Protokolle der Verfassungsgebenden Landesversammlung vom 18. und 19. Juli 1946 mit den Stellungnahmen der Fraktionen zu Grundsatzfragen der Verfassung und konkret zum Vorentwurf des Verfassungsausschusses. Es ist nicht überraschend, daß dabei der Untergang der Weimarer Republik und die zwölf Jahre NS-Diktatur den Bezugspunkt aller Reden ausmachten. Eher erstaunt den heutigen Leser, wie sehr die Leiden des eigenen Volkes dabei im Vordergrund standen. Nur Hermann Veit sprach auch von den Verbrechen des Nationalsozialismus an anderen Völkern und der Verachtung des deutschen Volkes in der Welt. Aber auch er lehnte wie alle anderen eine Kollektivschuld ab und sah in der Nachgiebigkeit gegenüber Adolf Hitler sogar eine Mitverantwortung der Alliierten an dessen Schreckensherrschaft. Die Suche nach der Schuld an der Vergangenheit bekam auch die Funktion der Entschuldung des eigenen politischen Lagers.

Den Hauptteil des Bandes machen die Beratungen des Verfassungsausschusses aus. In 13 Sitzungen wurde der Vorentwurf in zwei Lesungen teilweise sehr ausführlich durchdiskutiert, verändert und ergänzt. Die Protokolle sind ausführliche Zusammenfassungen, keine wörtliche Wiedergaben. Der Herausgeber hat sinnentstellende Fehler penibel korrigiert und ausführliche sachliche Ergänzungen beigegeben. Leider sind einige Blätter verloren gegangen, so gibt es Lücken, die nicht geschlossen werden konnten.

Unter der souveränen Leitung von Wilhelm Keil waren die Diskussionen selten polemisch und nie gehässig. Besonders ausführlich wurden die Debatten bei allen Fragen, die mit Religion oder den Kirchen zu tun hatten. Entsprechend ihrer Interpretation des Nationalsozialismus als Abwendung von Gott, versuchten die Vertreter der CDU an allen möglichen Stellen die Konzeption eines christlichen Staates durchzusetzen. Sie scheiterte dabei zumeist in knappen Abstimmungen. In diesem Zusammenhang gab es auch die einzige Peinlichkeit, als die CDU Carlo Schmid, dem Sachverständigen und Vater des Vorentwurfs, vorwarf, sich unzulässig in die Fachdebatte eingemischt zu haben.

Ein weiteres wichtiges Thema, das nicht direkt kontrovers, aber mit unterschiedlichen Akzenten diskutiert wurde, war die Furcht der Badener vor einer württembergischen Dominanz. Alle waren sich aber einig, daß nicht die alten Staaten wiederhergestellt, sondern der Beitritt für Südwürttemberg und Südbaden offen gehalten werden sollte. Der Weg dazu blieb allerdings noch unklar. Wenig Kontroversen gab es über die Wirtschaftsverfassung, selbst die Vertreter der KPD stimmten dem Schutz des Eigentums und des Erbrechts zu. Unterschiedliche Vorstellungen aber keinen grundsätzlichen Gegensatz gab es in der Frage der betrieblichen Mitbestimmung.

Sehr hilfreich sind die beiden beigegebenen Beilagen des Verfassungsausschusses für die Landesversammlung. In einer vergleichenden Zusammenstellung werden der Vorentwurf und die Er-

gebnisse der zwei Lesungen in einer Synopse wiedergegeben. Der Bericht des Vorsitzenden erläutert auf 130 Seiten nicht nur das Ergebnis, sondern faßt auch die kontroversen Standpunkte zusammen. Für einen schnellen Einstieg ist dieser Bericht geradezu ideal.

Hans-Otto Binder

Der Landkreis Reutlingen, hg. v. der Landesarchivdirektion Baden-Württemberg in Verbindung mit dem Landkreis Reutlingen (Kreisbeschreibungen des Landes Baden-Württemberg). Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1997. 2 Bde. XXI, 1032 S., und XIV, 1071 S., 187 Abb., davon 82 in Farbe, 29 Karten- und 3 Tabellenbeilagen sowie Katalog der vor- und frühgeschichtlichen Fundstellen und Gesamtregister in separater Tasche. Geb. DM 168,-.

In früheren Bänden dieser Zeitschrift (10, 1991, S. 286; 14, 1996, S. 385; 17, 1998 S. 412f.) habe ich mich bereits lang und breit über Vorgeschichte, Aufbau, Inhalte, Ausstattung, Umfang, Erscheinungsbild und Herausgeber der Kreisbeschreibungen ausgelassen, so daß ich mich an dieser Stelle nicht mit diesen Dingen aufzuhalten brauche und ohne weitere Präliminarien medias in res gehen kann:

Band I umfaßt auf den Seiten 1–432 den Allgemeinen Teil und die Ortsbeschreibungen von Bad Urach bis Metzingen, während Band II die Ortsbeschreibungen von Münsingen bis Zwiefalten enthält, ergänzt durch die Beschreibung des gemeindefreien Gutsbezirks Münsingen, worunter die vom Truppenübungsplatz aufgeschluckte Gemeinde Gruorn und das Münsinger Hart gemeint sind. Der heutige Landkreis Reutlingen reicht vom südlichen Schönbuchrand bis zur Donau und umfaßt eine bunte Fülle alter Reichsterritorien. Neben dem Herzogtum Württemberg, dem Hauptbrocken, finden wir – natürlich – die Reichsstadt Reutlingen sowie die Benediktinerabtei Zwiefalten, dazu kommen Teile des Fürstentums Fürstenberg (Trochtelfingen und Hayingen), ein Stückchen der Herrschaft Wiesensteig (Egelsee) und verschiedene Reichsritterschaften (Liebenstein, Reichlin von Meldegg, Speth). Als im Zuge der napoleonischen Kriege aus dem Herzogtum Württemberg ein wesentlich größeres Königreich wurde, wirkte sich dies auch auf das Gebiet des heutigen Landkreises Reutlingen aus, das nunmehr fast vollständig württembergisch wurde. Mit einer Ausnahme freilich: Die ehemals fürstenbergische Herrschaft Trochtelfingen (bestehend aus Trochtelfingen und Steinhilben) wurde dem Fürstentum Hohenzollern-Sigmaringen zugeschlagen. Auf diesen Sachverhalt ist es zurückzuführen, daß diese beiden Orte in den königlich-württembergischen Oberamtsbeschreibungen nicht vertreten sind – sie haben erst jetzt in der vorliegenden Kreisbeschreibung eine umfassende Darstellung gefunden.

Positiv hervorzuheben ist, daß man hier die Gepflogenheit der letzterschienenen Bände beibehält und sowohl die Autoren (am Anfang des ersten Bandes) als auch die wichtigste Literatur und die Quellen (am Ende des zweiten Bandes sowie bei den einzelnen Gemeinden) nennt. Die Autoren (50 an der Zahl) können sich durchaus sehen lassen – unter ihnen eine ganze Reihe namhafter Fachleute auf dem Gebiet der Landes- und Ortsgeschichte. Gleicherweise tragen die zahllosen Karten, Schaubilder, Tabellen und Graphiken das ihrige dazu bei, die Aussagen des Texts zu verlebendigen und zu veranschaulichen. Ansonsten tut man sich außerordentlich schwer, in den beiden Bänden irgendwelche Mängel zu finden. Nicht einmal darüber kann man sich aufregen, daß die seit der Gemeindereform nicht mehr selbständigen Orte möglicherweise vollkommen untergegangen sein könnten. Ihre Namen finden sich im Inhaltsverzeichnis zwar »nur« unter den jeweiligen Hauptorten, doch ist ihre Zahl so überschaubar, daß man sich leicht zurechtzufinden vermag. Außerdem werden sie ausnahmslos an den ihnen zugeordneten Stellen nicht weniger ausführlich abgehandelt als die Hauptorte selbst. Das in früheren Rezensionen ausgesprochene Lob kann demnach hier nur mit Nachdruck und uneingeschränkt wiederholt werden.

So ist den »kreisbeschreibungsmäßig« nachfolgenden Land- und Stadtkreisen denn zu wünschen, daß das in den letzten Bänden erreichte Niveau auch fürderhin gehalten werden möge.

Peter Thaddäus Lang

Erfurt. Geschichte und Gegenwart, hg. v. ULMAN WEISS (Schriften des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, Bd. 2). Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1995. 522 S., 69 Abb. Geb.

Der stattliche Sammelband mit nicht weniger als 32 Beiträgen bietet die »Blütenlese« eines Kolloquiums, das 1992 anlässlich zweier Jubiläen abgehalten wurde: der Ersterwähnung von 742 (im Kontext der Bistumsgründung) und der Universitätsgründung von 1392 (genauer Eröffnung, päpstliche Privilegien liegen von 1378 und 1389 vor). Der um die Erfurter Stadtgeschichte verdiente Herausgeber *Ulman Weiß* hat bereits 1992 einen ähnlich gewichtigen Sammelband unter dem Titel »Erfurt 742–1992. Stadtgeschichte und Universitätsgeschichte« unmittelbar zum Jubiläum präsentieren können. Erfurt hat so – anders als viele andere Städte in den sogenannten »neuen Bundesländern« – den ihm zukommenden Platz auf der historischen Landkarte Deutschlands wieder deutlich markieren können: einen Platz in der Mitte und von größter überregionaler Bedeutung. Diese Bedeutung wird auch im kommenden Jahr, im Jubiläumsjahr des sog. Erfurter Unionsparlaments von 1850, wieder deutlich werden.

Der hier näher vorzustellende Band gliedert sich inhaltlich in sechs Großgruppen: »Erfurt – Zentralort, Residenz, Hauptstadt«, »Stadt und Universität«, »Humanismus und Reformation«, »Das Erfurter Buchwesen im 15. und 16. Jahrhundert«, »Kunst und Denkmalpflege« sowie »Erfurter Gewerbe und Handel im Mittelalter und in der frühen Neuzeit«. Die inhaltliche Fülle der Einzelbeiträge kann hier nicht annähernd abgesteckt werden. Es muß mit einigen Hinweisen auf überregionale Bezüge getan sein. Wichtig ist dazu der vergleichende Beitrag von *Karl Heinemeyer* (»Erfurt im frühen Mittelalter«) zu den Bistumsgründungen des Bonifatius in Würzburg, Büraburg und Erfurt. Auch die alte Universität besaß anfangs überörtliche, ja überregionale Bedeutung – vgl. dazu *Peter Moraw* (»Die ältere Universität Erfurt im Rahmen der deutschen und europäischen Hochschulgeschichte«) und *Rainer Christoph Schwinges* (»Erfurts Universitätsbesucher im 15. Jahrhundert. Frequenz und räumliche Herkunft«). Auf die große Bedeutung von Stadt und Universität (bekanntlich Studienstätte Luthers) in der Reformationszeit rekurren Beiträge von *Peter Blickle* (»Die Reformation in Stadt und Land Erfurt. Ein paradigmatischer Fall«), *Bernd Moeller* (»Erwägungen zur Bedeutung Erfurts als Kommunikationszentrum der frühen Reformation«) und *Stefan Rhein* (»Philipp Melanchthon und Eobanus Hessius. Wittenberger Reformatoren und Erfurter »Poetenburg««). Nicht zuletzt ist an diesem Ort ein Hinweis auf den Konstanzer Koadjutor und späteren Bischof Karl Theodor von Dalberg angebracht: *Wolfgang Burgdorf*, »Dalberg und die Erfurter Akademie der Wissenschaften als Initiatoren einer deutschen Verfassungsdiskussion im Zeitalter der Französischen Revolution«. Ein Orts- und Personenregister rundet den ertragreichen und erfreulichen Band ab.

Dieter Stievermann

LUDWIG BEZ u.a.: Der jüdische Friedhof in Freudental. Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. Geb. 303 S., zahlreiche Abb. DM 98,-.

Vier Autoren, *Ludwig Bez*, *Haim Goren*, *Situtunga Michal Antmann*, *Ulrich Gräf*, und ein Zeichner, *Dan Rubinstein*, legen mit diesem Buch eine Dokumentation des jüdischen Friedhofs in Freudental vor. Das Buch gehört im weiteren Sinne in die Reihe der landesweit erarbeiteten Dokumentationen jüdischer Friedhöfe. In ihnen werden die nach der Shoa auf uns gekommenen Reste jüdischer Friedhöfe erfaßt und dargestellt. Gewidmet haben die Autoren das Buch dem letzten jüdischen Lehrer von Freudental, Simon Meißner, zu dem Theobald Nebel nach beharrlicher Suche den Kontakt herstellte, der Freudental dann wieder aufsuchte und 1994 in Antwerpen verstarb.

Der Band wurde in repräsentativer Ausstattung vorgelegt, was nur durch breite finanzielle Unterstützung möglich war. Die Autoren, die Berater und die Geldgeber signalisieren damit, daß ihnen das ganze Projekt eine wichtige Angelegenheit ist. Schaut man auf die bedeutende jüdische Gemeinde und ihre Geschichte in Württemberg zurück, so ist das gerechtfertigt. Der Impuls, der zur Einrichtung des Pädagogisch-Kulturellen Centrums (PKC) führte, wurde hier erneut aufgenommen und publizistisch fortgeführt. Wieder und wieder wird uns auf diese Weise bewußt, was wir an Blüte des Lebens und der Kultur verloren haben durch die Shoa.

Unterschiedliche Ansprüche werden durch den Aufbau des Buches deutlich. Die Autoren richten sich an interessierte Laien, an Heimatforscher und an historisch arbeitende Wissenschaftler verschiedener Provenienz. Geleitworte wurden verfaßt vom Geschäftsführer der Israelitischen Religionsgemeinschaft in Württemberg, Arno Fern, und vom Vorsitzenden des Trägervereins des PKC, Prof. Heinz Griesinger, zusammen mit dem Landrat des Landkreises Ludwigsburg, Dr. Rainer Haas.

Die Autoren führen mit kurzen, übersichtlichen Texten ein in die Bedeutung des jüdischen Friedhofs und in die damit verbundenen Riten. Ebenso wird die Funktion einer »Chewra Kadischa« erläutert. Freudentaler Spezifika schließen daran an; es existierten nämlich verschiedene Friedhöfe in der jüdischen Geschichte des Dorfes zwischen Ludwigsburg und Heilbronn, das auch Rabbinatssitz war. Auf besonderen Wunsch, den er zu Lebzeiten (1965) ausgesprochen hatte, wurde Julius Marx 1970 als letzter auf dem noch heute existierenden jüdischen Friedhof beigesetzt.

Einen wichtigen Beitrag zum Verständnis jüdischer Friedhöfe leisten die Ausführungen zu den Grabsteinen und den darauf verwendeten Symbolen und Verzierungen. Sie zeigen die religiöse Verbundenheit der Juden, ihren Umgang mit Tod und Leben und den ästhetischen Ausdruck dafür. Die einzelnen Symbole werden abgebildet und kurz erklärt. In der Regel wird der Bezug zur schriftlichen Tradition hergestellt. Der problematische Begriff der »Verortung« taucht hierbei auf. Gute Erklärungen machen die Grabinschriften verständlich. Die Integration in die entstehende bürgerliche Gesellschaft kann man unter anderem an den veränderten Namen auf den Grabsteinen ablesen. Ehrentitel, Gemeindeämter und die Besonderheiten des jüdischen Kalenders werden ebenfalls erläutert. Angaben zu Quellen und zur Literatur schließen die Erklärungen ab.

Eine nicht unproblematische Wertung kommt bei Familie Horkheimer ins Spiel. Sowohl im Rahmen der Erläuterungen (S. 33) als auch bei den abgebildeten Grabsteinen (S. 61) wird Familie Horkheimer als »ungewöhnlich assimilierte« Familie, die der »bürgerlichen Assimilation« und dem »Reformjudentum« anhing, bezeichnet, was eindeutig eine pejorative Zuschreibung ist. Diese Wertung wird dem Problem der bürgerlichen Integration und der Akkulturation nicht gerecht, denn auch die gesetzestreuen Juden Freudentals wurden integriert, haben sich akkulturiert und sich so auf die neuen Zeiten eingestellt. Der Hinweis auf den Stuttgarter Rabbiner Maier – hier fälschlicherweise »Mayer« geschrieben – ist auch deswegen problematisch, weil sich die Bezeichnung Maiers als »Oberkirchenrat« nicht nachweisen läßt und dadurch eine falsche Nähe zu den christlichen Konsistorien hergestellt wird. Maier war »Rath der jüdischen Kirche«, was einem Ministerialrat entsprach, der für die Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden zuständig war.

Bevor die Gräber einzeln mit Bild, hebräischem Text und deutscher Übersetzung aufgeführt werden, stehen noch Bemerkungen zu den Abkürzungen und zu den Übersetzungen. Die Grabsteine werden der Reihe nach und damit in etwa chronologisch dokumentiert. Die Dokumentation der einzelnen Gräber vermittelt einen Einblick in die Bedeutung der Freudentaler Gemeinde. Darüber hinaus suchten auch einige Stuttgarter Juden hier ihre letzte Ruhestätte. Gräber gibt es von den Familien Horkheimer, Benedikt und Seligmann. Die Rabbiner Schnaittach, Elsässer, Samuel Mayer und Haas liegen hier begraben. Verbindungen zu anderen Judengemeinden sind gut erkennbar. Der Gedenkstein von Artur Gräf aus dem Jahr 1988 und der Grabstein des Julius Marx schließen die Dokumentation ab. Ein umfangreiches Register und ein Lageplan sind an die ausgezeichnete Dokumentation angehängt. Die Autoren haben damit einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung der jüdischen Geschichte in Württemberg geleistet.

Mit der Dokumentation wurde das Erbe des jüdischen Friedhofs von Freudental gerettet, bevor der Verfall die Steine unkenntlich macht und damit die Erinnerung unscharf wird. Die Dokumentation ist deshalb nicht nur gerechtfertigt, sie ist notwendig, nachdem die Shoa bei uns möglich war. Sie berichtet über unsere kulturelle Überlieferung und macht uns den Verlust schmerzlich bewußt.

Siegfried Däschler-Seiler

Hornstein. Beiträge zur Geschichte von Burg, Familie und Herrschaft, hg. v. STEFAN UHL u. EDWIN ERNST WEBER. Sigmaringen: Förderverein Ruine Hornstein 1997. 440 S., 115 Abb. Geb.

Die Neuerscheinung erweckt zunächst Freude darüber, wieder eine Arbeit über ein lokales Adelsgeschlecht in Händen zu halten. Gegenüber den zahlreich vorgelegten Stadt- oder Dorfgeschichten sind ja Untersuchungen des Adels und seiner Herrschafts- und Besitzgeschichte eher dünn gesät. Dies ist umso bedauerlicher, als sie einen überregionalen Leserkreis erwarten können, wogegen ein Fest- oder Heimatbuch seine zahlreichen Leser eher im Ort selbst findet. Beachtlich ist, daß das Adelsgeschlecht von Hornstein-Hertenstein nach dem schönen Jugendstilband von 1911 nun schon zum zweiten Mal eine Darstellung erfährt. Zum andern ist es zu bewundern, wie eine zielstrebige Privatinitiative die Konservierung der Burg Hornstein zustande brachte, und schließlich, auf welch einer breiten wissenschaftlichen Grundlage die Aufarbeitung des ganzen Komplexes erfolgt ist.

Dem Werk merkt man die professionelle Redaktionsarbeit des Sigmaringer Kreisarchivars *Edwin Ernst Weber* an, der auf glückliche Weise eine Vielzahl von Beiträgen zusammengefügt hat. Dabei entstand nicht nur eine neue Geschichte der Familie von Hornstein-Hertenstein und ihrer Burgen vom Mittelalter bis zur Gegenwart (*Armin Heim, Edgar Hellwig, Karl Werner Steim*), ihrer Beziehungen zum Kloster Heiligkreuztal und zur Pfarrkirche Bingen als Grablege (*Hermann Josef Kasseböhmer, Angela Vielstich, Christoph Stauß*) sowie ihrer Ritterherrschaft (*Edwin Ernst Weber*), sondern auch Baugeschichten der Burgen Hornstein und Hertenstein (*Stefan Uhl, Christoph Bizer, Helmut Söllner*) und der Schloßkapelle (*Armin Heim*).

Durch diese gewichtigen Beiträge wird der eigentliche Kern des ganzen Unternehmens fast in den Hintergrund gedrängt, die Geschichte des Schlosses und seines Abbruchs im 19. Jahrhundert sowie die Konservierung seiner Ruine in den Jahren 1988–1997. Dieser Abschnitt beginnt mit dem Verkauf der Herrschaft Hornstein samt Zubehör 1787 an Fürst Anton Aloys von Sigmaringen und mit der Einrichtung einer Zucht- und Strafanstalt im Schloß 1818. Die Aufsätze über die Strafanstalt (*Otto H. Becker*) und den Abriß des Schlosses (*Edwin Ernst Weber*) schließen die eigentliche Geschichte ab. Die Erfolgsgeschichte der Gegenwart beginnt mit der Gründung des Fördervereins »Ruine Hornstein e.V.« 1987 und der Tätigkeit seiner Gründungsvorsitzenden Elisabeth Volk. Die erstaunliche und opferbereite Resonanz, die die Bemühungen um die Konservierung des Schlosses in der Öffentlichkeit fanden, wäre ohne die Kenntnis der Vorgeschichte nicht erklärlich. Bahnbrechend bei der Verwirklichung einer Denkmalsanierung durch private Initiative war der Sigmaringer »Verein für die Jugend e.V.« (Beitrag von *Elisabeth Volk*). Auch der hohe Bekanntheitsgrad der Ruine Hornstein, den sie seit 1947 als Theater-Freilichtbühne erworben hatte, dürfte dazu beigetragen haben (Beitrag von *Hans Kübler*).

Vielleicht das wichtigste Ergebnis der Forschungen ist die Erkenntnis, daß die inzwischen nahezu zum Allgemeingut gewordene Anschauung vom Ende des Schlosses sich als Legende herausgestellt hat. Es hatte auch zu gut in das zugleich romantische wie obrigkeitskritische Verständnis unserer Zeit gepaßt, daß das kleine, stolze Adelsgeschlecht sein Stammschloß Hornstein damals nur zu dem Zweck aufkaufte, durch seine Zerstörung die darauf lastende Zuchthaus-Schmach zu löschen. *Edwin Ernst Weber* hat mit einer fundierten Untersuchung die nüchterne Realität zum Vorschein gebracht.

Wenn auch eine archäologische Untersuchung der Burgen Hornstein und Hertenstein nicht stattfinden konnte, so bringen doch die von *Christoph Bizer, Helmut Söllner, Christoph Stauß* und *Stefan Uhl* erarbeiteten Texte und Pläne die Erforschung der Baugeschichte ein erhebliches Stück weiter. Die Aussagekraft der Pläne zur Burgstelle Hertenstein (Abb. 74, 75) hätte jedoch durch ein Feinnivellement erheblich gesteigert werden können. Gleichwohl stehen diese Burgen damit besser da als viele andere auf der Alb, doch gibt es dort, anders als Bizer aussagt, durchaus schon archäologisch erforschte Anlagen.

Hervorzuheben ist die gute Ausstattung des Bandes mit Abbildungen, wobei nochmals die Pläne, Baubefundzeichnungen und Rekonstruktionsskizzen genannt seien, sowie mit Stammtafeln zur Veranschaulichung der Familiengeschichte der Hornstein-Hertenstein. Für die Qualität des Buches sprechen schließlich auch die verschiedenen Verzeichnisse am Schluß, besonders das Mitarbeiterverzeichnis und das Orts- und Personenregister.

Gerhard Kittelberger

10. Kunstgeschichte

GEORG DEHIO: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Baden-Württemberg, Bd. 2, bearbeitet v. DAGMAR ZIMDARS u.a. München: Deutscher Kunstverlag 1997. VIII, 906 S., 8 Karten. Geb. DM 78,-.

Die Neubearbeitung des Dehio Baden-Württemberg ist mit dem Erscheinen des vorliegenden Bandes über die Kunstdenkmäler der Regierungsbezirke Freiburg und Tübingen abgeschlossen. Wie bei dem vier Jahre zuvor erschienenen Band über die nördlichen Landesteile, die Regierungsbezirke Stuttgart und Karlsruhe (Deutscher Kunstverlag 1993), lag Regie und Gesamtreaktion wieder in Händen der Hauptbearbeiterin Dagmar Zimdars. Beide Bände umfassen rund 1800 Seiten und ersetzen den von Friedrich Piel erarbeiteten Vorgängerband von 1964, der knapp 560 Seiten zählt. Die Zahlen sprechen für sich: Die neue Generation der Dehio-Bände ist gewichtiger geworden. Das läßt sich auch an den Parallelveröffentlichungen erkennen. Der soeben vollendete zweibändige Dehio zu Sachsen (Deutscher Kunstverlag 1996/98) ist über 2000 Seiten stark, der Dehio-Band Thüringen (Deutscher Kunstverlag 1998), der erste zu dieser Kunstlandschaft überhaupt, bringt es auf 1500 Seiten. In die Tasche kann man diese Bücher nicht mehr so einfach stecken. Als Grund dieser extensiven Erweiterung führt man auf den Umschlagklappen der Bände die zunehmende Gefährdung der Bauwerke an, die ein höheres Maß an Registrierung und Kenntnis verlangt. Ist dies gewiß richtig, so spielt aber auch die Erweiterung des Denkmalsbegriffs eine Rolle, der seit den 60er Jahren die stärkere Berücksichtigung des Städtebaus sowie der Wohn-, Industrie- und Geschäftsbauten des 19. und 20. Jahrhunderts im einzelnen fordert. Schließlich übernimmt der Dehio zunehmend ein Teil der Rolle, die früher den großen Denkmalinventaren zukam, die von der heute völlig überlasteten Denkmalpflege aber kaum mehr erarbeitet werden können, zumal sich auch hier die Ansprüche einer zeitgemäßen Dokumentation erheblich verändert haben (vgl. die Rezension zum Kunstdenkmälerinventar Baden-Württemberg. Stadt Schwäbisch-Gmünd II, bearb. v. R. Strobel, München 1995, in diesem Band).

Doch zurück zum vorliegenden Dehio Baden-Württemberg II. Orte aus 17 Land- und zwei Stadtkreisen sind erfaßt, denen zur leichteren Auffindung verbesserte Kartenausschnitte beigegeben sind, die auch die wichtigsten Verkehrsstraßen berücksichtigen. Verbessert sind auch die Stadtkarten, wiewohl sie immer noch sehr schematisch sind und dem Sucher und Besucher nur grobe Anhaltspunkte liefern. Weshalb man für das mobile Publikum nicht etwa die Lage der Bahnhöfe anzeigt, wird dem Rezensenten immer unverständlich bleiben. Sehr viel ausführlicher sind die stadtgeschichtlichen und städtebaulichen Beschreibungen geworden. Dadurch werden auch die Artikel zu den großen Städten wie Ulm und Freiburg, die schon früher recht ausführlich waren, sehr viel anschaulicher. Gewonnen haben aber vor allem Städte wie Breisach, Ehingen, Offenburg, Radolfzell, Rottweil, Tübingen, Überlingen und Villingen, die alle eine angemessene Stadtbeschreibung nebst Karte erhalten haben und deren denkmalwürdige Bauten, soweit vorhanden, bis in die Gegenwart gelistet sind. So liest man etwa von Egon Eiermanns Gebäude für einen bekannten Verlag in Offenburg, errichtet 1953–56, von der ehem. Hochschule für Gestaltung in Ulm, die 1953–55 nach Plänen von Max Bill gebaut wurde und sogar vom Ulmer Stadthaus, das der amerikanische Stararchitekt Richard Meier erst jüngst, zwischen 1991 und 1993, errichten konnte. Trotzdem fällt auf, daß kein einziger der modernen Bauten in den Grundrisszeichnungen des Bandes Berücksichtigung findet. Die Pläne dienen ausschließlich der Veranschaulichung von Burg-, Kloster- und Schloßanlagen, sowie von mittelalterlichen und barocken Kirchenbauten. Nur im Dehio Baden-Württemberg I finden sich Pläne zur Liederhalle von Adolf Abel und Rolf Gutbrod sowie zur Weißenhofsiedlung in Stuttgart. Hier scheint das alte Dehio-Konzept, das über die Bauten des 18. Jahrhunderts nicht hinausging, noch nicht ganz abgelegt zu sein.

Es hat wenig Sinn an dieser Stelle weiter in die Einzelheiten zu gehen. Das würde nur von einer Leistung ablenken, für die man allerhöchsten Respekt und Anerkennung zollen muß. Das neue Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler wird für alle an der Kunst und Kultur Baden-Württembergs Interessierten gerade wegen der großen Fülle in Zukunft unentbehrlich sein.

Wolfgang Schenkluhn

Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg: Stadt Schwäbisch Gmünd. Bd. II: Kirchen der Altstadt ohne Heiligkreuzmünster. Bd. III: Profanbauten der Altstadt ohne Stadtbefestigung. München: Deutscher Kunstverlag 1995. Geb. DM 148,-.

Die systematische wissenschaftliche Erfassung des Denkmalbestandes stellte bereits Karl Friedrich Schinkel als notwendige Voraussetzung denkmalpflegerischer Praxis heraus. Diese Forderung erfüllt das Großinventar, das alle erreichbaren schriftlichen und bildlichen Quellen aufführt und beschreibend, mit Plänen und Fotografien die Qualität und die Bedeutung der Bau- und Kunstdenkmale zu erfassen sucht. Doch ist der zeitliche und finanzielle Aufwand gewaltig. Um dennoch möglichst schnell einen ersten Überblick über den Gesamtbestand zu erhalten, wurden Kurzinventare erstellt und im Rahmen des Projekts »Denkmaltopographie Bundesrepublik Deutschland« die Denkmale nach Art, Lage, Verteilung und strukturellen Beziehungen dargestellt und bewertet. In Baden-Württemberg ist die sogenannte Listenerfassung nach Verabschiedung des Denkmalschutzgesetzes im Jahre 1972 in Gang gebracht worden. Diese begründet in kurzer Form die Denkmaleigenschaft, nicht mehr. Eine gründliche Darstellung der einzelnen Denkmale und ihrer Zusammenhänge vermag allein das Inventar zu leisten.

In der Reihe »Die Kunstdenkmäler in Baden-Württemberg« erschienen 1995 im Deutschen Kunstverlag zeitgleich zwei Inventarbände der Stadt Schwäbisch Gmünd: Die »Kirchen der Altstadt ohne Heiligkreuzmünster« und die »Profanbauten der Altstadt ohne Stadtbefestigung«. In Vorbereitung sind Bd. I : Stadtbaugeschichte, Stadtbefestigung, Heiligkreuzmünster, und Bd. IV: Kirchen und Profanbauten außerhalb der Altstadt, Ortsteile. Zuletzt waren die Bände Rems-Murr-Kreis (1983) und das zweibändige Werk über den Stadtkreis Mannheim (1982) erschienen.

Ausgewählt wurde Schwäbisch Gmünd, da die Altstadt mit ihrem reichen Bestand an historischen Wohnbauten den Zweiten Weltkrieg unbeschadet überstand. Ihre Bedeutung als älteste Stauferstadt, mit der Johanniskirche als bedeutendstem Vertreter staufiger Architektur in der Nähe der Stauferburg und dem Heiligkreuzmünster als einem Gründerbau der deutschen Spätgotik, stellt im Vorwort der Präsident des Landesdenkmalamtes Baden-Württemberg, Prof. Dr. Dieter Planck, heraus. Geordnet ist das Inventar der Profanbauten in bewährter Weise nach Straßenalphabet und Hausnummer. Dort wo es zum Verständnis der Altstadt beiträgt, wird auch an nicht mehr erhaltene Baudenkmale und Kunstschatze erinnert. Die Kirchen der Altstadt stehen in Patroziniumsfolge. Mit aufgenommen sind hier die abgegangenen Kirchen von St. Josen, St. Theobald und St. Veit.

Gegenüber den früheren Bänden wurde das Buchformat auf DIN A4 vergrößert, wodurch die Anzahl der Faltafeln verringert werden konnte. Neu ist auch der Abbildungsmaßstab 1:200 für Bauaufnahmen, anstelle des gebräuchlichen 1:300. Er ermöglicht größere Detailtreue und bessere Lesbarkeit. Und schließlich wurde die Zahl der Farbaufnahmen deutlich erhöht. Sämtliche Neuerungen zielen mit Erfolg auf eine größere Anschaulichkeit, dies gilt auch für die stärkere Konturierung der Grundrisse und Schnitte. Bestechend auch die großzügige und aussagekräftige photographische Dokumentation der Denkmale und ihre luzide Beschreibung. Die beiden vorliegenden Bände sind Grundlagenwerke für jede weitere wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Denkmalbestand der Stadt Schwäbisch-Gmünd. Die überzeugenden Neuerungen in der Präsentation wird der Denkmalpfleger ebenso begrüßen wie der an der Geschichte seiner Stadt und seiner Landschaft interessierte Bürger.

Leonhard Helten

MARGIT STADLOBER: Gotik in Österreich. Graz: Styria 1996. 200 S., 173 Farbbabb. Geb. DM 80,-.

Die Autorin, tätig als Hochschulassistentin in Graz, legt mit diesem Buch – unter Mitarbeit von Helga Hensle-Wlasak und Wiltraud Resch – eine Bestandsaufnahme der gotischen Kunst in Österreich vor. Vorausgeschickt werden allgemeine Anmerkungen zum Wesen der Kunst im Mittelalter, zum Stilbegriff der Gotik, zur Zisterzienserarchitektur in Frankreich und zu Abt Suger von St. Denis. Das Buch ist dann gegliedert in Abschnitte über Architektur, Wand-, Glas-, Tafel- und Buchmalerei, Plastik und Kunstgewerbe. Ein ausführliches Glossar, 341 Anmerkungen, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Ortsregister sind beigelegt. Insgesamt ist festzustellen, daß sich die gotische Kunst in Österreich ähnlich jener im übrigen Mittel- und Westeuropa ent-

wickelte. Zisterzienser brachten den neuen Stil ins Land. Von Böhmen und Mähren her förderte Ottokar I. den Bau von Bettelordenskirchen. Im Abschnitt über die Profanarchitektur scheint mir die Sinngebung einer Doppelwendeltreppe als Weg des christlichen Lebens etwas gewagt, da im 15. und frühen 16. Jahrhundert Treppen gern sehr aufwendig gebaut wurden. Im Kapitel über die Wandmalerei wird ausführlich jene der Westempore der Basilika zu Gurk – um 1260 datiert – behandelt und als Beispiel des Zackenstiles hervorgehoben. Der Bestand an Glasmalereien jener Zeit ist nicht groß, etwas anders verhält es sich mit der Tafelmalerei. Dort wird der Einfluß Giottos, aber auch Böhmens spürbar. Bilder sind eingebunden in den Stil der Kunst um 1400. Danach ist – wie in Deutschland – der Einfluß der altniederländischen und anschließend der oberitalienischen Malerei zu bemerken. Die mittelalterliche Malerei klingt aus mit den Vertretern der Donaueschule. Das Kapitel über die Buchmalerei ist außerordentlich kenntnisreich geschrieben. Der Laie wäre beglückt, wenn dazu mehr Abbildungen vorhanden wären, um dem Text besser folgen zu können. Gestolpert bin ich über die Bezeichnung »spätmittelalterlicher Zackenstil« (S. 132), da hierfür Beispiele des 13. Jahrhunderts herangezogen werden. Im fortschreitenden Mittelalter verlagerte sich das Zentrum der Buchherstellung von den Klöstern in die Städte und an die Höfe (Wien und Salzburg). Zunächst war Prag für die österreichische Buchmalerei von Bedeutung, später gab es enge Beziehungen zu Augsburg und Nürnberg. Der Beginn der gotischen Plastik liegt im 13. Jahrhundert. Bedeutende Werke finden sich an St. Stephan in Wien. Gabelkreuze stellen den Bezug zur Mystik her. In der Kunst um 1400 sind für Österreich – wie für Böhmen, Schlesien und den Mittelrhein – die Schönen Madonnen und Vesperbilder charakteristisch. Auf die Bedeutung der Mariendichtung in den Klöstern wird hingewiesen (S. 179). Das Mittelalter klingt aus mit den großen geschnitzten Schreinen der Flügelaltäre (Pacher). Noch kurz einige Anmerkungen: Ein Druckfehler schlich sich auf S. 114 ein. Der Meister von Wittingau (Trëbon) arbeitete nicht um 1280, sondern um 1380. Auf S. 169 wird Österreich als zum osteuropäischen Kunstraum gehörig bezeichnet, was irritierend ist. Der auf S. 172 abgebildete und auf S. 174 beschriebene Engel scheint – der Haltung nach – kein Verkündigungselengel zu sein. Manche wohl in Slowenien gelegenen Standorte sind leider nicht auf der Karte am Schluß des Buches vermerkt.

Das Buch wurde mit umfassendem Wissen und Fleiß geschrieben. Es verlockt den Leser und Betrachter, den dargestellten Kunstraum wieder einmal zu besuchen. *Sieglinde Kolbe*

HANS-RUDOLF MEIER: Romanische Schweiz. Würzburg: Echter 1996. 396 S., 136 s/w-Abb., 35 Farbseiten, 23 Karten und Grundrisse. Geb. DM 78,-.

Vorzustellen ist eine erfreuliche Neuerscheinung aus der Reihe »la nuit des temps« des Zodiaque Echter Verlags über die Romanische Schweiz. Der Verfasser, der Zürcher Kunsthistoriker Hans-Rudolf Meier, betont gleich zu Anfang, daß der Titel des Buches eigentlich romanische Kunst in der Schweiz heißen müßte, da es die Schweiz zur Zeit der Romanik nicht gegeben hat. Vielmehr handelte es sich um zahlreiche kleinere Herrschaftsgebiete, die auch kirchlich ganz verschiedenen Provinzen angehörten, so daß man am allerwenigsten von einer Kunstlandschaft auf dem Territorium der heutigen Schweiz sprechen kann. Doch weiß Autor gerade aus diesem Umstand heraus interessante Fragestellungen zu entwickeln, z.B. was wohl das Besondere einer Region ausmacht, in der drei Randgebiete romanischer Kunst, grob gesprochen der italienischen, französischen und deutschen Romanik aufeinanderstoßen. Die prägenden Kräfte liegen in der Lombardei, in Burgund und im Deutschen Reich, insbesondere am Ober- und Mittelrhein. Und doch wird bei der näheren Betrachtung schnell klar, wieviel Eigenständiges sich in der Region entwickelt hat. Dazu beigetragen haben vor allem die Transitsstrecken, die nicht nur über die Alpen führten, sondern auch die unterschiedlichen Regionen verbanden, so daß auch das Nahegelegene zur Kenntnis und zum Austausch kam.

Nach einer informativen Einführung in die geschichtliche Situation, den Bauaufgaben, Auftraggebern und Künstlern, sowie unseren Wissensstand über die Romanik in der Schweiz, folgt die Darstellung der Denkmäler in den drei Regionen, beginnend mit den südöstlichen und südlichen Landesteilen Graubünden und Tessin, danach der französischen Westschweiz und abschließend den mittleren und nordöstlichen Regionen der Deutschschweiz. Ausführlich beschrieben werden die Hauptwerke einer jeden Region, die Kirchen grundsätzlich unter Beigabe eines Grundrisses,

weitere Werke folgen in Kurzbeschreibungen, in der Regel leider ohne Abbildung. Die klar konturierte Unterteilung und Abfolge der Regionen bietet zugleich die Möglichkeit, eine gedanklich-chronologische Reise von den frühmittelalterlichen Bauten Graubündens über die früh- und hochromanischen Ordens- und Stiftskirchen der Romandie zu den spätromanischen Bauten der Deutschschweiz zu unternehmen.

Dabei wird die eingangs erwähnte Orientierung an meist entfernt oder weiter weg liegenden Kunstzentren an den vorgestellten Bauten ebenso deutlich wie ihre eigenständige Umformung bzw. auch Verbindung verschiedener Vorbilder aus unterschiedlichen Regionen. Letzteres wird sehr anschaulich an den Münstern in Chur, Zürich und Basel, deren spätromanische Langhäuser an Oberitalien, insbesondere an den für die Reichspolitik so bedeutsamen Kirchen von Sant'Ambrogio in Mailand und San Michele in Pavia orientiert sind, wohingegen ihre Chöre sich an Bischofskirchen aus dem Reich (Konstanz, Straßburg, Worms) oder Reichsburgund (Besançon) anlehnen. Schon die frühromanischen Bauten der Westschweiz, die Kirchen der berühmten ersten Tochterklöster von Cluny, Romainmôtier und Payerne, sind nicht einfach Kopien ihrer burgundischen Mutter. Wie der Autor zeigt, spiegelt die Prioratskirche von Romainmôtier mit dem doppelgeschossigen Narthex und dem dreiapsidalen Chor auch nichtluniazensische Architektur. Vor allem das sich zu den Seitenapsiden öffnende Sanktuarium ist eine innovative Form und spielt später in der Kirchenarchitektur der Hirsauer Reformorden eine wichtige Rolle. An der hochburgundisch-salischen Gründung von Payerne wird deutlich, wie wenig die Kirche nur »Ordensarchitektur« reflektiert, sondern infolge ihrer hochherrschaftlichen Stifter auch Züge der kaiserlichen Bischofskirche in Speyer trägt. Das mag kaum verwundern, erlebte doch der Vorgängerbau in Payerne 1033 die Krönung Konrads II. zum burgundischen König. Die Bedeutung von Payerne mit dem fünfschiffigen Staffelchor und der aufwendig gegliederten Hauptapsis reicht bis nach Mitteldeutschland, wo etwa die Kirchen der hirsauisch reformierten Klöster St. Peter in Erfurt und St. Georg in Thalbürgel die Apsisgliederung bzw. den Chorgrundriß aufgreifen.

Die hohe Qualität und Bedeutung trifft nicht nur für die Bauten, sondern auch die Kunstwerke der »romanischen Schweiz« zu. So zeigt der Autor sehr schön, wie wenig etwa die Deckenbemalung von Zillis, die die älteste erhaltene bemalte Holzdecke nördlich der Alpen darstellt, mit »Volkskunst« zu tun hat, was er u.a. auch am Programm und der Bedeutung des Ortes an der Viamala-Schlucht verdeutlicht. Was sonst eher selten in der Zodiaque-Echter-Reihe geschieht, ist, neben der üblichen Berücksichtigung der Bauskulptur, das breite Eingehen auf die wichtigsten Werke aus Kirchenschätzen und Museen. So ist ein sehr runder Band entstanden, der mit seinen dem Duplex-Verfahren angenäherten Abbildungen einen überzeugenden und eindrucksvollen Überblick über die Romanik in der Schweiz liefert. Die Literaturhinweise sind auf neuere Werke beschränkt. Ein Haupttätigkeitsfeld bleibt die Karte, die dem suchenden Leser ein Auffinden der Orte zum Geduldsspiel werden läßt. Schon an anderer Stelle habe ich eine Verbesserung der Ausstattung angemahnt.

Wolfgang Schenkluh

Von der Ordnung der Welt. Mittelalterliche Glasmalereien aus Esslinger Kirchen. Katalog zur Ausstellung in der Franziskanerkirche am Blarerplatz in Esslingen (11. Mai bis 3. August 1997). Ostfildern: Gerd Hatje 1997. 143 S., 138 s/w- und Farbabb. Kart.

Anlaß für die Ausstellung dieser mittelalterlichen Glasscheiben war deren Restaurierung, Konservierung und Dokumentation. Das Buch beinhaltet eine Einführung im Hinblick auf die Reichstadt Esslingen, Beiträge zu den Glasmalereien von St. Dionys (Stadtkirche), der Franziskaner- und Frauenkirche. Die Restauratoren *Peter Berkenkopf* und *Otto Wölbert* beschreiben den vorgefundenen Zustand der Glasscheiben in St. Dionys und lassen den Leser bewundernd teilnehmen an der vorgenommenen behutsamen Restaurierung und Dokumentation. Der Herausgeber *Rüdiger Becksmann* geht den Fragen der Datierung nach. Er fahndet nach den Glasmalerwerkstätten und beschreibt den Einfluß Straßburgs auf die inhaltliche Gestaltung der Bilder. Esslingen wird nur von Köln, Freiburg und Regensburg übertroffen, was die Anzahl der erhaltenen Glasscheiben aus dem späten 13. und frühen 14. Jahrhundert betrifft. In St. Dionys sind noch 280, in der Franziskanerkirche 18 und in der Frauenkirche über 100 Scheiben vorhanden. 60 Ornamentalscheiben aus dem Chor der 1840 abgebrochenen Franziskanerkirche wurden um 1900 nach St. Dionys

übertragen. Das Bildprogramm im Chor von St. Dionys um 1280 war das des Weltgerichtes. Der ungewöhnliche Ort für dieses Thema wird damit begründet, daß im Chor auch Recht gesprochen worden sei. Diese Scheiben – ungewiß, ob in Speyer gearbeitet – wurden in den Ende des 13. Jahrhunderts neu gebauten Chor in veränderter Anordnung eingebaut. Hinzu kamen dann um 1300 entstandene Glasfenster. Diese und vielleicht auch die nochmals um 1350 geschaffenen Glasfenster sind vermutlich in einer Esslinger Werkstatt gearbeitet worden. Bemerkenswert ist, daß auf den älteren Tierscheiben (nach Physiologus) den guten Tieren die Darstellung Platons und den bösen Tieren das Bild Aristoteles zugeordnet wurde. In der Franziskanerkirche beinhalten die 18 – es waren einst 45 Scheiben – um 1320 geschaffenen Bilder Szenen des Neuen Testaments, denen solche des Alten typologisch zugeordnet werden. Die »Lichtmodellierung« deutet auf einen Meister, der mit Pariser Kunst in Kontakt kam, vielleicht aber in Straßburg ausgebildet worden war. (Der Text eines deutschen Osterliedes ist lesbar.) 1321 entschied sich der Rat der Stadt für den Neubau einer Marienkapelle. Um 1330 schuf für sie – vielleicht auch in Esslingen – eine Werkstatt ein von der Franziskanerkirche abhängiges typologisches Fenster, ein Märtyrer- und ein Marienfenster. Dieser Reichtum an Glasmalerei in den drei erhalten gebliebenen Kirchen kann nur mit dem Reichtum der Stadt erklärt werden. Der Katalog mit seinen Beiträgen ist mit großer Sachkenntnis geschrieben, doch fällt es dem Leser – trotz der Rekonstruktionszeichnungen – manchmal schwer nachzuvollziehen, welche Scheiben wann und wo vertauscht worden sind. Die (teils) farbigen Abbildungen ermöglichen eine eingehende Betrachtung der einzelnen Szenen. *Siegfried Kolbe*

ANA MARIA QUINONES: Pflanzensymbole in der Bildhauerkunst des Mittelalters. Aus dem Spanischen von INES BAUMGARTH und IGNAZIO CZEGUHN. Würzburg: Echter 1998. Geb.

Um die Wende zum 13. Jahrhundert verändert sich die Ausgestaltung von Kapitellen, Friesen und Kanzeln von einer vordem stilisierten hin zu einer naturalistisch, realistischen Wiedergabe vegetabiler Vorbilder. Man hat dies mit einer besonderen Schmuckfreudigkeit zu erklären gesucht, die dieser Zeit eigen sei. Lottlisa Behling dagegen gelang 1964 in ihrem Werk »Die Pflanzenwelt mittelalterlicher Kathedralen« der Nachweis einer großartigen, aus dem mittelalterlichen Denken zu verstehenden Symbolik. Ihre Argumentation überzeugte, gerade weil sie die jeweilige Pflanzendarstellung nicht isoliert betrachtete, sondern im Kontext der zugehörigen Fassaden- oder Portalprogramme untersuchte. So z.B. in ihrer trefflichen Analyse des nördlichen Seitenportals der Kathedrale von Notre-Dame zu Paris: Der Reichtum und die Vielfalt vegetabiler Formen konnte hier überzeugend auf ein marianisches Programm zurückgeführt werden. Daß möglicherweise auch hinter den ornamentalen Formen des 12. Jahrhunderts »eine Welt der Symbole schlummert«, stellt sie in einem Exkurs in ihrer Betrachtung des Weltbildes des Honorius von Autun und der hl. Hildegard von Bingen, wie durch die Betrachtung der Pflanzenbilder im »Liber floridus« des Lambertus von St. Omer zur Diskussion.

Unter dem Titel »Pflanzensymbole in der Bildhauerkunst des Mittelalters« erschien 1998 ein prächtiger Bildband. Der Titel der drei Jahre älteren Originalausgabe ist präziser: »El Simbolismo de la flora en el arte altomedieval europeo«. Das Werk hat sich zur Aufgabe gesetzt, die Existenz und Bedeutung der Pflanzensymbolik in der vorromanischen und romanischen Bildhauerkunst aufzuzeigen. Die Autorin Ana Maria Quinones, geb. 1955, ist Dozentin für Kunstgeschichte an der Universität von Málaga. Sie arbeitet vorwiegend über Themen der mittelalterlichen Ikonographie.

Ihr Buch ist klar gegliedert: Nach einer einleitenden Betrachtung über Ursprung und Entwicklung der Pflanzensymbolik folgen zwölf (kanonisch?) Beispiele: der Akanthus, der Schachtelhalm, der Farn, der Efeu, die Schwertlilie, der Apfel, Palmen und Rosetten, der Pinienzapfen, das Kleeblatt, der Weizen und der Weinstock. Ein jede Abhandlung unterteilt in botanische Beschreibung, Etymologie, therapeutische Eigenschaften und christliche Symbolik. Sorgfältig zeichnet sie Traditionslinien und Bedeutungswandel der jeweiligen Pflanze nach. Dabei schlägt die Autorin einen großen Bogen von den Kulturen, Religionen und Mythen des Altertums, von Mesopotamien und Ägypten über die klassische Antike, die frühchristliche, byzantinische und islamische Kunst bis hin zu den Bildwerken des Mittelalters. Zuweilen aber gerät der im Titel anvisierte Untersuchungszeitraum, das hohe Mittelalter und damit die christliche Symbolik, durch die ausgedehnten Rückblicke zu kurz. Wichtigste schriftliche Quelle ihrer Untersuchung ist das Werk »De materia

medica« des Pedanios Dioskurides aus Anazarba. Es entstand zwischen 60 und 78 n. Chr., besaß bis ins 16. Jahrhundert auf dem Gebiet der Pflanzenkunde uneingeschränkte autoritative Geltung und gehörte zu den meistgelesenen Werken des Mittelalters. Insbesondere die Angaben über die Heilkraft der jeweiligen Pflanzen sind diesem Werk entnommen und dem heutigen Kenntnisstand gegenübergestellt.

Im Zentrum der Untersuchung aber steht die Symbolik der »in Stein gehauenen Pflanzenwelt« der Romanik. Die Autorin richtet sich gegen jene Auffassungen, die jeglichen Symbolgehalt leugnen und den dargestellten Pflanzen ausschließlich dekorativen Wert beimessen. Die Pflanzenmotive seien vielmehr a priori Träger moralischer oder philosophischer Bedeutungen. Nun wird man aber nicht bei jeder Palmette gleich transzendieren wollen, zumal den meisten Motiven ein breites Spektrum von Sinngehalten hinterlegt wird: Die Palmette etwa konnte »den Triumph des Märtyrers über den Tod bedeuten, den Kreuzestod und die Auferstehung Christi präfigurieren, die Unsterblichkeit der Seele, Erlösung und Errettung symbolisieren sowie als Allegorie Christi und seines Wortes und vor allem als Symbol des himmlischen Paradieses verstanden werden« (S. 266). Wann ist eine Pflanzendarstellung in der Romanik nun »schmückend« und wann »belehrend«?

Der Beantwortung dieser Frage steht der Aufbau der Arbeit selbst im Weg. Mit der Herauslösung der einzelnen Beispiele aus ihrem baulichen und bildlichen Kontext bleiben alle Aussagen über den jeweiligen Symbolgehalt spekulativ. Überdies ist der Ertrag der aufgeführten Beispiele höchst unterschiedlich: Der Fülle mittelalterlicher Darstellungen von Akanthus, Palmette und Weinstock stehen verhältnismäßig wenige Exempel von Schachtelhalm, Kleeblatt und Weizen gegenüber. Auch läßt die stilisierte Darstellungsweise oftmals eine eindeutige Bestimmung der Pflanzenart nicht zu. So beim Schachtelhalm: ein Kapitell aus Southwell (Nottingham, England) wird im Text (S. 51) als zweifelsfreies Beispiel für die Darstellung des Schachtelhalmes hervorgehoben, im Abbildungsteil (Abb. 24) hingegen ist diese Identifizierung mit einem Fragezeichen versehen. Oder das Beispiel der Rosette: im eigentlichen Sinne keine botanische Spezies, nicht einmal eine bestimmte Pflanze oder Blume, sondern die geometrische Abstraktion einer Blütenform. Solche Beispiele sind kaum geeignet, die Grenze zwischen dekorativer und symbolischer Verwendung von Pflanzendarstellungen in der Romanik aufzuzeigen, wie es das erklärte Anliegen der Autorin ist.

Hervorgehoben werden muß abschließend die Bildausstattung und die Bildredaktion des Werkes. Über 150 Beispiele geben in brillanten Farb- und Schwarzweißaufnahmen einen repräsentativen Querschnitt der Pflanzendarstellungen bis zum Ende des 12. Jahrhunderts. Darüber hinaus erläutern 45 Strichzeichnungen und zahlreiche kommentierende Bildbeischriften anschaulich die botanischen oder motivischen Besonderheiten. Das Ergebnis ist ein eindrucksvolles Bildhandbuch zur Pflanzendarstellung der vorromanischen und romanischen Bildhauerkunst. *Leonhard Helten*

11. Miscellen

Dissertationen, die es zu einer Übersetzung und dann auch noch zu zwei Auflagen in jeder Version bringen, sind verhältnismäßig rar. Diese Auszeichnung widerfuhr jüngst der 1970 auf hebräisch an der Hebräischen Universität in Jerusalem eingereichten, dann von Perez Leshem ins Deutsche übersetzten und von Prof. Dr. Paul Sauer für die deutsche Ausgabe 1973 eingerichteten (und in dieser Form bereits 1977 vergriffenen) Arbeit von *Alex Carmel: Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868–1918. Ihre lokalpolitischen und internationalen Probleme (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Bd. 77). Stuttgart: W. Kohlhammer 2. Aufl. 1997. XXVIII u. 307 S., 58 Abb., 1 Karte. Geb. DM 34,-* (zweite Auflage auf hebräisch: 1990). Ihre hohe Bedeutung für die Geschichte der deutschen auswärtigen Politik, besonders aber für die württembergische Landes-, Kirchen- und Mentalitätsgeschichte, durch die Aufnahme in die Schriftenreihe der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg und den Namen des dortigen Redakteurs belegt, wurde schon damals in fachkundigen Rezensionen gebührend hervorgehoben (z.B. ZWLG 33, 1974; BWKG 75, 1975; ZGO 123, 1975). Im Vorwort zur vorliegenden zweiten deutschen Auflage (S. XI–XIII) nun kann der Autor verdienstermaßen eine ganze Reihe von Wirkungen bilanzieren, die von der hebräischen wie von der deutschen Erstauflage seines Werks ausgingen: Anstöße zu parallelen oder ergänzenden Arbeiten von Kollegen (darunter wieder Paul Sauer mit seinem Buch

»Uns rief das Heilige Land« (Stuttgart 1985), zu weitergreifenden und weiterführenden Arbeiten von Schülern sowie schließlich zu ganz konkreten konservatorischen Maßnahmen im überkommenen Baubestand vor Ort. Und doch kann er auch resümieren: »Alles in allem haben aber die erwähnten Untersuchungen die Ergebnisse meiner Dissertation kaum modifiziert« (S. XII). Der – immer etwas riskante – Entschluß der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg zu einer Zweitaufgabe verdient auch von daher alles Lob. An solchen Unternehmungen liegt es vermutlich auch, wenn bzw. daß das Interesse an den schwäbischen Templern lebendig bleibt, wie sich – zum Beispiel – der Ausschreibung einer Studienreise mit diesem Schwerpunkt durch das »Pädagogisch-Kulturelle Centrum Ehemalige Synagoge Freudental« für Herbst 1999 entnehmen läßt. – Ergänzend sei noch darauf hingewiesen, daß der von Alex Carmel nach eigenem Bekunden erst zwischen der ersten und zweiten Auflage seines Buchs so »richtig« entdeckte (S. XII), von ihm inzwischen mit einer eigenen Monographie bedachte Orientaler Gustav Bauernfeind (1848–1904) auch hierzulande erst seit Beginn der 90er Jahre so richtig (aber dafür auch sehr eindrücklich) greifbar geworden ist: in Bauernfeind-Archiv und -Museum in Sulz am Neckar und dem von dem engagierten Betreuer beider, Hugo Schmid, herausgegebenen Buch »Gustav Bauernfeind: Die Reise nach Damaskus 1888/89. Tagebuchaufzeichnungen des Orientalers« (Tübingen 1996).

Abraham Peter Kustermann

»Grauer Literatur« haftet ein scheinbar unausweichliches Schicksal an: ungelesen, unbekannt und wenig verbreitet, wird sie von der Geschichtsschreibung kaum rezipiert. In diesem historiographischen »Massengrab« verschwinden in der Regel zahllose Festschriften und lokalgeschichtliche Kleinstudien. Und dies, obwohl derlei Literatur mitunter beachtliches Format besitzt bzw. mit viel Mühe aus eher entlegenen Quellenbeständen gearbeitet ist. Dieses Schicksal teilt auch die hier anzuziehende Schrift, herausgegeben von der Stiftung Liebenau und bereits 1983 erschienen (*Hermann Link, Die Stiftung Liebenau und ihr Gründer Adolf Aich, [Liebenau] 1983*).

Die kirchliche Sorge für Kranke und Hilfsbedürftige hat eine lange Tradition. Nachdem sich die durch die Säkularisation stark in Mitleidenschaft gezogene katholische Kirche wieder etabliert hatte, entstanden auch im 19. Jahrhundert neue soziale Stiftungen, die oft beachtliche Ausmaße annahmen und zum Teil noch heute existieren: so im Württembergischen neben der »Pfleg- und Bewahranstalt für Unheilbare in Liebenau« die Nikolauspflge für verwahrloste Kinder in Gundelsheim, die Vinzentiuspflge für Waisen in Donzdorf, die Piuspflge in Baintd (später Oggelsbeuren), die St. Annapflge in Leutkirch, die Taubstummenanstalt in Gmünd, das Konradhaus in Schelklingen, die Pflgeanstalt in Heggbach und viele andere mehr. In der Regel gehen diese sozialen Anstalten auf die Initiative einzelner Pfarrer zurück, die sich in bewundernswerter Weise für »ihr Kind« engagierten, oft gegen mannigfache Widerstände, auch im Klerus selbst. Die Entwicklung verläuft weithin parallel: private Gründung, bischöfliche Billigung, sukzessive Überführung in die Aufsicht und Leitung der Diözese (»Verkirchlichung«).

Trotz ihrer Bedeutung sind die genannten Einrichtungen weithin ein Stiefkind der kirchlichen Historik. Die vorliegende Schrift bietet in einem 1. Teil einen informativen Überblick über die Geschichte der Stiftung Liebenau: 1866 Gründung des »St.-Johann-Vereins« in Tettang, Erwerb eines »Güchens« durch den dortigen Kaplan Adolf Aich und Aufnahme der Pflge von vier Kranken durch drei Barmherzige Schwestern. Der Versuch des Staates, 1867–1868 das von Aich gesammelte Vermögen in eine von Königin Olga zu gründende Anstalt im Unterland zu überführen, stößt auf den entschiedenen Widerspruch des Kaplans: »Lieber wollte ich in Ungnade fallen als die Freiheit und Unabhängigkeit im Handeln fallen zu lassen«. Ob damals schon kulturkämpferische Töne anklangen – wie später im Fall des Stuttgarter Marienhospitals – wird nicht thematisiert. Die Statuten von 1868 nennen als Zielgruppe der geplanten Pflgeanstalt Langzeitkranke; Zweck sei es, »Cretinen, Idioten, Blöd- und Schwachsinnigen, Epileptischen, sodann Krebsleidenden, mit böartigen Geschwüren, mit schwer heilbaren Hautkrankheiten Behafteten, deren Erscheinen Ekel und Schrecken erregt, die deswegen oft der Familie oder der Gemeinde zur großen Last sind, eine sichere Zufluchtstätte zu verschaffen«. 1899 ist erstmals von einer integrierten »Schule für die etwas bildungsfähigen Kinder« die Rede, nach der Jahrhundertwende können 500 Patienten aufgenommen werden, in den Dreißigerjahren sind es über tausend. Den nationalsozialistischen Deportationen fallen zwischen Juli 1940 und März 1941 510 Insassen zum Opfer, etwa 150 Bedrohte können

durch die Anstaltsleitung und das Personal gerettet werden. 1969 eröffnet die Stiftung eine Schule für Heilerziehungspfleger und Heilerziehungshelfer, zwei Jahre später gemeinsam mit den Klöstern Sießen und Reute, dem Caritasverband und der Diözese das Institut für sozialpädagogische Berufe in Ravensburg e.V.

In Teil 2 folgt eine umfangreiche biographische Skizze des Gründers Adolf Aich (1824–1909), der damit zu den wenigen Pfarrern der Diözese Rottenburg (-Stuttgart) gehört, über deren Leben und Wirken eine ausführlichere Beschreibung vorliegt. Die Quellenlage ist ausgesprochen gut: neben dem im DAR erhaltenen Personalfaszikel (die Personalakten wurden mit wenigen Ausnahmen im 20. Jahrhundert vernichtet), konnte der Autor auf zahlreiche Aufzeichnungen aus der Feder Aichs zurückgreifen. Aich muß – auch wenn Link diese Zusammenhänge nicht thematisiert – als typischer Vertreter jener kleinen, aber agilen Gruppe im württembergischen Klerus gelten, die von der Historik mit dem Epitheton »ultramontan« versehen wird. Schon die Erfahrungen seiner frühen Lebensjahre verbinden Aich mit anderen »Ultramontanen«: Wie die Brüder Mennel ist er schon in jungen Jahren Vollwaise, wie sie läßt er sich während seines Theologiestudiums in Tübingen vom dort herrschenden kämpferischen Ton für die »Freiheit der Kirche« faszinieren und im Rottenburger Priesterseminar durch den berühmt-berüchtigten Regens Mast vereinnahmen. Damals erhält Aich eine stark antistaatliche, oppositionelle Schlagseite. Als »derb und dünnköpfig« charakterisiert und mit eher »mittelmäßigen Talenten« versehen, dennoch fleißig, gewandt und mit »scharfer Zunge«, paßt er ins Bild jener kämpferisch sich gebenden »Partei«, der die eher besonnenen liberal und gouvernemental gesinnten Geistlichen gegenüberstehen. Aich soll in der Pfarrseelsorge Verwendung finden und zwar – wie der Zufall es will – in Salach, im Stammland der »Donzdorfer Fakultät«. Doch kaum dort, wird Aich zum Lehrer der Realschule Mariaberg (Rohrschach) berufen. Nach drei Jahren erkrankt er, verbringt zwei längere Kuraufenthalte in Graubünden und wird 1859 Kaplan in Tettngang. Seine internationale Sammeltätigkeit für die von ihm initiierte und aufgebaute Pflegeanstalt bringt ihn in Kontakt zu den Bischöfen von St. Gallen, Linz, St. Pölten und weiteren kirchlichen Persönlichkeiten. Er besucht den entlassenen Rottenburger Regens Mast in dessen Wechselburger Exil und macht dort die persönliche Bekanntschaft mit Domkapitular Moufang aus Mainz. Zuhause findet er Rückhalt bei den Priestern Peter Paul Haas, Joseph Anton Zimmerle und dem »guten Freund« Superior Mennel in Bonlanden. Aich hat wie diese einen starken Hang zur Förderung der damals in Württemberg verbotenen bzw. eingeschränkten Orden. Er kehrt im Haus des Ravensburger Arztes und Förderers der Jesuiten, Johannes Stiegele (Vater des späteren Regens Paul Stiegele im Priesterseminar), wo sich Mast, Zimmerle und andere extrem »Ultramontane« zusammenfinden, und hat Kontakte zu dem Schweizer Ordensgründer Pater Theodosius Florentini (1808–1856), der ebenso oft in Ravensburg zu Gast ist. Das Bild vom »Ultramontanen« komplettiert sich durch weitere Facetten: Aich greift mit einer eigenen Schrift in die Diskussion um die gemischten Ehen ein. Begleiter auf seinen Bettelreisen ist der demonstrativ auf der Brust getragene Rosenkranz. Für ein 1893 gefertigtes Portrait umgibt er sich mit einem monastischen Habit, wie er kaum besser zur Schau gestellt werden könnte (vgl. S. 17). Allen Versuchen von Kirchenrat, Bischof und Königin, seine Anstalt nicht *gegen* den Staat, sondern *mit* ihm zu gründen, erteilt Aich eine Abfuhr und scheut auch nicht davor zurück, die Königin persönlich zu brüskieren. Dennoch erhält er 1872 vom Königspaar einen finanziellen Beitrag für sein Projekt. Während Bischof Lipp dem Pfarrer alle Unterstützung zukommen läßt (auf Lipp geht eine andere soziale Einrichtung, die Josefspflege in Mulfingen zurück), entzieht Hefe dem »Sanguiniker«, nicht jedoch seinem Projekt, jede persönliche Gunst. Aich wird (durch Domkapitular Dannecker) als Leiter der Anstalt ausgeschaltet und muß sich auf die Pfarrei Wilhelmsdorf zurückziehen, wo er mehrfach Volksmissionen halten läßt und eine Lourdesgrotte baut. Daß zu Aichs goldenem Priesterjubiläum 1901 ausgerechnet der in die »modernistische Ecke« gestellte Tübinger Professor Anton Koch, der wenig Sinn für Volksfrömmigkeit besitzt, die Festpredigt hält, verwundert allerdings, kann jedoch vielleicht als Zeichen priesterlicher Verbundenheit jenseits aller kirchenpolitischer und theologischer Couleur gewertet werden. Eine Aussöhnung mit dem Staat bahnt sich in Aichs letzten Lebensjahren an: zum Jubiläum wird er – vielleicht auf Fürsprache seines Neffen, des Regierungsrats Franz Aich – vom König zum Ritter I. Klasse des Friedrichsordens ernannt.

Mit einem kürzeren Beitrag zur Geschichte von Schloß und Kapelle Liebenau schließt das lesenswerte Bändchen.

Dominik Burkard

Die Reutlinger Gartenstraße, von Max Eifert noch 1878 als die »schönste Straße der Stadt« gepriesen, ist Themenschwerpunkt des Jahresbands 1997 (NF 36) der *Reutlinger Geschichtsblätter*. Als erste außerhalb des beengenden Mauerrings planmäßig und in großzügig offener Bauweise angelegte Straße wurde sie zur bevorzugten Wohnlage des gehobenen Bürgertums. *Thomas Braun* analysiert aus architekturgeschichtlicher Sicht die größtenteils zwischen 1830 und 1850 entstandenen, klassisch proportionierten Bauten, die »Wohlhabenheit und bürgerliche Zufriedenheit« (S. 9) ausstrahlten. *Heidi Stelzer* zeichnet im umfangreichsten Beitrag lebendige Bilder der Häuser und ihrer Bewohner, unter ihnen Kaufleute, Fabrikanten, Bankiers, Ärzte, Wissenschaftler, Architekten, höhere Beamte, Verleger und wohlhabende Handwerksmeister. Als vornehme Adresse wurde die Gartenstraße seit 1859 bis zur Fertigstellung von Pfarrhaus und Kirche St. Wolfgang 1910 auch zum Domizil der katholischen Geistlichkeit. Persönliche Erinnerungen eines Zeitzeugen (*Helmuth Goerlich*) und ein Beitrag über die Lokalbahn nach Eningen, die bis zum Bau der elektrischen Straßenbahn durch die Gartenstraße fuhr (*Bernhard Madel*), ergänzen das Bild der Wohnstraße, deren Ensemblewirkung heute durch bauliche Veränderungen, Fällung der Allee-Bäume und vor allem durch den Straßenverkehr empfindlich gestört ist.

An die Belagerung Reutlingens im Jahre 1247 durch antistaufische Parteigänger erinnert Stadtarchivar *Heinz Alfred Gemeinhardt*. Daß sich die Stadt in dieser Existenzbedrohung behaupten konnte, war für ihre anschließende verfassungsrechtliche und wirtschaftliche Entfaltung von entscheidender Bedeutung. Die Belagerung war Anlaß für das Gelübde zur Errichtung der Marienkirche, in deren Bau sich Frömmigkeit, Selbstbewußtsein und Wirtschaftskraft der Bürger widerspiegeln. Gemeinhardt stellt die frühen historiographischen Werke und Chroniken zusammen, aus denen sich das Wissen über die Belagerung speist. Mit einer von ihnen, der bis 1691 geführten Chronik von Lorenz Hofstetter, befaßt sich der Beitrag von *Michael Klein*. Hofstetter, der als Lehrer in Reutlingen tätig war, hatte seinen in die Historie ausgreifenden Text zumindest teilweise mit Quellenangaben und Belegstellen versehen. Dadurch wurde es Klein möglich, den Wissenshorizont des publizistisch aktiven und historisch interessierten Reutlinger »Modisten« auszuloten und die Grundlagen für sein Werk, das nicht auf systematischen Quellenstudien beruhte, zu erfassen. Hofstetters Chronik erscheint auch im interessanten Beitrag von *Thomas Fritz* über das Ende der Hexenprozesse in der Reichsstadt als zeitgenössische Quelle. Am Beispiel der letzten Hexenverfolgungswelle in den 1660er Jahren beleuchtet Fritz die allmählich sich durchsetzende Delegitimierung der Hexenprozesse durch das Gedankengut der Aufklärung. An die Stelle der Hexenprozesse traten Verfahren wegen Zaubereiverbrechen, bei denen die Justiz das Wirken von Hexen nicht mehr als real unterstellte.

Mit dem Schicksal schwäbischer Auswanderer am Schwarzen Meer und im Kaukasus befaßt sich der Aufsatz von *Ulrich Mohl*. Weitere Beiträge sind der publikumswirksam inszenierten Taufe eines Juden, der sich 1763 in Reutlingen zum evangelischen Glauben bekannte und eine Spitalpfründe erwarb (*Gerhard Kost*) und der 1907 vollzogenen Eingemeindung Betzingens (Festvortrag von *Heinz Alfred Gemeinhardt*) gewidmet. Rezensionen über Publikationen mit lokalem Bezug schließen den wiederum erfreulich sorgfältig gestalteten und reich bebilderten Band ab.

Herbert Aderbauer

»In der katholischen Garnisonskirche in Ulm besitzt unsere Diözese [...] ein einzigartiges Gotteshaus. In neuester Zeit tritt dessen Schönheit noch mehr hervor bei einem Vergleich mit der neuerbauten, nur wenig entfernten evangelischen Garnisonskirche«, urteilte der damalige Vorstand des Diözesankunstvereins, Arthur Schöninger, im Archiv für christliche Kunst (28. Jg., 1910, S. 113). Mit dem von ihm indirekt gescholtenen Pendant, der eben 1910 fertiggestellten evangelischen Garnisonskirche Theodor Fischers, befaßt sich der auf eine Magisterarbeit an der Universität München zurückgehende Beitrag von *Evelyn Sauter* im Band 50 der Zeitschrift *Ulm und Oberschwaben* (1996). Die von Schöninger zum Ausdruck gebrachte »Konkurrenz« zum katholischen Pendant, das 1904 geweiht werden konnte, klingt bereits in der Ausschreibung zum Bau an: Man wünschte eine klare Abgrenzung zur Gotik des Münsters und der katholischen Garnisonskirche. »Leidet doch die Silhouette der Stadt« – so Fischer in der Erläuterung seines Entwurfs – »jetzt schon unter der allzugroßen Ähnlichkeit der katholischen Garnisonskirche mit dem Münster. So ist also für

einen starken Kontrast gegenüber diesen beiden Bekennern des Vertikalismus zu sorgen: eine gedrängene Masse wird notwendig; deshalb Verzicht auf die Einheit des Turmes!« (S. 196)

Als Mittler zwischen Tradition und Moderne griff Theodor Fischer noch auf Elemente des historisierenden Formenkanons zurück: Die wuchtige Doppelturmfront gemahnt an karolingische Westwerke, der gerundete Vorhallenbau spielt mit romanischen Rundbögen und Zwerggalerien. Gleichzeitig ist sein Werk jedoch geprägt von der konsequenten Verwendung von Eisenbeton in Konstruktion und Gestaltung. In der Ulmer Gamisonskirche wird erstmals an einer deutschen Kirche der Beton-Skelettbau sichtbar gemacht und im Sinne der Materialgerechtigkeit konsequent in die Ästhetik des Baus übertragen. Fischer verleiht damit dem bislang dem Industrie- und Fabrikbau vorbehaltenen Eisenbeton gewissermaßen die »höheren Weihen« und ebnet ihm den Weg zur Verwendung im Sakralbau.

Der umfangreichste Beitrag des Bandes befaßt sich mit der Geschichte des Ulmer Salzhandels. Die detaillierte Darstellung, vom Autor *Raimund Waibel* selbst als »kommentierte Materialsammlung« (S. 8) bezeichnet, macht deutlich, wie stark der Salzhandel in der Reichsstadt und ihrem Territorium städtischen Eingriffen und Lenkungsversuchen ausgesetzt war. Der Rat baute die Kontrolle des Handels im frühen 17. Jahrhundert bis zum städtischen Monopol aus, das er dann ab der Jahrhundertmitte an privilegierte Salzhändler verpachtete. Im 18. Jahrhundert übernahm er schließlich den für die Lebensmittelversorgung so zentralen Salzhandel in eigene Regie. Gleichwohl stuft Waibel den Gewinn für die städtischen Finanzen als marginal ein.

Für Leser des Rottenburger Jahrbuchs ist auch der Beitrag von *Frank Raberg* über den Zentrums- und späteren CDU-Politiker Franz Wiedemeier von besonderem Interesse. Der überzeugte Katholik engagierte sich in der Zeit der Weimarer Republik als christlicher Gewerkschaftler und Gauvorstand des katholischen Arbeitervereins. Rabergs Darstellung konzentriert sich jedoch auf Wiedemeiers parlamentarisches Wirken in der Nachkriegszeit. Seine größte politische Bedeutung erlangte Wiedemeier als Fraktionsvorsitzender der CDU und Gegenspieler Reinhold Maiers im Landtag von Württemberg-Baden. Seine Rednerauftritte brachten ihm ironische Charakterisierungen von seinen politischen Gegnern als »Wotan« (Alex Möller) und »allein stimmlich« als großer »Donnerer im Parlament« (Reinhold Maier) ein.

Kurze Aufsätze befassen sich mit der Darstellung des Fremden in den beiden Berichten des Ulmer Dominikaners Felix Fabri und des Mainzer Domdekan Bernhard von Breydenbach über die Jerusalemwallfahrt 1483 (*Heike Edeltraud Schwab*), mit der Kartographie und der kartographischen Druckkunst in Ulm (*Wolfgang Pfeifer*), mit dem Hexenprozeß gegen die aus Bermaringen stammende Maria Braitingen von 1619 (*Oliver Auge*) und mit dem Mord am Ulmer Patriziersohn Eitel Eberhard Besserer von 1554 (*Horst Boxler*). Aus seiner persönlichen Erinnerung schildert schließlich *Walter Barnikel* als Zeitzeuge die letzten Kriegstage und den Einmarsch der US-Truppen in Ulm.

Eine Reihe interessanter Aufsätze bietet auch der vorhergehende *Band 49 (1994)*. Zwei von ihnen sind dem staufischen Ulm gewidmet. *Andrea Bräunings* Bericht über die Grabung am Münsterplatz enthält die Überraschung, daß gerade die topographisch gefährdetere Nordseite der Stadt im 13. Jahrhundert nicht mit einer Steinmauer, sondern nur mit Holzkonstruktionen, Wall und Graben geschützt war. Nicht nur in politisch-verfassungsrechtlicher Hinsicht, sondern auch im äußeren Erscheinungsbild erweist sich Stadtentwicklung damit als langwieriger Prozeß. *Fritz Scheithauer* macht sich auf die Suche nach dem im Vogtvertrag 1255 belegten, aber bislang nicht endgültig lokalisierten staufischen Landgerichtsplatz »Ruhimbühl«, also »rauer Bühl«. Der Autor plädiert für eine Identifizierung mit dem gleichnamigen Flurstück bei Steinheim, das am Landgraben, der Ulmer Stadtrechtsgrenze, liegt.

Mit dem Werk der beiden Syrlin setzen sich die Arbeiten von *Gerhard Weilandt* und *Barbara Rommé* auseinander. Weilandts Untersuchung konzentriert sich auf den im Bildersturm zerstörten, aber archivalisch gut dokumentierten Hochaltar des Ulmer Münsters, dessen Schrein von Syrlin d.Ä. gefertigt wurde, während die Skulpturen bei Michel Erhart in Auftrag gegeben worden waren. Mit einer bislang von der Forschung nicht beachteten Stiftung von 1504 kann Weilandt belegen, daß der 1479/80 weitgehend fertiggestellte Altar bis dahin nicht farbig gefaßt war. Der Verfasser diskutiert einen bewußten, in Abstimmung zum Chorgestühl erfolgten Verzicht auf die sonst in dieser Zeit noch übliche Farbfassung. Ob diese vorsichtig formulierte These Bestand haben wird oder ob doch aus anderen Gründen eine polychrome Fassung zurückgestellt worden

war, sei dahingestellt. Es wäre der früheste Beleg für einen aus bewußtem künstlerischen Ausdruck ungefaßt belassenen Schnitzaltar, mehr als ein Jahrzehnt vor Riemenschneiders Münnerstädter Altar und einige Jahre vor dem Altar in der Martinskirche von Lorch.

Barbara Rommé analysiert das Werk Sürllins (Syrllins) d.J. Als erfolgreicher Verleger und Leiter einer großen Schreinerwerkstatt profitierte Sürlin von seinen entwerferischen und organisatorischen Fähigkeiten. Aufgrund von Messungen und des Nachweises häufig verwendeter stilistischer Grundformen spricht Rommé von einer »seriellen Produktionsmethode«, mit Hilfe derer Sürlin in der Lage gewesen sei, flexibel auf die unterschiedlichen finanziellen Möglichkeiten der Auftraggeber einzugehen (S. 110).

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Wirtschafts- und Sozialgeschichte der frühen Neuzeit. *Heinrich Steinmeyer* faßt die Geschichte des Ulmer Nikolausmarkts zusammen, dem als Krämer- und Textilienmarkt regionale Bedeutung zukam. *Annemarie Kinzelbach* gelingt eine hervorragend in den Forschungsstand eingebettete Darstellung wesentlicher Aspekte der Sozial- und Alltagsgeschichte der Ulmer »Wundärzte«. Deutlich zeigt die Autorin das steigende Sozialprestige der Wundärzte oder Chirurgen auf, die sich im 17. Jahrhundert von der Zunft der Bader lösen, auf Bildung und Lateinkenntnisse Wert legen und sich durchaus auch aus Akademikerfamilien rekrutieren. Das Klischee vom armen verachteten Bader oder Barbier kann für den selbstbewußten Handwerkschirurgen nicht aufrecht erhalten werden. Buchbesprechungen und Literaturanzeigen runden den Band ab.

Herbert Aderbauer

Abkürzungen

Zeitschriften, Lexika, Reihen, Quellenwerke

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AAWG.PH	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historische Klasse
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AHP	Archivum historiae pontificiae
AKG	Archiv für Kulturgeschichte
AMKG	Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
AWA	Archiv zur Weimarer Ausgabe
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BGAM	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums
BDLG	Blätter für deutsche Landesgeschichte
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BWKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
CCCM	Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DH	H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch, übers. und hg. v. P. HÜNERMANN, Freiburg i.Br. ³⁷ 1991.
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
FDA	Freiburger Diözesanarchiv
GdK	Gottesdienst in der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GS	Germania Sacra
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HS	Helvetia Sacra
HZ	Historische Zeitschrift
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JFLF	Jahrbuch für fränkische Landesforschung
KLK	Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MANSI	J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
	AA Autores antiquissimi
	DD Diplomata
	SRM Scriptores rerum Merovingicarum
	SS Scriptores
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MPL	J. P. MIGNÉ, Patrologiae cursus completus. Series latina
NDB	Neue Deutsche Biographie
QSG	Quellen zur Schweizerischen Geschichte
QuStDO	Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum

RE	Realenzyklopädie für protestantische Kirche und Theologie
REA	Revue des Études Anciennes
REC	Regesta Episcoporum Constantiensium
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHEF	Revue d'histoire de l'église de France
RJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RQ	Römische Quartalschrift
SC	Sources chrétiennes
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
StdZ	Stimmen der Zeit
StL	Staatslexikon
ThQ	Theologische Quartalschrift
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TübBl	Tübinger Blätter
UuO	Ulm und Oberschwaben
Verfasserlexikon	Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. RUH u.a.
VGfG	Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte
VKBW.A	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe A: Quellen
VKBW.B	Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B: Forschungen
VKZG.A	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen
VKZG.B	Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen
VuF	Vorträge und Forschungen
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (»Weimarer Ausgabe«)
WdF	Wege der Forschung
WF	Württembergisch-Franken
WR	Württembergische Regesten 1301-1500
WUB	Württembergisches Urkundenbuch
WVJH	Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZGO	Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZSKG	Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte
	K Kanonistische Abteilung
	R Romanistische Abteilung
ZWF	Zeitschrift des Historischen Vereins für das württembergische Franken
ZWLG	Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte

Biographische Nachschlagewerke, Sammelwerke

GATZ, Bischöfe 1983

Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, 1785/1803 bis 1945, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ, Berlin 1983.

GATZ, Bischöfe 1990

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1648 bis 1803, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Stephan M. JANKER, Berlin 1990.

GATZ, Bischöfe 1996

Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches, 1448 bis 1648, ein biographisches Lexikon, hg. v. Erwin GATZ. Unter Mitwirkung von Clemens BROTKORB, Berlin 1996.

HAGEN, Geschichte

August HAGEN, Geschichte der Diözese Rottenburg. 3 Bde., Stuttgart 1956 bis 1960.

HAGEN, Gestalten

August HAGEN, Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus. 4 Bde., Stuttgart 1948 bis 1963

Katholische Theologen

Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hg. von Heinrich FRIES und Georg SCHWAIGER. 3 Bde., München 1975.

NEHER¹

Stefan Jakob NEHER, Statistischer Personal-Katalog des Bisthums Rottenburg. Festschrift zum 50-jährigen Bestehen dieses Bisthums, Schwäbisch Gmünd 1878.

NEHER²

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Rottenburg a.N. ²1885.

NEHER³

Stefan Jakob NEHER, Personalkatalog der seit 1813 ordinierten und in der Seelsorge verwendeten Geistlichen des Bisthums Rottenburg, Schwäbisch Gmünd ³1894.

NEHER⁴

Alfons NEHER, Personalkatalog der seit 1845 ordinierten und zur Zeit in der Seelsorge verwendeten geistlichen Kurse des Bisthums Rottenburg nebst einer Sozialstatistik der Landesgeistlichkeit, Stuttgart ¹1909.

Personalkatalog

Allgemeiner Personalkatalog, der seit 1880 (1845) ordinierten geistlichen Kurse des Bistums Rottenburg, hg. vom Bischöflichen Ordinariat, Rottenburg 1938.

Tübinger Theologen

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen, hg. v. Rudolf REINHARDT (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Bd. 16), Tübingen 1977.

Verzeichnis 1984

Helmut WALDMANN, Verzeichnis der Geistlichen der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1874 bis 1983, Rottenburg 1984.

Verzeichnis 1993

Verzeichnis der Priester und Diakone der Diözese Rottenburg-Stuttgart von 1922 bis 1993, Rottenburg 1993.

Archive, Bibliotheken, Sammlungen

AES	Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari
ANM	Archivio della Nunziatura di Monaco
ASV	Archivio Segreto Vaticano
DAR	Diözesanarchiv Rottenburg
EAF	Erzbischöfliches Archiv Freiburg
GLAK	Generallandesarchiv Karlsruhe
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien
HStA	Hauptstaatsarchiv
HStAS	Hauptstaatsarchiv Stuttgart
LB	Landesbibliothek
PfA	Pfarrarchiv
StA	Staatsarchiv
StAL	Staatsarchiv Ludwigsburg
StASig	Staatsarchiv Sigmaringen
StB	Staatsbibliothek

StadtA	Stadtarchiv
UAF	Universitätsarchiv Freiburg
UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
UAT	Universitätsarchiv Tübingen
UB	Universitätsbibliothek

Mitarbeiter am Aufsatzteil

- Professor Dr. ARNOLD ANGENENDT, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Johannisstraße 8–10, 48143 Münster
- Dr. CLAUDIUS ARNOLD, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
- Dr. DOMINIK BURKARD, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
- Professor Dr. GÜNTER CHRIST, Bodelschwingstraße 15, 50859 Köln
- Professor Dr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
- Professor Dr. ETIENNE FRANÇOIS, Centre Marc Bloch, Schiffbauerdamm 19, 10117 Berlin
- Professor Dr. ANDREAS HEINZ, Theologische Fakultät Trier, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Jesuitenstraße 13, 54290 Trier
- Professor Dr. ULRICH KÖPF, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- Prälat PAUL KOPF, Katholisches Büro. Kommissariat der Bischöfe in Baden-Württemberg. Stafflenbergstraße 14, 70184 Stuttgart
- Professor Dr. JOCHEN MARTIN, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Seminar für Alte Geschichte, Lehrstuhl für Alte Geschichte und Historische Anthropologie, Werthmannplatz, 79085 Freiburg im Breisgau
- CHRISTOPH MÜLLER M.A., Ludwigstraße 22, 79104 Freiburg im Breisgau
- Gymnasialprofessor i.R. KARL MÜTZ, Steinbeißstraße 60, 72074 Tübingen
- Dr. GISELA MUSCHIOLE, Gut Insel 13, 48151 Münster
- Professor Dr. FRIEDRICH PRINZ, Universität München, Institut für Bayerische Geschichte, Schellingstraße 5/II, 80799 München
- Professor Dr. RUDOLF REINHARDT, Leimenweg 1, 70378 Stuttgart
- Professor Dr. KLAUS SCHREINER, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld
- Privatdozent Dr. DIETER WEISS, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Bayerische und Fränkische Landesgeschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen

Mitarbeiter am Rezensionsteil

- Dr. HERBERT ADERBAUER, Diözesanarchiv Rottenburg, Postfach 9, 72101 Rottenburg am Neckar
- Dr. CLAUDIUS ARNOLD, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
- Professor Dr. J. FRIEDRICH BATTENBERG, Staatsarchiv, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
- Dr. SONJA MARIA BAUER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Historisches Seminar, Institut für geschichtliche Landeskunde, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. THOMAS P. BECKER, Petersbergstraße 71, 53177 Bonn
- Dr. HANS-OTTO BINDER, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Historisches Seminar, Abt. für neuere Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. DOMINIK BURKARD, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main

- Professor Dr. GÜNTER CHRIST, Bodelschwingstraße 15, 50859 Köln
- Dr. SIEGFRIED DÄSCHLER-SEILER, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg, Fakultät für Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften, Reuteallee 46, 71634 Ludwigsburg
- Dr. CARLA DAUVEN-VAN KNIPPENBERG, Universiteit van Amsterdam, Faculteit der Geesteswetenschappen, Duitse Letterkunde, Spuistraat 210, NL-1012 Amsterdam
- Dr. GISELA DROSSBACH, Effnerstraße 89, 81925 München
- Dr. PETER ENGELS, Stadtarchiv Darmstadt, Karolinenplatz 3, 64289 Darmstadt
- Professor DDr. HELMUT FELD, Heuweg 13, 72116 Mössingen
- Dr. MICHAEL F. FELDKAMP, Kapellenweg 1, 53179 Bonn
- MAGDA FISCHER, Berner Straße 22, 79108 Freiburg im Breisgau
- Professor Dr. KARL SUSO FRANK, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Institut für Biblische und Historische Theologie, Abt. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie, Werthmannplatz, 79098 Freiburg im Breisgau
- Professor Dr. ERICH GARHAMMER, Theologische Fakultät Paderborn, Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik, Kamp 6, 33098 Paderborn
- Professor Dr. MANFRED GERWING, Habichtweg 60, 48683 Ahaus
- Dr. KNUT GÖRICH, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Historisches Seminar, Abt. für mittelalterliche Geschichte, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Dr. KLAUS GRAF, Friedrichstraße 26, 56333 Winnigen
- Dr. NORBERT HAAG, St. Claude-Straße 99, 72108 Rottenburg am Neckar
- Professor Dr. BARBARA HALLENSLEBEN, Universität Freiburg/Schweiz, Lehrstuhl für Dogmatik, Miséricorde, CH-1700 Freiburg
- Professor Dr. NOTKER HAMMERSTEIN, Senckenberganlage 31, 60054 Frankfurt am Main
- Professor Dr. JOHANNES HELMRATH, Humboldt-Universität Berlin, Institut für Geschichtswissenschaft, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Unter den Linden 6, 10099 Berlin
- Dr. LEONHARD HELTEN, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
- Professor Dr. KLAUS HERBERS, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen, Institut für Geschichte, Lehrstuhl für mittelalterliche Geschichte, Kochstraße 4, 91054 Erlangen
- Dr. SABINE HOLTZ, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Historisches Seminar, Institut für geschichtliche Landeskunde, Wilhelmstraße 36, 72074 Tübingen
- Professor Dr. GEORG JENAL, Universität Köln, Historisches Seminar, Albertus-Magnus-Platz, 50923 Köln
- Dr. GERHARD KITTELBERGER, Landesarchivdirektion Baden-Württemberg, Abt. Landesforschung und Landesbeschreibung, Außenstelle Tübingen, Fürststraße 3, 72074 Tübingen
- Professor Dr. ULRICH KÖPF, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologisches Seminar, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen
- SIEGLIND KOLBE, Birkenweg 2, 75323 Wildbad
- Prälat PAUL KOPF, Katholisches Büro. Kommissariat der Bischöfe in Baden-Württemberg, Stafflenbergstraße 14, 70184 Stuttgart
- Dr. ROBERT KRETZSCHMAR, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
- Dr. ABRAHAM PETER KUSTERMAN, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkö-nig 61, 70184 Stuttgart
- Dr. PETER THADDÄUS LANG, Stadtarchiv, Postfach 5, 72422 Albstadt
- Dr. MICHAEL MATSCHA, Bistumsarchiv, Postfach 296, 99006 Erfurt
- Professor Dr. HELMUT MAURER, Stadtarchiv Konstanz, Benediktinerplatz 5, 78467 Konstanz
- Dipl. theol. ANDREAS OCHS, Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Hausener Weg 120, 60489 Frankfurt am Main
- Professor Dr. HERMANN REIFENBERG, In der Plies 6, 55120 Mainz
- Professor Dr. JOSEF RIEF, Friedrich-Ludwig-Jahn-Straße 8, 73479 Ellwangen
- Dr. PETER RÜCKERT, Hauptstaatsarchiv Stuttgart, Konrad-Adenauer-Straße 4, 70173 Stuttgart
- Pater Dr. MARTIN RUF OSB, Stift Schäftlarn, 82067 Ebhausen
- Dr. THOMAS SAUER, Closewitzerstr. 9, 07743 Jena
- Pfarrer Dr. UWE SCHARFENECKER, Pfarrgasse 6, 74172 Neckarsulm

Professor Dr. WOLFGANG SCHENKLUNH, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für Kunstgeschichte, 06099 Halle (Saale)
 Professor Dr. ALOIS SCHMID, Universität München, Institut für Bayerische Geschichte, Lehrstuhl für Bayerische und Vergleichende Landesgeschichte, Schellingstraße 5/II, 80799 München
 Privatdozent Dr. JOACHIM SCHMIEDL, Berg Sion 1, 56179 Vallendar
 Dr. ALFRED SCHRÖCKER, Albrecht-Dürer-Straße 19, 31515 Wunstorf
 Professor Dr. PETER SEGL, Universität Bayreuth, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften, 95440 Bayreuth
 Privatdozentin Dr. GABRIELA SIGNORI, Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft und Philosophie, Postfach 100131, 33501 Bielefeld
 Dr. DIETER SPECK, Universität Freiburg, Universitätsarchiv, 79085 Freiburg
 Professor Dr. DIETER STIEVERMANN, Auf den Beeten 10, 72119 Ammerbuch
 Professor Dr. HUBERT WOLF, Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Katholische Theologie, Postfach 111932, 60489 Frankfurt am Main
 Professor Dr. BERNHARD ZIMMERMANN, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Seminar für Klassische Philologie, Werthmannplatz, 79085 Freiburg im Breisgau
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN, Veilchenstraße 19, 71083 Herrenberg
 Privatdozent Dr. DETLEV ZIMPEL, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Historisches Seminar, Werthmannplatz 3, 79085 Freiburg im Breisgau

Diesen Band hat redigiert

Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN

Bei der Redaktion und Drucklegung des Bandes haben mitgearbeitet

Dr. THOMAS FRICKE
 Dr. GERALD MAIER

INGEBORG MOSER
 EVA ROLL M.A.

URSULA SCHERR
 REGINA ZIMMERMANN

Anschriften

Geschäftsführung
 Ingeborg Moser

Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar
 Telefon 07472/282767, Telefax 07472/282758

Schriftleitung

Aufsätze, Miszellen, Quellen
 Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar
 Besprechungsteil
 Dr. Wolfgang Zimmermann
 Veilchenstraße 19, 71083 Herrenberg

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann
 Schulergasse 1, 72108 Rottenburg am Neckar

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
 Postfach 9, 72101 Rottenburg

Bibliothekar

Eugen Fessler
 Wilhelmsstift Tübingen

Kassenprüfer

Max Maier, Meinrad Sauter
 beide in Rottenburg

Chronik des Jahres 1998

1. Der 70. Geburtstag von Professor Dr. Rudolf Reinhardt am 20. Januar 1998 war der Anlaß für eine festliche Abendveranstaltung, zu der Akademie und Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart auf den 23. Januar in das Tagungshaus Hohenheim einluden (vgl. den ausführlichen Bericht in: RJKG 17, 1998, 431f.).
2. Die Mitgliederversammlung fand am 24. April in Rottenburg statt. Der Nachmittag wurde mit einer Führung durch das Diözesanmuseum eröffnet. Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. stellte dabei nicht nur die Schätze seines Hauses vor, sondern erläuterte auch die Grundkonzeption des neu eröffneten Museums. Beim anschließenden Zusammensein im Gemeindesaal der Dompfarrei standen die üblichen Regularien auf der Tagesordnung. Für Einzelheiten wird auf das Protokoll verwiesen.
3. In Zusammenarbeit mit dem Referat »Staatliche Schlösser und Gärten« des Finanzministeriums Baden-Württemberg erarbeiteten Akademie und Geschichtsverein eine Vortragsreihe unter dem Titel »Die Geburt Europas aus dem Geist des Mönchtums«, die als Begleitveranstaltung zur Ausstellung »ora et labora. Die Zisterzienser in Bebenhausen« konzipiert war. Für die drei sehr gut besuchten Abendvorträge im Sommerrefektorium in Bebenhausen konnten renommierte Wissenschaftler gewonnen werden: Professor Dr. Friedrich Prinz (München), Mönchtum an der Wiege Europas (27. August); Professor Dr. Arnold Angenendt (Münster), Die Zisterzienser an der Wende des Mittelalters. Der letzte landbesitzende Orden und die erste mystische Bewegung (3. September); Professor Dr. Otto Langer (Bielefeld), »Die Liebe ist höchstes Glück«. Liebe und Freundschaft in der zisterziensischen Theologie des 12. Jahrhunderts (10. September). Die Führungen durch die Ausstellung (Professor Dr. Barbara Scholkmann, Dr. Maria Magdalena Rückert, Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A.), zu denen der Geschichtsverein nicht nur die Mitglieder, sondern auch die Pfarreien der Region eingeladen hatte, stießen auf große Resonanz.
4. Die Weingartner Studententagung »Die Revolution von 1848 – Geburtsstunde des deutschen Katholizismus?« (16.–20. September) wurde von Professor Dr. Hubert Wolf (Geschichtsverein) und Dieter R. Bauer (Akademie) vorbereitet. Bei der Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Revolution war von Anfang an klar, daß eine stark verallgemeinernde Perspektive die deutschen Verhältnisse kaum befriedigend erklären könnte. Daher bildeten verschiedene Vorträge mit regionaler Betrachtungsweise einen Schwerpunkt der Tagungsarbeit, so etwa die Referate zu den Verhältnissen in Wien, Bayern, Preußen, Baden und Württemberg. Weitere thematische Aspekte waren die Stellung von Papst Pius IX. und dem deutschen Episkopat zur Revolution sowie die Rolle der katholischen Presse und der katholischen Abgeordneten in der Paulskirche. Auch den evangelischen Kirchen war ein eigener Beitrag gewidmet. Zu den Abendveranstaltungen wurde auch das Publikum in der Region eingeladen. Die Vorträge werden zum Großteil im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 19, 2000, publiziert.
5. 1548 – 1648 – 1998. Zwei denkwürdige Jubiläen wurden in diesem Jahr in Biberach an der Riß gefeiert: 450 Jahre Bikonfessionalität und 350 Jahre Simultaneum. Auf Einladung der Kirchengemeinde St. Martinus und St. Maria fand deshalb die Jahresversammlung am 3. Oktober in der ehemaligen oberschwäbischen Reichsstadt statt. Der Chorraum der Stadtpfarrkirche bot den beeindruckenden Rahmen für die Festveranstaltung. Aus verschiedenen Perspektiven wiesen Stadtpfarrer Wolfgang Martin, der evangelische Pfarrer Ulrich Heinzelmann und der Erste Bürgermeister Martin Loth auf die Bedeutung des Jubiläums für das Selbstbewußtsein der Stadtgemeinde und das Zusammenleben der Konfessionen, die alltäglich gelebte Ökumene in einer gemeinsam genutzten Pfarrkirche, hin. Der vielbeachtete Festvortrag von Professor Dr. Etienne François (Paris/Berlin) »Krieg und Frieden als Orte der Erinnerung« kann durch das freundliche Entgegenkommen des Autors bereits in diesem Jahrbuch abgedruckt werden (S. 129–140). Am Nachmittag erläuterte Dr. Kurt Diemer, der Leiter des Kultur- und Archivamtes des Landkreises Biberach, die besondere Bedeutung der Stadtpfarrkirche, die als letztes Gotteshaus in Württemberg von beiden Konfessionen »simultan« genutzt wird. Der Rundgang durch die Stadt fand in sintflutartigen Regenfällen ein abruptes Ende. Der Tag, der durch Stadt-

pfarrer Martin und die Biberacher Pfarrgemeinde in großer Gastfreundschaft sorgfältig vorbereitet und gestaltet war, klang bei Kaffee und Kuchen im Gemeindesaal aus.

6. Im Herbst legte Professor Dr. Reinhardt aus gesundheitlichen Gründen sein Amt als Vorsitzender des Geschichtsvereins nieder. Der Vorstand wählte daraufhin am 11. Dezember Dr. Wolfgang Zimmermann, den bisherigen Ersten stellvertretenden Vorsitzenden, zum Nachfolger von Professor Reinhardt.

Dem Vorstand gehören an

Archivrat Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
 Monsignore Dr. Gebhard Fürst (Stuttgart), Direktor der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stellvertretender Vorsitzender
 Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Diözesanjustitiar/Kanzler, Schatzmeister
 Dekan Dr. Karl Brechenmacher (Isny)
 Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg)
 Studienrätin Dr. Andrea Polonyi (Magdeburg)
 Professor Dr. Rudolf Reinhardt (Stuttgart)
 Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
 Professor Dr. Hubert Wolf (Frankfurt am Main)

Bibliothek

Tauschverkehr

Hier wird auf das Verzeichnis in Band 15, 1996, S. 392 verwiesen.

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Gesellschaft Oberschwaben
 Dr. BRIGITTE DEGLER-SPENGLER
 Pfarrer MICHAEL KLOPP
 Herr MICHAEL LINGK
 Professor Dr. RUDOLF REINHARDT
 Dr. WALDEMAR TEUFEL
 Dr. WOLFGANG ZIMMERMANN

Unsere Toten

Nach Redaktionsschuß im Jahr 1997

Dr. HEINZ-JOACHIM SCHULZE, Stade im November

Im Jahr 1998

Herr RABAN MENKE, Kiel	im Januar
Pfarrer GEORG KOLB, Böblingen	im Mai
Dr. PAUL WARMBRUNN, Stuttgart	im Juni
Dekan MARTIN STEIM, Oberndorf	im August
Herr JOSEF EGENRIEDER, Schwäbisch Gmünd	im Oktober
Herr FRANZ BUMÜLLER, Kirchheim unter Teck	im November

Orts- und Personenregister

erstellt von EVA ROLL, Herrenberg

Lebensdaten sind in Klammern, Regierungsdaten ohne Klammern angegeben. Personen, deren Lebensdaten nicht festzustellen waren, wurden – soweit möglich – mit Belegdaten (bel.) versehen.

Deutsche Gemeinden und kleinere Orte wurden den Land- bzw. Stadtkreisen zugeordnet, kleinere ausländische Orte dem Kanton, Département oder Land. Das Stichwort »Martin von Tours« wurde wegen der Belegdichte nicht ins Register aufgenommen.

- Aachen 95; 98
–, Münster 104
–, Pfalzkapelle 100
Achberg, Schloß (Lkr. Ravensburg) 200
Aalen (Ostalbkreis) 200
Adalbert (um 956–997), seit 983–997 Bischof von Prag 223
Adeheid von Burgund (um 931–999), Gemahlin von Otto I. 96; 222
Ademar von Chabannes (um 988–1034) 215f.; 218f.; 223
Adrian, Märtyrer 105
Adso (nach 920–992), Abt von Montier-en-Der 216f.
Afrika 28
Agaune, St. Maurice, Abtei 95
Ägypten 115
Aix, Diözese
–, Bischöfe s. Lazarus
Akkon 113
Alarich II. († 507), 484–507 König der Westgoten 92; 94
Alexandria (Ägypten), Diözese 36; 168
–, Bischöfe s. Athanasius
Algier 205
Al-Hakim, Kalif 10. Jhdt. 216
Alkuin (um 732–804) 99
Altmann, Karl (1880–1966) 207
Altoberndorf (Lkr. Rottweil) 207
Altötting 135
Altshausen (Lkr. Ravensburg) 117; 122; 124; 199f.
Ambrosius (339–397), 374–397 Bischof von Mailand 32; 37; 41; 54; 56–58; 62; 64; 66–68; 71–74; 144f.; 151f.; 156f.; 161; 164
Amiens (Dép. Somme) 66; 85; 159
Ammianus Marcellinus (um 330–395) 67
Amsterdam, Rathaus 137
Anastasioupolis, Diözese
–, Bischöfe s. Theodor von Sykeon
Anatolius 154
Andethanna (heute Niederanven in Luxemburg) 56
Andreas, Willy 250
Angoulême (Dép. Charente) 216
–, Abtei Saint-Cybard 215
Anselm (1033–1109), seit 1093–1109 Erzbischof von Canterbury 226; 229
Antiochien 61
Antonius (251/52–356) 34; 36; 39; 49; 75
Aquileia (Prov. Udine) 61
–, Konzil von Aquileja 381 156
Aquitainen 56; 215
Arborius (bel. 379), Comes 72
Arles 160; 163
–, Bischöfe s. Caesarius; Honoratus
–, Konzil von Arles 314 25; 64, 71
Arnulf, 972–1003 Bischof von Orléans 220
Athanasius (295–373), 328–373 Bischof von Alexandria 34; 36; 49; 61; 67
Attila († 453), 434–453 König der Hunnen 79f.
Auburn/New York 187
Aufseß, Hans Freiherr von und zu (1801–1872) 200
Augsburg 129; 135f.; 237
–, Bischöfe s. Hessen-Darmstadt, Joseph Ignaz von; Pfalz-Neuburg, Alexander Sigismund von; Sachsen, Clemens Wenzeslaus von
–, Reichstag 1530 122
–, Religionsfrieden 1555 123
Augustinus, Aurelius (354–430), 396 Bischof von Hippo 23f.; 39; 41; 43; 46; 50; 58; 62; 64; 66; 68f.; 71; 144; 147f.; 151; 156f.; 164; 226; 229
Augustus (63 v.Chr.–14 n.Chr.), röm. Kaiser 22
Aulendorf (Lkr. Ravensburg) 200
Aurelius, um 573 Bischof von Velay 154
Auschwitz 139
Ausonius, Decimus Magnus (um 310–nach 393) 24; 30; 66–68; 72f.
Autun (Dép. Saône-et-Loire) 19f.
Auvergne 162

- Auxerre (Dép. Yonne)
 –, Diözese 30
 –, Bischöfe s. Germanus
 Auxiliaris, Präfekt 160
 Avila, Diözese
 –, Bischöfe s. Priscillian
 Avitianus, Comes 74; 152; 157; 160

 Babylon 180
 Bachenau (Lkr. Heilbronn) 212
 Bad Mergentheim s. Mergentheim
 Baden 246
 Baden, Markgraf Hermann V. von 115
 Baden-Durlach, Bernhard Gustav von (1631–1677), seit 1671 Abt von Fulda und Kardinal 237
 Baisingen (Stadt Rottenburg, Lkr. Tübingen) 201
 Balthildis († um 680) 88
 Baltimore (N.-Maryland, USA), Erzdiözese 188
 –, Erzbischof s. Kenrick, Francis Patrick
 Bamberg 240
 Barbados 187
 Basilius der Große (um 330–379) 31
 Baudigisel (Diakon) 97
 Baudonivia (7. Jhdt.) 84; 86f.
 Baur, Ludwig (Repetent am Wilhelmsstift Tübingen) 247
 Bavendorf (Lkr. Ravensburg) 201
 Bayern 127
 –, s. auch Wittelsbach
 Beda Venerabilis (673–735) 168
 Benedikt von Nursia (um 480–547) 36; 76
 Benedikt XIII., 1724–1730 239
 Benedikt XIV., 1740–1758 239f.
 Benedikt XV., 1914–1922 189
 Berchtesgaden 239
 Berlin 204; 208
 Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153) 91; 112; 225–233
 Berthold III. von Neuffen († vor 1291) 116
 Beuron (Lkr. Sigmaringen), Benediktinerabtei 206; 212
 –, Erzabt s. Walzer, Raphael
 Beyerle, Josef (1881–1963) 208
 Bickenbach, Philipp von, 1361–1375 Deutschmeister 118
 Biberach an der Riß 129; 132f.; 135
 –, Franziskanerinnenkloster 135
 Biegenburg, Heinrich von 117
 Biesen, Ballei (Belgien) 118
 Bihlmeyer, Pius (geb. 1876) 73
 Bismarck, Otto Eduard Leopold Fürst von (1815–1898) 190
 Blois, Stephan von (um 1044) 89
 Blois, Theobald von 89
 Bobenhausen, Heinrich von, 1572–1585/95 Hochmeister des Deutschen Ordens 124
 Böckingen (Stadt Heilbronn) 200
 Böhmen 118; 136
 Boleslaw I. Chrobry (der Tapfere) (966–1025), 1025 König von Böhmen 105
 Bolz, Eugen (1881–1945) 208
 –, Maria Mechthild (geb. 1922) 208f.
 Bonaventura (Johannes Fidanza) (um 1221–1274) 226; 230
 Bonifatius (672/73–754), 722–754 Bischof und Erzbischof von Mainz 46
 Bonifatius IX., 1389–1404 184
 Bonn 198; 208
 Bordeaux (Dép. Gironde) 66
 Bourge, Grafen von 105
 Bourges (Dép. Cher) 42
 Bozen 118
 Brandenburg, Albrecht Markgraf von († 1568), 1510–1525 Hochmeister des Deutschen Ordens 121
 Brecht, Bertolt (1898–1956) 140
 Bremen 113
 Breslau, Hochstift/Diözese
 –, Bischöfe s. Pfalz-Neuburg, Franz Ludwig von; Kopp, Georg von
 Brictius, 397–444 Bischof von Tours 51f.; 56; 65; 141; 149; 153–155; 162; 164f.
 Britannien s. auch England 24; 61; 159; 162
 Britto, Bischof von Trier 70
 Brück, Heinrich (Mainzer Domherr) 246
 Bruno von Querfurt (974–1009) 103; 223
 Brüssel 134
 Buder, Christian Gottlieb (1693–1763) 138
 Burgund 222
 Byzanz 101

 Caen (Dép. Calvados) 207
 Caesar, Gaius Iulius (102/100–44) 170; 175
 Caesarius von Arles (470/471–542), 503–542 Bischof von Arles 29; 37; 39; 73; 75; 156; 160
 Callot, Jacques (1592/93–1635) 130
 Candes (westlich von Tours) 74; 85
 Canossa (Burg bei Reggio nell'Emilia) 190
 Canterbury, Erzdiözese
 –, Bischöfe s. Anselm
 Capri 205
 Catharinus, Ambrosius (1484–1553) 231
 Chalon, Abtei von St. Marcel 95
 Chamberlain, Houston Stewart (1855–1927) 247
 Chararich, König der Sueben 97
 Chartres (Dép. Eure-et-Loire), Diözese 65; 75; 77; 83; 150
 –, Bischöfe s. Fulbert; Valentinus

- Childebert I. (um 495–558), 511–558 Merowingerkönig 83
 Childebert III. (um 683–711) 102
 Chilperich I. (539–584), 561–584 Merowingerkönig 97
 Chlodovech s. Chlodwig
 Chlodwig I. (um 466–511), 482–511 Merowingerkönig 82f.; 92–97
 Chlothachar († 561), Merowingerkönig 96
 Chlothar II. (584–629), 584–629 Merowingerkönig 102
 Chlothar I. (um 500–561), 558–561 Merowingerkönig 83–86; 95f.
 Chrodechilde s. Chrodichilde
 Chrodichilde (-is) († 544), Gemahlin von Chlodwig 82f.; 96
 Cicero, Marcus Tullius (106–43 v. Chr.) 32
 Ciran-la-Latte (Frankreich) 30
 Claudius, Tiberius Claudius Nero Germanicus (10 v. Chr.–54 n. Chr.), 41–54 röm. Kaiser 22
 Claudius Gothicus, Marcus Aurelius Valerius Claudius († 270), 268–270 röm. Kaiser 19
 Cleens, Dietrich von, 1515–1526 Deutschmeister 122
 Clermont (-Ferrand) (Dép. Puy-de-Dôme), Diözese 162
 –, Bischöfe s. Illidius
 Cluny (Dép. Saône-et-Loire)
 –, Benediktinerabtei 221
 –, Äbte s. Odilo, Odo
 Compiègne (Dép. Oise) 96
 Condat (Dép. Cantal), Kloster
 –, Äbte s. Eugendus; Lupicinus; Romanus
 Constantin s. Konstantin der Große
 Constantius (bel. 480) (Vita Germani) 158; 163
 Constantius Chlorus s. Konstantius Chlorus
 Copernicus, Nicolaus (1473–1543) 169
 Corbie (Dép. Somme)
 –, St. Pierre 95
 Crispin (4. Jhdt.), Märtyrer 101
 Crispinian (4. Jhdt.), Märtyrer 101
 Cronberg, Walter von, 1526/27–1543 Deutschmeister 122
 Crüger, Johann (1598–1663) 131
 Cumae (bei Neapel) 206f.
 Cyprianus, Thascius Caecilius (um 200–258), seit 248/249 Bischof von Karthago 25
 Cyrill von Alexandrien († 444) 173
 Dagobert I. (um 608–639), 623–639 König der Franken 95; 102
 Dalberg, Karl Theodor Reichsfreiherr von (1744–1817), 1800 Bischof von Konstanz, 1802 Erzbischof von Mainz, 1802 Bischof und Worms, 1805 Erzbischof von Regensburg 241
 Damasus, 366–384 53; 57
 Dasbach, Georg Friedrich (1846–1907) 243
 Decentius, Bischof von Gubbio 75
 Decius, Gajus Messius Quintus Trajanus (um 200–251), seit 249–251 röm. Kaiser 25
 Defensor, Bischof 72
 Deogratias, 454–457 Bischof von Karthago 64
 Deutschland 132; 137; 210
 Dietenheim (Alb-Donau-Kreis) 210
 Dietrichstein, Franz von (1570–1636), Kardinal, 1599–1636 Bischof von Olmütz 134
 Dillmann, Christian Heinrich (1829–1899) 201
 Dinkelsbühl (Lkr. Ansbach) 129; 135
 Diocletian, Gajus Aurelius Valerius (ca. 240–313/316), 284–305 röm. Kaiser 23; 25
 Dionysius († 249), Bischof von Paris 39; 98; 101–103
 Dionysius Exiguus, Abt in Rom 168–170; 173
 Döffingen (Grafenau, Lkr. Böblingen) 183
 Dölger, Franz Josef 212
 Döllinger, Ignaz von (1799–1890) 244f.
 Donauwörth (Lkr. Donau-Ries) 121; 124; 126
 Donzdorf (Lkr. Göppingen) 207
 Drottningholm Schloß, Schweden 130
 Dürn, Konrad I. von (bel. 1222) 116
 –, Liugard von, Gemahlin Ulrich I. von Dürn 115
 –, Ulrich I. von († 1204) 115
 –, Ulrich II. von (bel. 1224) 115
 Dungsheim, Hieronymus 230
 Eck, Johannes (1486–1543) 231
 Écully (Frankreich) 207
 Edessa (antike syrische Stadt, heute Urfa) 61
 Egeria (Aetheria), wahr. Name der Verfasserin einer Pilgerfahrtsbeschreibung 67
 Egloffstein, Konrad von, 1396–1416 Deutschmeister 116
 Ehingen (Alb-Donau-Kreis) 198f.
 –, Konvikt 197
 Eichstätt 240
 Eleutherius (bel. 520), Märtyrer 98
 Elisabeth von Thüringen (1207–1231) 111
 Ellingen (Lkr. Weißenburg-Gunzenhausen), D.O.-Kommende 118f.; 121; 127
 Ellwangen (Ostalbkreis) 198; 239f.
 –, Fürstpropstei 236; 240
 –, Fürstpropste s. Pfalz-Neuburg, Franz Ludwig von; Pfalz-Neuburg, Ludwig Anton von; Sachsen, Clemens Wenzeslaus von; Schönborn, Franz Georg von
 Elsaß 130; 137
 Elsaß-Burgund, Ballei 118; 122

- Emerkingen (Alb-Donau-Kreis) 200
 Emerita (Spanien), Diözese
 –, Bischof s. Hydacius
 Emser, Hieronymus (1478–1527) 230
 England s. auch Britiannien 158f.; 187; 206
 Erasmus von Rotterdam, Desiderius (1466/69–1536) 230
 Erfurt 108
 –, Augustinereremitenkloster 225; 229
 Erlichshausen, Konrad von (um 1390–1449), 1441–1449 Hochmeister des Deutschen Ordens 119
 Esch, Ludwig (1883–1956) 208
 Eschenbach (Lkr. Ansbach), D.O.-Kommende 118
 Essendorf (Lkr. Biberach) 201
 Esztergom (dt. Gran, Ungarn), Erzdiözese
 –, Erzbischöfe s. Sachsen-Zeitz, Christian August von
 Ettal (Lkr. Garmisch-Partenkirchen), Benediktinerabtei 211
 Eudes, Johannes Baptist (Jean) (1601–1680) 207
 Eugendua (um 450–um 517), Abt des Klosters Condat 87
 Eugenius, Flavius († 394), seit 392 röm. Kaiser 24
 Eusebius (um 283–ca. 370), Bischof von Ver-cellae 146f.
 Eustodius, Bischof von Tours 149

 Fardulf, Abt von St. Denis 103
 Faulhaber, Michael (1869–1952), 1911–1917 Bischof von Speyer, 1917–1952 Erzbischof von München u. Freising, 1921 Kardinal 208
 Feldkirch (Vorarlberg) 210; 212
 –, Katholisches Lehrerseminar 212
 Felix, 386–398 Bischof von Trier 54; 70
 Ferdinand II. (1578–1637) Erzherzog von Österreich; 1619–1637 röm.-dt. Kaiser 134
 Ferdinand III. (1608–1657), 1637–1657 röm.-dt. Kaiser 134
 Feuchtwangen, Konrad von († 1296) 118
 Finke, Heinrich (1855–1938) 247
 Franken 113; 118; 122; 127
 Franken, Ballei 118–127
 Frankfurt 124
 Frankfurt-Sachsenhausen 119
 Frankreich 130; 137; 220
 Franz I., Kaiser von Österreich s. Franz II. Joseph Karl
 Franz II. Joseph Karl (1768–1835), 1792–1806 röm.-dt. Kaiser, 1804–1835 Kaiser von Österreich als Franz I. 127; 204
 Freiburg i. Breisgau 134; 209; 247f.; 250
 –, Universität 250
 –, Katholisch-theologische Fakultät 248
 –, Bischöfe s. Nörber, Thomas
 Freiburg/Schweiz 210
 Freising 237; 240
 –, Hochstift/Diözese 237f.
 –, Bischöfe s. Faulhaber, Michael (München-Freising); Otto; Sachsen, Clemens Wenzeslaus von; Wittelsbach, Johann Theodor von
 Freudenthal 125
 Freytag, Gustav (1816–1895) 138
 Friedrich II., 1212/20–1250 röm.-dt. Kaiser 114
 Friedrich V. (1596–1632), 1619/20 Friedrich I. König von Böhmen 131
 Friedrich I. (1826–1907), seit 1856–1907 Großherzog von Baden 247
 Friedrich von Baden († 1216/17), Markgraf 115
 Friedrichshafen (Bodenseekreis) 200
 Fritzlar (Lkr. Fritzlar-Homberg) 108f.
 Fulbert (um 970–1028), 1006–1028 Bischof von Chartres 90
 Fulda, Diözese 237
 –, Bischöfe s. Kopp, Georg von
 Fulgentius, Claudius Gordianus (467–532/33), 507–532/33 Bischof von Ruspe 37

 Galerius, Gajus G. Valerius Maximianus (250–311), seit 293–311 röm. Kaiser 25
 Gallien 17; 19–32; 46; 54; 61; 64–68; 70–73; 75; 80; 82; 84f.; 144–146; 150; 154; 158f.; 162; 165
 Gattgau (Kressbronn, Bodenseekreis) 200
 Genovefa (um 422–502) 39; 78–84
 Genua 205
 Georg, Märtyrer 89; 105
 Gerard († 1120) 112
 Gerbert von Aurillac (um 940/50–1003), seit 999 Papst Sylvester II. 218; 222
 Gereon (10. Jhdt.), Märtyrer 101
 Gerhard von Hirschberg, 1272–1279 Deutschmeister 118
 Gerhardt, Paul (1607–1676) 131
 Gerhardus de Hirzberg s. Gerhard von Hirschberg
 Germanus (378–448), 418–448 Bischof von Auxerre 79; 87; 98; 158–164
 Germanus (um 496–576), 555–576 Bischof von Paris 86
 Giengen an der Brenz (Lkr. Heidenheim), D.O.-Kommende 115
 Giotto di Bondone (1266/67–1337) 90
 Gisela von Schwaben (um 990–1043), Gemahlin von Konrad II. 221
 Glaber, Rodulf (Radulf, Raoul) (um 990–1046/47) 217–221
 Glogau (Schlesien) 136

- Gobineau, Joseph Arthur Graf von (1816–1882) 247; 250
 Golther, Karl Ludwig (1823–1876) 201
 Göppingen 205; 207
 –, Rupert-Mayer-Heim 211
 Gördeler, Carl Friedrich (1884–1945) 208
 Goslar 108
 Gottfried von Anjou 89
 Göttingen 132
 Gran s. Esztergom
 Grass, Günter (geb. 1927) 140
 Gratian; Flavius (359–383), seit 367 röm. Kaiser 24; 53; 66–68; 153; 161
 Gregor I. der Große, 590–604 36
 Gregor VII., 1073–1085 189; 191
 Gregor XIII., 1572–1585 185
 Gregor (538–594), 573–594 Bischof von Tours 29f.; 51; 65; 67; 77f.; 83–86; 88; 92f.; 96f.; 105f.; 149; 151; 154f.; 161f.; 165
 Griechenland 206
 Grimmelshausen, Johann (Hans) Jakob Christoffel von (um 1622–1676) 140
 Grimoald (Grimaud) (um 620–um 662) 98; 102
 Gubbio (Prov. Perugia), Diözese
 –, Bischöfe s. Decentius
 Gundelfingen, Konrad von, 1324–1329 Deutschmeister 118
 Gundelsheim (Lkr. Heilbronn) 116
 Gundlach, Gustav (1892–1963) 249
 Gunther von Pairis († nach 1208/1210) 91
 Guntram (532/534–593/93), König der Merowinger 95; 97
 Gustav II. Adolf (1594–1632), 1611–1632 König von Schweden 125; 134; 136
 Habsburg, Haus 237; 240
 –, Maximilian, Erzherzog, 1591–1618 Hochmeister des Deutschen Ordens 124f.
 –, Maximilian Franz von (1756–1801), 1780–1801 Hoch- und Deutschmeister, 1784–1801 Erzbischof von Köln, 1784–1801 Bischof von Münster 126; 237; 239
 –, Eugen Erzherzog von († 1955), Hochmeister des Deutschen Ordens 1894–1923 127
 Hafen, Johann Baptist (1807–1870) 200
 Haffner, Paul Leopold (1829–1899), 1886–1899 Erzbischof von Mainz 246
 Hailprun s. Heilbronn
 Hainrich Solder 167–174; 181–185
 Hamburg 138
 Happel Katzmann (bel. 1445) 109
 Häring, Martin (1868–1936) 207
 Heberle, Hans 132
 Hefe, Carl Joseph von (1809–1893), 1869–1893 Bischof von Rottenburg 193; 199; 245f.
 Heilbronn 115; 118; 121–124; 126f.
 –, Deutschordenskommande 115–117
 Heiner, Franz Xaver (1849–1919) 248
 Heinrich I. (um 875–936), 919–936 König 103
 Heinrich II. (973–1024), 1014–1024 röm.-dt. Kaiser 96; 104f.; 220
 Heinrich III. (1017–1056), 1039–1056 röm.-dt. Kaiser 108
 Heinrich IV. (1050–1106), 1084–1106 röm.-dt. Kaiser 191
 Heinrich V. (1086–1125), 1111–1125 röm.-dt. Kaiser 102
 Heinrich VI. (1165–1197), 1169 König, 1191–1197 röm.-dt. Kaiser 174
 Helena, Mutter von Konstantin dem Großen (um 255–330) 88
 Hellqvist, Carl Gustav (1851–1890) 136
 Hermann III., 1003–1012 Herzog von Schwaben 221
 Hermann († 1147), 1127–1136 Abt des Martinsklosters von Tournai 107
 Hertling, Georg Freiherr von (1843–1919) 247
 Hessen 123
 Hessen, Philipp Landgraf von (1509–1567) 122
 Hessen, Balke 123
 Hessen-Darmstadt, Friedrich Landgraf von (1616–1682) 237
 Hessen-Darmstadt, Joseph Ignaz von (1699–1768), 1740–1768 Bischof von Augsburg 237; 240
 Hieronymus, Sophronius Eusebius (um 347–420) 49; 55; 57; 226
 Hilarius (um 315–367), seit 350–367 Bischof von Poitiers 29; 69; 94–97; 101; 151; 164
 Hildebrand s. Gregor VII. 189
 Hilperich s. Chilperich
 Hinkmar (um 806–882), 845–882 Erzbischof von Reims 103
 Hippo, Diözese 69; 146; 147
 –, Bischöfe s. Augustinus
 Hispanien s. Spanien 61
 Hoeneß, Maria, Gemahlin von Bolz, Eugen 209
 Hohenlohe, Haus 114
 –, Albert von (bel. 1257) 114
 –, Andreas von 111; 114
 –, Friedrich von 114
 –, Gottfried von (ca. 1265–1310), 1294–1303 Hoch- u. Deutschmeister 114; 118
 –, Heinrich von († 1249), 1232–1249 Deutsch- u. Hochmeister des Deutschen Ordens 114
 –, Konrad von (1270–1330) 114
 Hohenlohe-Weikersheim, Konrad II. von (1155–1183) 115
 Holland 210

- Honoratus († 429/430), seit 427 Bischof von Arles 31
Honorius Augustodunensis († 1150/60) 99
Horn, Gustav Graf 125
Horneck (Gundelsheim, Lkr. Heilbronn), D.O.-Kommende 116f.; 120; 122; 127
Horneck, Haus
–, Konrad von, 1258 Komtur von Horneck 116
–, Werner von, 1277 Komtur von Horneck 116
Hugo von Payns († 1137/38) 112
Hummel, Clemens 210
Hußlein-Miller, Laura 207
Huysmans, Joris-Karl (1848–1907) 250
Hydacijs von Merida († vor 392), Bischof von Emerita 53–56
Illidius, um 370–384/85 Bischof von Clermont 162
Innozenz I., 420–417 75
Innozenz III., 1198–1216 113; 189
Instantius (4. Jhdt.), Bischof in Spanien 53
Irenaeus (um 140/150–nach 200), um 177/178 Bischof von Lyon 25
Ischia 205
Isny i. Allgäu (Lkr. Ravensburg) 138
Italien 84; 104; 150; 161; 190; 205; 220
Jauer (Schlesien) 136
Jean Golein (bel. 1372) 99
Jenewein, Felix (1857–1905) 136
Jericho 133
Jerusalem 61; 112; 133; 215; 217
–, Berg Sion, Benediktinerabtei 206
–, Grabeskirche 216
Jettenhausen (Friedrichshafen, Bodenseekreis) 201
Joachim von Fiore (1130–1202) 216
Johann Katzmann (bel. 1441) 109
Johannes Canaparius († 1004), seit 1002 Abt von St. Bonifatius u. Alexius in Rom 223
Johannes Cassianus (um 360–430/35) 31; 39
Johannes Katzmann (um 1445) 109
Johannes Nyder (um 1380–1438) 170
Johannes Paul II., 1978 211
Johannes Regiomontanus (1436–1476) 170–172; 175; 181
Johannes Schöffler 170
Johannes Tauler (um 1300–1361) 226
Julian Apostata, Flavius Claudius J. (331–363), 361–363 röm. Kaiser 26
Jüngingen, Ulrich von 119
Kallippos (griechischer Astronom) 169
Kanarische Inseln 206
Kapfenburg (Hülen, Lauchheim, Ostalbkreis) 119; 121
Karl der Große (747–814), 800–814 röm.-dt. Kaiser 95; 98–101; 103f.
Karl II. der Kahle (823–877), 875–877 röm.-dt. Kaiser 100; 103
Karl IV., 1347–1378 röm.-dt. Kaiser 118
Karl V. († 1558), 1519–1556 röm.-dt. Kaiser 122
Karl VI. (1685–1740), 1711–1740 röm.-dt. Kaiser 240
Karl VII. (1697–1745), 1742–1745 röm.-dt. Kaiser 240
Karl Martell (um 676–741) 95; 102
Karl V. (1338–1380), 1364–1380 König von Frankreich 99
Karl VII. (1403–1461), 1422–1461 König von Frankreich 109
Karl I. (1823–1891), 1864–1891 König von Württemberg 194; 199–201
Karthago, Diözese 61; 64
–, Bischöfe s. Cyprianus; Deogratias
Kaufungen, Abtei 96
Kempten, Fürstabt von 237
Kenrick, Francis Patrick, 1830–1851 Bischof von Philadelphia, ab 1851 Erzbischof von Baltimore 188
Keppler, Paul Wilhelm von (1852–1926), 1898–1926 Bischof von Rottenburg 187; 192f.; 247
Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von (1811–1877), 1850–1877 Erzbischof von Mainz 198f.; 244
Kirchhausen 117
Kleinasien 206
Klemens XII., 1730–1740 239f.
Koblenz 118
Kolb, Joseph (1828–1895) 198
Köln 237; 239
–, Kurfürsten und Erzbischöfe von 126
–, Erzbischöfe s. Habsburg, Maximilian Franz von; Wittelsbach Clemens August
Köngen (Lkr. Esslingen) 201
Königgrätz (Ostböhmen), Diözese
–, Bischöfe s. Sachsen-Zeitz, Moritz-Adolf
Konrad II. (um 990–1039), seit 1024 König, 1027 röm.-dt. Kaiser 96; 221
Konstantin der Große, Flavius Valerius Constantinus (ca. 280–337), 306–337 röm. Kaiser 23; 25; 56f.; 61; 165
Konstantinopel (heute Istanbul, Türkei) 23; 50; 91; 155; 206
–, Patriarch 155
Kaiserslautern 189
Kalama 146

- Konstantius I. Chlorus, Gajus Flavius Valerius Constantius (um 250–306), 293–306 röm. Kaiser 25
- Konstanz 134; 240
- , Hochstift/Diözese 235
- , Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor von
- Kopernikus s. Copernicus
- Kopp, Georg von (1837–1914), 1881–1914 Bischof von Fulda, 1887–1914 Fürstbischof von Breslau, 1893 Kardinal 244
- Kostheim 100
- Krakau 121
- Kraus, Franz Xaver (1840–1901) 247f.; 250
- Kuhn, Johann Evangelist (1806–1887) 198f.
- Kümmel, Konrad (1848–1936) 211
- Kunigunde (um 975/80–1033), Gemahlin von Heinrich II. 96
- Kyzikos (altgr. Stadt) 169
- Ladislau I. (um 1040–1095), 1077–1095 König von Ungarn 89
- Lagarde, Paul de (1827–1891) 247f.
- Langbehn (August) Julius (1851–1907) 247
- Laon (Dép. Aisne) 80
- Latomus, Jacobus (um 1475–1544) 231
- Lauchheim (Ostalbkreis) 119
- Laurentius († 258) 105
- Lazarus, Bischof von Aix 52
- Le Mans 100
- Leiden (Prov. Südholland) 137
- Leo I. der Große, 440–461 54; 150
- Leo XIII. 1878–1903 189; 192–194; 205
- Leopold Wilhelm, Erzherzog, 1641–1662 Hoch- und Deutschmeister 126
- Lérins (Dép. Alpes-Maritimes) 31; 50; 58
- , Abtei 31
- Leuthen 131
- Leutkirch im Allgäu (Lkr. Ravensburg) 199
- Lictorius, Bischof von Tours 149
- Ligugé 65
- , Einsiedelei 80
- Liguori, Alfons Maria di (1696–1787) 188
- Lilius, Aloysius (1520–1576) 174
- Limoges (Dép. Haute-Vienne) 216
- , Abtei 215
- Lindau 135
- Linde, Justin Timotheus von (1797–1870) 246
- Lipp, Joseph von (1795–1869), 1847–1869 Bischof von Rottenburg 197–199
- Livland 121; 124
- Löffelstelzen, Gisela von 117
- , Heinrich von 117
- London, Britisches Museum 203
- Loreto (Prov. Marken), Casa Santa 130
- Lothar I. (795–855), seit 817 Mitkaiser, 840–855 röm.-dt. Kaiser 100
- Lothringen 118; 129f.
- Lothringen, Haus 237
- , Karl Alexander von (1712–1780), 1761–1780 Hochmeister 126; 237
- , Karl Joseph von (1680–1715), 1695 Bischof von Olmütz, 1698 Bischof von Osnabrück, 1711 Erzbischof von Trier 237
- Loughlin, James Francis (1851–1911) 187, 189
- Lübeck 113
- Ludwig I., der Fromme (778–840), seit 813 Mitkaiser, 814–840 röm.-dt. Kaiser 99f.
- Ludwig der Bayer (um 1283–1347), seit 1314 röm. König, 1328–1347 röm.-dt. Kaiser 118
- Ludwig II., der Deutsche (um 805–876), 843–876 König des ostfränkischen Reiches 100
- Ludwig VI., der Dicke (1081–1137), 1108–1137 König von Frankreich 102f.
- Ludwig XI., der Grausame (1423–1483), 1461–1483 König von Frankreich 109
- Ludwig XIV. (1638–1715), 1643–1715 König von Frankreich 137
- Luitgard, Gemahlin von Karl dem Großen 99
- Lupicinus († um 480), Abt von Condat 87
- Lupus (um 395–478), 426–478 Bischof von Troyes 159
- Luther, Martin (1483–1546) 121; 225–233
- Lüttich, Diözese 240
- , Bischöfe s. Wittelsbach, Johann Theodor von
- Lützen (Lkr. Weißenfels) 134; 136
- Lycontius 149
- Lyon 19; 25
- , Diözese
- , Bischöfe s. Irenaeus
- Macon, Konzil von 585 88
- Magdeburg 104f.; 133; 139
- Magnus Maximus, seit 383 röm. Kaiser 53–55; 57; 59
- Mailand 61; 62; 64; 66–68; 71f.; 145f.; 153; 157; 163; 207
- , Bischöfe s. Ambrosius
- , San Vittore in Ciel d'Oro 71
- Mainz 108f.; 246
- , Bischöfe/Erzbischöfe s. Bonifatius; Dalberg, Karl Theodor von; Haffner, Paul Leopold; Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von; Ostein, Johann Friedrich Karl von; Pfalz-Neuburg, Franz Ludwig von; Pfalz-Neuburg, Ludwig Anton von
- , Hochstift/Erzdiözese 120; 126; 246
- Malta 205
- Mamertus, um 461–um 477 Bischof von Vienne 64

- Mangold, Konrad (1852–1931) 203; 211
 Marburg 111; 118
 Marcellus (2. Jhdt.), Märtyrer 95
 Markulf († 558), Abt von St. Marcouf (Dép. Manche) 97
 Marmoutier, Kloster 51f.; 62; 70; 146–148
 Marseille 31; 205
 Martin, Abt von Pairis 91
 Martinitz 130; 134
 Masowien, Konrad I. (1187/88–1247), Herzog von 113
 Mast, Joseph (1818–1893) 198
 Mauricius s. Mauritius
 Mauritius (2. Jhdt.), Märtyrer 95; 101–105
 Maximinus, um 330–346 Bischof von Trier 61
 Maximus, († 388), 383–388 röm. Kaiser 70; 152f.; 160–163
 Mayer, Emilie Karoline geb. Wehrle (1855–1947) 211
 Mayer, Rupert (1849–1927) 210
 Mayer, Rupert SJ (1876–1945) 210f.
 Medard von Soissons († 560), Bischof von Noyon 84f.; 95; 97
 Meinecke, Friedrich (1862–1954) 138
 Meisern, Johann Georg von 138
 Melanchthon (Schwarzerd), Philipp (1497–1560) 225f.; 229
 Memmingen 135
 Mende, Bischof von 29
 Mengen (Lkr. Sigmaringen) 200
 Mergentheim, D.O.-Kommende 113–115; 117–122; 124f.; 127
 Merseburg 104
 Mesopotamien 61
 Messina 216
 Meton (bel. 5. Jhdt.) 168–170; 172
 Metz (Dép. Moselle) 97; 130; 137
 Metzler, Franz Gebhard (1877–1960) 212
 Miller, Agatha (1813–1852) 197
 –, Anton (geb. 1860) 197
 –, Franz Josef (1806–1874) 197
 –, Franz Joseph (geb. 1843) 197
 –, Johann Baptist (geb. 1847) 197
 –, Johann Baptist (geb. 1853) 197
 –, Johann Georg (geb. 1849) 197
 –, Konrad (1844–1933) 197
 –, Maria (geb. 1856) 197
 –, Maria Agatha (1851–1911) 197
 –, Urban (geb. 1846) 197
 –, Veronika (geb. 1854) 197
 Mittelitalien 61
 Mochenwangen (Wolpertswende, Lkr. Ravensburg) 201
 Moll, Albert 200
 Mommsen, Theodor (1817–1903) 202
 Monegundis († um 570) 77f.; 83f.
 Moutier-en-Der, Benediktinerabtei –, Äbte s. Adso
 München, Erzdiözese 134; 198; 210f.
 –, Erzbischöfe s. Faulhaber, Michael; Scherr, Gregor von
 –, Nuntiatur 198
 Münster 132; 137f.; 212; 237; 239
 –, Bischöfe s. Habsburg, Maximilian Franz von
 Murbach (Dép. Haut-Rhin), Benediktinerabtei 239
 Mussolini, Benito (1883–1945) 207
 Muth, Karl (1867–1944) 247
 Nancy (Dép. Meurthe-et-Moselle) 129
 Nanterre (Dép. Loire-Atlantique) 78f.
 Nantes (Dép. Loire-Atlantique) 97
 Napoleon Bonaparte (1769–1821), 1804–1814/15 Kaiser der Franzosen 127
 Neapel, Nationalmuseum 207
 Neckarsulm (Lkr. Heilbronn) 120; 125
 Neenstetten (Alb-Donau-Kreis) 132
 Neher, Scholastika (1820–1905) 197
 Neuburg, Abtei (Stadt Heidelberg) 212
 Neumann, Johannes, 1852–1860 Bischof von Philadelphia 187f.; 191
 Nicäa, Konzil von 325 25; 63; 73; 174
 Nikephoros Gregoras (um 1295–1359/60) 204
 Nikolsburg (heute Mikulov, Südmähren) 134
 Nimes, Konzil von 396 150
 Nörber, Thomas, 1898–1920 Erzbischof von Freiburg 187; 192f.
 Nola (Prov. Neapel), Diözese –, Bischöfe s. Paulinus
 Nordafrika 25; 28; 61f.; 67; 69; 71; 146; 206
 Nordamerika 187
 Norditalien 61
 Nördlingen (Lkr. Donau-Ries)
 Notker von St. Gallen (um 840–912) 99
 Noyon (Dép. Oise), Diözese –, Bischöfe s. Medard von Soisson
 Nürnberg 119; 121; 124; 126; 133
 –, Elisabethspital 117
 –, Germanisches Nationalmuseum 116; 246
 Nusser, Ludwig (1869–1930) 212
 Odilo (um 962–1048), Abt von Cluny 222
 Odo (um 878–942), Abt von Cluny 218f.; 221
 Oerebro (Mittelschweden) 207
 Olmütz (Nordmähren), Diözese 237
 –, Bischöfe s. Dietrichstein, Franz von; Lothringen, Karl Joseph
 Opettshofen (Lkr. Ravensburg) 197
 Orange, Konzil von 441 68
 Orléans (Dép. Loiret) 217; 219f.

- , Bischöfe s. Arnulf
- , Abtei Saint-Pierre-le-Puellier 219
- , St. Anianus 102
- Orseln, Werner von, 1324–1330 Hochmeister des Deutschen Ordens 119
- Osnabrück 129; 132; 138; 237
- , Bischöfe s. Lothringen, Karl Joseph; Witeltsbach, Clemens August
- Ostein, Johann Friedrich Karl von, Erzbischof von Mainz 240
- Österreich, Kaiserreich 118; 127; 134; 210
- Österreich-Este, Maximilian Josef von, 1835–1863 Hochmeister des Deutschen Ordens 127
- Otto I. der Große (912–973), 962–973 röm.-dt. Kaiser 96; 103f.
- Otto III., 983–1002 röm.-dt. Kaiser 221; 223
- Otto (um 1111/14–1158), 1138–1158 Bischof von Freising 92
- Otto von Lobdeburg, 1207–1223 Bischof von Würzburg 114
- Pachomius (um 287/292–347) 31
- Pairis (bei Sigolsheim, Oberelsaß), Zisterzienserabtei 91
- Palästina 205
- Palladius († um 600), bel. seit 573 Bischof von Saintes 35; 156
- Pannonien (röm. Provinz) 85
- Pappenheim (Lkr. Weißenburg-Gunzenhausen) 133
- Paris 19; 39; 78–80; 83; 85; 95f.; 101; 132; 137
- , Apostelkirche 83
- , Bibliothèque Nationale 215
- , Bischöfe s. Dionysius; Germanus; Petrus Lombardus; Ragnemod
- , St. Denis 95; 98; 102f.
- Passau 240
- Paul VI. (1963–1978) 189
- Paula de Monte Dominicale 82
- Paulinus, 347–358 Bischof von Trier 61; 146; 156
- Paulinus eigl. Pontius Meropius Anicius P. (354/355–431), um 410 Bischof von Nola 23; 150
- Paulinus von Périgueux (bel. 460) 29; 49; 154; 165
- Paulos († nach 272), 260–272 Bischof von Antiochia 41
- Paulus, Apostel († zw. 63 u. 67) 37f.
- Pavia 64
- Pelagius, britischer Mönch um 400 24
- Penn, William (1644–1718) 187
- Pennsylvania 187
- Perpetuus, 458/59–488/89 Bischof von Tours 51; 67; 149; 165
- Petrus Lombardus (um 1095–1160), seit 1159 Bischof von Paris 226
- Pfalz-Neuburg, Haus 237f.
- , Alexander Sigismund von, seit 1690 Bischof von Augsburg 236
- , Franz Ludwig von (1664–1732), 1683–1732 Bischof von Breslau, 1694–1732 Bischof von Worms, 1694–1732 Hochmeister des Deutschen Ordens, 1694–1732 Fürstpropst von Ellwangen, 1716–1729 Erzbischof von Trier, 1729–1732 Erzbischof von Mainz 126; 236
- , Ludwig Anton von (1660–1694), 1698–1694 Fürstpropst von Ellwangen, 1684–1694 Hochmeister des Deutschen Ordens, 1691–1694 Bischof von Worms 126; 236
- , Philipp Wilhelm von (1615–1690) 236
- Pforzheim 211
- Philadelphia 187–189
- , Diözese 188
- , Bischöfe s. Kenrick, Francis Patrick; Neumann, Johannes; Ryan, Patrick John; Wood, James
- Phrygien (Türkei) 28
- Piccolomini (-Pieri), Ottavio (um 1599–1656) 133
- Pippin († 810), 781 König von Italien 100
- Pippin III., der Jüngere (714/15–768), 751–768 König der Franken 95; 98f.; 102
- Pippin II., der Mittlere (um 640–714) 98
- Pius VI., 1775–1799 190
- Pius X., 1903–1914 193; 248
- Pius XI., 1922–1939 207; 208
- Poitiers 65; 84; 87; 94–96; 106; 145
- , Bischöfe s. Hilarius
- , Kloster 85f.
- Polen 121
- Possidius († nach 437), seit 397 Bischof von Kalama 146; 157
- Prachatitz (Böhmerwald) 188
- Prag 130f.; 134
- , Bischöfe s. Adalbert
- Prager Frieden 1635 125
- Preußen 113; 119–121; 127; 201
- Preußen, Albrecht von 124
- Primuliacum (Ort) 51; 56
- Priscillian (um 335/45–385), seit 380 Bischof von Avila 50; 53–57; 59; 70; 151; 153; 161; 163; 217
- Proculus, Bischof von Marseille 52
- Prosper von Aquitanien (um 380–455) 37
- Prozelten (Stadtprozelten, Lkr. Miltenberg), D.O.-Kommende 120

- Prudentius, Clemens (Aurelius) (348–nach 405) 27
- Ptolemäus (um 83–um 161) 169
- Raab, (ungarisch Győr), Diözese
–, Bischöfe s. Sachsen-Zeitz, Christian August
- Radbod, 899–917 Bischof von Utrecht 106
- Radegundis von Poitiers († 587), Gemahlin von Clothar 84–87; 96
- Ragnemod, um 573 Bischof von Paris 154
- Raimund von Aurillac 222
- Rastatt 250
- Ravenna 160; 163
- Ravensburg 129; 135; 183; 197; 200; 211f.
- Rebber, Joseph (1837–1897) 243
- Regensburg 237; 240
–, Hochstift/Diözese 237f.
–, Bischöfe s. Sachsen, Clemens Wenzeslaus von; Wittelsbach, Johann Theodor von
- Regiomontanus s. Johannes
- Reims (Dép. Marne)
–, Abtei 95
–, Bischöfe/Erzbischöfe s. Hinkmar; Tilpin
- Reinach, Franz Joseph von († 1717) 126
- Reinhard von Neipperg, 1479–1489 Deutschmeister 120
- Reinwald, Gustav 200
- Rembrandt eigl. Rijn, R. Harmensz van (1606–1669) 137
- Remigius von Reims (um 436–um 533) 95
- Richard I. Löwenherz (1157–1199), seit 1189 König von England 216
- Richenza von Löwenstein, Gemahlin Bertolds III. von Neuffen-Marstetten 116
- Rigler, Peter (1796–1873) 127
- Rinckart, Martin (1586–1649) 131
- Rist, Johann (1607–1667) 131
- Ritter, Bernhard 199
- Rivet (Nordafrika) 212
- Roger von Howden († 1201/02) 216
- Rohling, August (1839–1931) 243
- Rom 18; 23f.; 27; 30; 46; 50; 52–54; 57; 61; 63; 67; 133; 189; 198f.; 205; 207; 212; 228; 240
–, Abtei St. Bonifatius u. Alexius, Äbte s. Johannes Canaparius
–, Hl. Stuhl 216
–, Päpste s. Benedikt XIII.; Bendikt XIV.; Benedikt XV.; Bonifatius IX.; Damasus; Gregor I.; Gregor VII.; Gregor XIII.; Innozenz I.; Innozenz III.; Johannes Paul II.; Klemens XII.; Leo I.; Leo XIII.; Paul VI.; Pius VI.; Pius X.; Pius XI.; Silvester II.; Siricus; Urban II.
–, Petersdom 104
–, Santa Maria de Victoria, Karmeliterkirche 130
–, Synode 313 25
- Romanus († 463/64), Abt von Condat 87
- Rosskampff von (1721–1794) 126
- Rötenbach (Lkr. Breisgau-Hochschwarzwald) 211
- Rottenburg 192; 198
–, Bischöfe s. Hefele, Carl Joseph von; Keppler, Paul Wilhelm von; Lipp, Joseph von; Sproll, Johannes Baptista
–, Bischöfliches Ordinariat 203; 211
–, Diözesanbibliothek 167
–, Diözese 111; 246
–, Dom 192
–, Priesterseminar 198
–, Seminarbibliothek 167
- Rottweil 199
- Rouen (Dép. Seine-Maritime), Diözese
–, Bischöfe s. Victricius
- Ruckgaber, Emil (1828–1905) 198f.
- Rudolf I., seit 888 König von Burgund 103
- Rudolf II., 1575–1612 röm.-dt. Kaiser 124
- Rumänien 210
- Rupf, Otto 209
- Rusdorf, Paul von, 1422–1441 Hochmeister des Deutschen Ordens 119
- Ruspe, Diözese
–, Bischöfe s. Fulgentius
- Rußland 206
- Rusticius, (um 371) 145
- Rusticus Märtyrer 98
- Ryan, Patrick John (1831–1911), 1884–1911 Erzbischof von Philadelphia 188
- Sachsen 118; 131; 201
- Sachsen, Ballei 123
- Sachsen, Kurfürstentum 237
- Sachsen, Clemens Wenzeslaus von (1739–1812), 1763–1786 Bischof von Freising und Regensburg, 1768 Bischof von Augsburg und Kurfürst von Trier, seit 1787 Fürstpropst von Ellwangen 237
- Sachsenhausen-Oranienburg, Konzentrationslager 211
- Sachsen-Zeitz, Christian August Herzog von (1677–1712), 1696 Bischof von Raab, 1707 Erzbischof von Esztergom, Kardinal 237f.
- , Moritz Adolf von (1702–1759), 1732 Bischof von Königgrätz, 1733 Bischof von Leitmeritz 237
- Sadalberga († 665/70) 88
- Saint-Cybard, Abtei s. Angoulême 215
- Saint-Nicolas de Port (bei Nancy) 129; 140
- Saintes, Diözese
–, Bischöfe s. Palladius

- Salvianus von Marseille (um 400–nach 480) 21; 53
 Salza, Hermann von (um 1170–1239), 1209–1239 Hochmeister des Deutschen Ordens 118
 Salzburg 173
 –, Universität 204; 212
 Samosata (Syrien) 41
 Saragossa, Konzil 380 52f.; 67
 Sasbach 250
 Sauer, Joseph (1872–1949) 250f.
 Schell, Hermann (1850–1906) 247
 Schemann, Ludwig Karl (geb. 1852) 247f.; 250
 Scherr, Gregor von (1804–1877), Erzbischof von München 245
 Scheuerberg (abgeg. Burg bei Neckarsulm, Lkr. Heilbronn) 120; 122
 Schiller, Friedrich von (1759–1805) 138; 140
 Schlesien 127
 Schneider, Friedrich (1836–1907) 246f.; 250
 Schönborn, Franz Georg von (1682–1756), 1729 Erzbischof von Trier, 1732 Bischof von Worms, 1732 Fürstpropst von Ellwangen 239
 Schramberg (Lkr. Rottweil) 198
 Schütz, Heinrich (1585–1672) 131
 Schutzbar, Wolfgang (gen. Milchling), 1543–1566 Hochmeister des Deutschen Ordens
 Schwaben 113; 122
 Schwäbisch Gmünd (Ostalbkreis) 198
 Schwäbisch Hall 114
 Schwarz, Franz Joseph (1821–1885) 198
 Schweden 130; 136
 Schweidnitz (Schlesien) 136
 Schweiz 108; 210
 Schwendi, Lazarus von (1522–1584) 124
 Schwörzkirch (Niederhofen, Allmendingen, Alb-Donau-Kreis) 199
 Schwyz, Kanton 108
 Segardus, Abt von Tournai 107; 108
 Selz (Dép. Bas-Rhin), Kloster 96
 Semprun, Jorgen (geb. 1923) 131
 Serdica, Konzil von 343 61
 Severin von Noricum († 482) 36
 Sidonius Apollinaris egl. Gajus Sollius Appollinaris S. (um 430–um 486) 22; 42
 Sigibert, 561–575 Merowingerkönig 86; 97
 Sigibert III., 633/4–656 Merowingerkönig 97
 Sigismund, 516–523 König von Burgund 95
 Sigismund I. der Alte (1467–1548), 1506–1548 König von Polen 121
 Silvester II. s. Gerbert von Aurillac
 Siricius 384–399 54
 Sizilien 29; 205
 Slawata 130; 134
 Sobieski, Jan III. (1629–1696), 1674–1696 König von Polen 134
 Soissons (Dép. Aisne) 95; 101
 –, St. Medardus 95; 102
 Solder s. Hainrich
 Sontheim 116
 Spahn, Martin 244; 246f.
 Spanien 24; 56; 70; 100; 137
 Speyer 240
 –, Bischöfe s. Faulhaber, Michael
 Spohn, Rudolf (1880–1961) 210
 Sproll, Johannes Baptista (1870–1949), 1927–1949 Bischof von Rottenburg 209
 St. Gallen 99
 Stablo-Malmedy (Belgien) 97; 239
 Stadion, Johann Kaspar von, 1627–1641 Hochmeister des Deutschen Ordens 125
 Stalingrad 139
 Staupitz, Johann von († 1524) 230
 Stein, Edith (1891–1942) 212
 Stephan (um 970–1038), 1001–1038 König von Ungarn 89
 Stiegele, Paul von (1847–1903) 245
 Stockheim (Brackenheim, Lkr. Heilbronn), D.O.-Kommende 198
 Stockholm 207
 Stocksberg (Brackenheim, Lkr. Heilbronn) 117; 122
 Straßburg 137
 Stuttgart 203; 205; 207–209; 211
 –, Hohenheim, landwirtschaftliche Akademie 200
 –, Pfarrei St. Eberhard 210; 212
 Südspanien 25
 Sulpicius Severus (um 360–nach 406) 31; 36; 38–40; 43–46; 49–53; 55f.; 58; 62–66; 69–80; 85f.; 89; 91f.; 141–158; 161; 164f.
 Syrien 28
 Tannenberg 119
 Tassilo III. (um 741–794), 748/49–788 Herzog von Bayern 98
 Tauler s. Johannes
 Tetricus, Gajus Pius Esurius, 270–273 röm. Gegenkaiser 19
 Tharaud, Forstakademie 200
 Theodor von Sykeon, († 613), Bischof von Anastasiupolis 155
 Theodosius I. der Große (345–395), seit 379 röm. Kaiser 24; 54; 152
 Theuderich III., 673–690/91 Merowingerkönig 97
 Thietmar (975–um 1018), Bischof von Merseburg 104
 Thüringen 84f.; 118; 122

- Thüringen, Ballei 123
 Tiberius, T. Claudius Nero (42 v.Chr.–37 n. Chr.), seit 14 n.Chr. röm. Kaiser 22
 Tilly, Johann Tserclaes Graf von (1559–1632) 133; 135; 140
 Tilpin, Bischof von Reims 95
 Tirol 127
 Tobler, Titus (1806–1877) 200
 Toledo, Synode von zw. 397 und 400 54
 Toul (Dép. Meurthe-et-Moselle) 130; 137
 Tournai (Belgien), Abtei 107
 –, Äbte s. Hermann; Segardus
 Tournon (Dép. Ardèche) 30
 Tours 28; 30; 51; 61f.; 66; 68–75; 78; 81–86; 93–100; 106f.; 109; 141–165
 –, (Grab-)Basilika St. Martin 51; 77; 79; 81–83; 88; 97; 100; 102; 109; 149
 –, Bischöfe s. Brictius; Eustodius; Gregor; Lictorius; Perpetuus
 –, Diözese 30; 144
 –, Konzil von 567 85
 Tricomia (USA) 188
 Trient, Konzil 1545–1563 125
 Trier 20; 24; 54–56; 59; 61; 66–68; 70; 75; 80; 152; 217; 237; 240
 –, Dom 68
 –, Hochstift/Erzdiözese
 –, Bischöfe/Erzbischöfe s. Brictius; Felix; Lothringen, Karl Joseph von; Pfalz-Neuburg, Franz Ludwig von; Schönborn, Franz Georg von
 –, Konzil 386 150
 Troja 133
 Troyes (Dép. Aube), Diözese
 –, Bischöfe s. Lupus
 Tübingen 198f.; 201; 208–211
 –, Juristische Fakultät 208
 –, Katholisch-theologische Fakultät 198; 212; 246
 –, Universität 200; 205
 –, Theologische Quartalschrift 245
 –, Wilhelmsstift 197–199
 Tunis 205
 Turin, Konzil 398/401 52; 156

 Ulm 115; 121; 124; 126; 132
 –, D.O.-Kommende 115; 117
 Ummendorf (Lkr. Biberach) 200
 Ungarn 85
 Unteressendorf (Hochdorf, Lkr. Biberach) 199; 212
 Urban II., 1088–1099 112
 Uri, Kanton 108
 Utrecht 108; 118
 –, Ballei 123
 –, Bischöfe s. Radbod
 Valence (Dép. Drôme) 190
 Valens, Flavius (328–378), 364–378 röm. Kaiser 67
 Valentinian I., Flavius Valentinianus (321–375), 364–375 röm. Kaiser 38; 67; 152f.; 160
 Valentinian II., Flavius Valentinianus (371–392), 375–392 röm. Kaiser 54
 Valentinus, Bischof von Chartres (4. Jhdt.) 150f.
 Valerian, Publius Licinius Valerianus (um 190–nach 259), seit 253 röm. Kaiser 25
 Valkenburg (Niederlande) 210
 Vannes, Konzil von 62
 Veit, Ludwig Andreas (1879–1939) 249
 Velay, Diözese
 –, Bischöfe s. Aurelius
 Venantius Fortunatus (um 530–um 600) 49; 84–87; 165
 Venedig 113
 Vercelli, Bischof von 73
 Verdun (Dép. Meuse) 130; 137
 Vereinigte Staaten von Amerika 188
 Vianney, Johannes (Jean-Baptiste-Marie) (1786–1859) 207
 Victricius († vor 409), um 386 Bischof von Rouen 150
 Vienne (Dép. Isère), Diözese 25; 67
 –, Bischöfe s. Mamertus
 Villingen 114
 Vincentius, Präfekt 161
 Virnsberg (Lkr. Ansbach), D.O.-Kommende 118; 121
 Vries, Adrian de (1560–1626) 130

 Wacker, Theodor (1845–1921) 250
 Wahlbom, Carl Johann Wilhelm (1810–1858) 136
 Walahfrid Strabo (808/09–849) 99
 Walbeck, Chorherrenstift 105
 Waldstetten 212
 Walheim (Lkr. Ludwigsburg) 200
 Walzer, Raphael (Josef) (1888–1966), Erzabt der Benediktinerabtei Beuron 212
 Wartburg 231
 Warthausen, Richard Freiherr König von und zu (1830–1911) 199f.
 Wäschle, Gregor (1896–1964) 207; 211
 Weiler in den Bergen (Stadt Schwäbisch Gmünd, Ostalbkreis) 211
 Weimar 133
 Weingarten (Lkr. Ravensburg) 201
 Welzheim (Rems-Murr-Kreis) 200
 Westfalen 118
 Westschweiz 222

- Wien 134; 203; 209
 –, Nationalbibliothek 203
 Wilhelm II. (1848–1921), 1891–1918 König von
 Württemberg 194
 Wilhelm II., (1859–1941), 1888–1918 deutscher
 Kaiser, König von Preußen 191; 206
 Wilhelm von Ockham (um 1285–nach 1347)
 226
 Wilhelm III. von Oranien (1650–1702), 1689–
 1702 König von England, Schottland und
 Irland 137
 Winnenden (Lkr. Waiblingen) 116
 Winnweiler, Pfalz 189
 Wittelsbach, Haus 237; 240
 –, Clemens August von (1700–1761), 1723
 Erzbischof von Köln, 1724 Bischof von Hil-
 desheim, 1728 Bischof von Osnabrück, 1732
 Hochmeister des Deutschen Ordens 126;
 239; 240
 –, Johann Theodor von (1703–1763), 1719 Bi-
 schof von Regensburg, 1727 Bischof von
 Freising, 1744 Bischof von Lüttich 239; 240
 Wittenberg 225; 229f.
 Wölchingen (Boxberg, Main-Tauber-Kreis) 113
 Wolsietter, Philipp Matthias (geb. 1808) 189
 Wood, James, 1860–1883 Bischof von Phila-
 delphia 188
 Worms 80; 239
 –, Hochstift/Diözese 238
 –, Bischöfe s. Dalberg, Karl Theodor; Pfalz-
 Neuburg, Franz Ludwig; Pfalz-Neuburg,
 Ludwig Anton; Schönborn, Franz Georg
 Wüllenbücher, Carl Maria (1825–1898) 198
 Wurmlingen (Lkr. Tuttlingen) (Ruckaber Pfarr-
 stelle) 198
 Württemberg 111; 113; 118; 127; 199–201; 206;
 245f.
 Württemberg, Ulrich, Graf von (nach 1340–
 1388) 183
 –, Eberhard I. d. Ä. im Bart, Graf von (1445–
 1496), seit 1495 Herzog von Württemberg
 170; 172
 –, Eberhard III. der Milde, Graf von (1364–
 1417) 183
 Würzburg, Diözese 240
 –, Bischöfe s. Otto von Lobdeburg
 Zimmerle, Karl (1836–1892) 209
 Zipplingen, Heinrich von, 1329–1346 Komtur
 von Donauwörth und Ulm 118
 Zülpich (Lkr. Euskirchen) 92f.

