

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien
20

R. Oldenbourg Verlag München 1992

Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter

Formen, Funktionen,
politisch-soziale Zusammenhänge

Herausgegeben von
Klaus Schreiner
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1992

Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit

Knut Borchardt, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Christian Meier,
Horst Niemeyer, Rudolf Smend, Rudolf Vierhaus und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“. Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Klaus Schreiner (Bielefeld) war – zusammen mit Professor Dr. Roger Dufraisse (Paris) und Professor Dr. Gerhard A. Ritter (München) – Stipendiat des Historischen Kollegs im achten Kollegjahr (1987/88). Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Klaus Schreiner aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Laienfrömmigkeit in sozialen und politischen Zusammenhängen des späten Mittelalters“ vom 13. bis 16. Juni 1988 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter: Formen, Funktionen,
politisch-soziale Zusammenhänge** / hrsg. von Klaus Schreiner
unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. – München:
Oldenbourg, 1992

(Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien; 20)

ISBN 3-486-55902-8

NE: Schreiner, Klaus [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):

Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1992 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München
ISBN 3-486-55902-8

Inhalt

Vorbemerkung	VII
<i>Klaus Schreiner</i>	
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer	XII
I. Begriffsgeschichtliche Prolegomena	
<i>Klaus Schreiner</i>	
Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter	1
II. Erscheinungsformen rechtlich und politisch-dynastisch geprägter Frömmigkeit	
<i>Wolfgang Brückner</i>	
Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit	79
<i>Elisabeth Kovács</i>	
Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519) ...	93
III. Frömmigkeit im Kontext bäuerlichen und adligen Lebens	
<i>Francis Rapp</i>	
Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß	127
<i>Adalbert Mischlewski</i>	
Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung	137
<i>Franz Machilek</i>	
Frömmigkeitsformen des spätmittelalterlichen Adels am Beispiel Frankens	157
IV. Frömmigkeit von Laien und Laienbrüdern unter dem Einfluß der Devotio Moderna	
<i>Anton G. Weiler</i>	
Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna	191
<i>Heinrich Rütting</i>	
Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation	203

V. Laien als Rezipienten geistlichen Schrifttums

Georg Steer

- Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein
Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit 227

Volker Honemann

- Der Laie als Leser 241

Petty Bange

- Soziale Prägung von Dekalogerklärungen in den Niederlanden im späten
Mittelalter 253

VI. Belehrende und sprechende Bilder

Konrad Hoffmann

Holbeins ‚Todesbilder‘:

- Laienfrömmigkeit im Todesbild der Vor- und Frühreformation 263

Richard C. Trexler

- Das sprechende Bildnis. Versuch einer Typologie im Spiegel spanischer
Quellen des 16. Jahrhunderts 283

VII. Politisch-soziale Verflechtungen in der Praxis Pietatis

Miri Rubin

- Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen 309

Peter Ochsenbein

- Laienfrömmigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein. Das ‚Große Gebet der
Eidgenossen‘ als spätmittelalterliche Volksandacht 319

VIII. Religiös motiviertes Verhalten von Laien und Klerikern in Grenz- und
Krisensituationen: die Pest als ‚Testfall wahrer Frömmigkeit‘*Heinrich Dormeier*

- Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem 331

- Personen- und Sachregister 399

Vorbemerkung

Tagungen haben ihre Geschichte – auch die im vorliegenden Band dokumentierte, die vom 13. bis 16. Juni 1988 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München stattfand. Daß sie zustande kam, hängt mit dem Pflichtenkanon derer zusammen, denen das Historische Kolleg die Möglichkeit gibt, ein Jahr lang nach Herzenslust zu forschen und zu schreiben, um ein ‚großes Werk‘ (*opus magnum*) zum Abschluß zu bringen. Tagungen verursachen Arbeit, mitunter sogar sehr viel. Arbeit, die gelingt, belohnt durch Anstöße, Einsichten und Perspektiven.

Tagungen, die mehr sein wollen als ein lockeres Ensemble von Beliebigkeiten, bedürfen eines Konzepts. Angefangen hat deshalb alles mit dem Nachdenken über einen Gegenstand, der eine doppelte Funktion erfüllen sollte: Er sollte interessant sein, um Kolleginnen und Kollegen zu bewegen, sich für einige Tage nach München zu begeben; er sollte darüber hinaus der Thematik meines *opus magnum* zugute kommen. Diese lautet: ‚Kirche und Mönchtum in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters‘. Als Tagungsthema wählte ich: ‚Laienfrömmigkeit in sozialen und politischen Zusammenhängen des späten Mittelalters‘.

Zwischen beiden Themen gibt es Berührungspunkte und Gemeinsamkeiten. Die Frage nach ‚Kirche und Mönchtum in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters‘ richtet sich auf die soziale Verfaßtheit religiöser Gemeinschaftsformen; nach ‚Laienfrömmigkeit in sozialen und politischen Zusammenhängen des späten Mittelalters‘ zu fragen, kommt dem Versuch gleich, Wechselbeziehungen zwischen religiösen Verhaltensweisen und sozialen Zugehörigkeiten kenntlich zu machen. Beide Gegenstandsbereiche werden strukturiert durch die Frage nach dem Wechselbezug zwischen Religion und Gesellschaft: Wie hat sich Religion als prägende Kraft politisch-sozialen Handelns in sich wandelnden gesellschaftlichen Zusammenhängen ausgewirkt? Wie ist sie ihrerseits durch Erwartungen und Interessen gesellschaftlicher Gruppen geprägt worden?

An Kolleginnen und Kollegen, die ich für Vorträge zu gewinnen suchte, schickte ich ein Papier folgenden Inhalts:

„Der Wahl des Themas liegt die Absicht und Hoffnung zugrunde, über ein fächerübergreifendes Thema eine fächerübergreifende Diskussion zwischen Historikern, Germanisten, Theologen, Kultur- und Kunstwissenschaftlern zustande und in Gang zu bringen. Durch die Einladung von Kolleginnen und Kollegen aus dem In- und Ausland bietet sich die Chance, ein Diskussionsforum zu schaffen, das (im Idealfall) aus forschenden Einzelpersonen eine zeitlich befristete Kommunität diskussionsfreudiger Wissenschaftler macht.

Religion, wie sie in der Ausbildung von Lehrsystemen, von Kult- und Organisationsformen, individuellen und kollektiven Denk- und Verhaltensorientierungen geschichtlich in Erscheinung tritt, kann auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Zusammenhängen untersucht werden: im Bereich kirchlicher Institutionen, als sinngebende Lebensorientierung religiös ergriffener Individuen und nicht zuletzt als Kraft der Veränderung und Legitimation in politisch-sozialen Zusammenhängen. Letzteres soll Gegenstand des Kolloquiums sein.

Zur Diskussion stehen Erscheinungsweisen von Religion, die es mit Erfordernissen, Strukturen und Prozessen menschlichen Zusammenlebens zu tun haben. Es geht um rechtlich-soziale Gehalte religiösen Verhaltens und umgekehrt um religiöse Prägungen politisch-rechtlicher Vorgänge, um Wechselbeziehungen zwischen Religion und gesellschaftlicher Umwelt, um Reflexe königlicher und adliger Herrschaft in der Wahl und Ausformung heiliger Schutzpatrone, um *gruppenspezifische Formen und Funktionen* religiöser Betätigung, kurz: um Religion und religiöse Erfahrungen, die in den verschiedenen Teilbereichen der Gesellschaft deutende, sinn- und heilstiftende, integrierende, legitimierende und kritisierende Wirkungen ausüben.

Anders und allgemeiner gesagt: Gegenstand des Kolloquiums sind soziale und politische Verfaßtheiten spätmittelalterlicher Frömmigkeit. Mit sozialer und politischer Verfaßtheit verbinden sich folgende Fragen: Welchen Gruppen, Schichten und Ständen sollen welche religiösen Inhalte vermittelt werden? Lassen sich in der Praxis spätmittelalterlicher Frömmigkeit, wie sich diese in zeitgenössischen Riten und Bräuchen, in Texten und Bildern dokumentiert, gruppen- und schichtbedingte Ausprägungen inhaltlicher und formaler Art kenntlich machen? Gibt es ‚Wahlverwandtschaften‘ zwischen bestimmten sozialen Gruppen und bestimmten religiösen Formen und Inhalten? Spiegeln sich im Wandel der Frömmigkeit auch Wandlungen des jeweiligen sozialen Umfelds? Inwieweit entsprechen Frömmigkeitsformen aktuellen politischen Erfordernissen? Inwieweit lassen sich Frömmigkeitspraktiken als Reaktionen auf politisch-soziale Problemlagen oder wirtschaftliche Krisen verständlich und begreifbar machen?

Im einzelnen ist an die Behandlung folgender Themen und Probleme gedacht:

- Wissenschaftsgeschichtliche Bestandsaufnahme: Wege, Um- und Irrwege frömmigkeitsgeschichtlicher Forschung
- Theologische Grundsatzfragen: Begriff der ‚devotio‘ in der spätmittelalterlichen Theologie; Begriff des Laien in Theologie und Kirchenrecht
- Sakralisierung des Politischen
 - durch Umbildung persönlicher Fürsprecher und Schutzheiliger zu integrationsstiftenden Landespatronen
 - durch Heilige, die als Symbolgestalten sich bildender Landesstaaten aufgebaut und propagiert werden, und heiliggesprochene Könige
- Frömmigkeitsformen und Standespatrone des Adels
- Soziale und politische Aspekte stadtbürgerlicher Frömmigkeit
 - Stadtpatrone als Vorkämpfer und Garanten städtischer Freiheit
 - ‚Parteiliche‘ Heilige in innerstädtischen Konflikten
 - Frömmigkeitsstil der Kaufleute, z.B. Konten für den ‚Herrn Herrgott‘

- Religiöse Legitimation kaufmännischen Erwerbsstrebens in der spätmittelalterlichen Predigt
- Bruderschaftswesen (soziale Struktur, politische Funktion, religiöse Rituale)
- Städtische Prozessionen (soziale Selbstdarstellung, politische Funktion)
- Frömmigkeit als Mittel der Krisenbewältigung (z.B. religiöse Rituale ‚der regierenden pestilenz halber‘ (*ad repellendam pestem*))
- Frömmigkeit in dörflich-agrarischen Lebenszusammenhängen („Bauern und Heilige“; Stiftungsfrömmigkeit; Bemühungen um angemessene seelsorgerliche und sakramentale Betreuung)
- Soziale Aspekte des spätmittelalterlichen Wallfahrtswesens
- Soziale Aspekte der Mystik
- Soziale Aspekte der ‚devotio moderna‘
- Frömmigkeit der Laienbrüder in spätmittelalterlichen Ordensgemeinschaften
- Soziale Prägungen volkssprachlicher Frömmigkeitsliteratur: Schichtbedingte Formen der Glaubensvermittlung in Predigt, Katechese und geistlicher Prosa
- Spätmittelalterliche Andachtsbilder und ihr Publikum
- Kontinuität und Wandel der Frömmigkeit im Zeitalter der Reformation.

In chronologischer Hinsicht soll der Schwerpunkt der Diskussion auf dem späten Mittelalter liegen. Das schließt allerdings nicht aus, epochenübergreifende Wirkungsgeschichten, die sich an Quellen verifizieren und erhärten lassen, in die Darstellung und Diskussion mit einzubeziehen. Die chronologischen Grenzlinien, die sich gemeinhin mit der Wortverbindung ‚spätes Mittelalter‘ verbinden, sind als offen zu denken und als flexibel zu behandeln. Wandlungssphänomene bedürfen langfristiger Betrachtung. Grenzüberschreitungen, die Kurz- und Langfristigkeit miteinander verbinden, sind nicht verboten, sondern erwünscht.

Der Fragen- und Themenkatalog beruht auf folgenden theoretischen Prämissen: Der christliche Offenbarungsglaube versteht sich als universale Heilsbotschaft, die an alle Menschen gerichtet ist – unabhängig von ihrer sozialen, nationalen oder ethischen Zugehörigkeit. Kirche, die sich im Handeln von Menschen verwirklicht, trägt in ihrer Verkündigung, in ihrer Verfassung und in ihren Amtsträgern gesellschaftlichen Herausforderungen und Erwartungen Rechnung, die sich im Fortgang der Geschichte ändern. Sozialer Wandel betrifft auch die Kirche; sie ist kein *sacrum mentis*, das kraft seines Jenseitsbezugs gegen gesellschaftliche Einflüsse geschützt bleibt. Gelebter Glaube nimmt in unterschiedlichen Sozialformen eine unterschiedliche Gestalt an. Frömmigkeit, die in geschichtlich gewachsenen Formen und Bräuchen gemeinsam mit anderen ausgeübt wird, besitzt eine zeit- und epochenspezifische soziale Verfaßtheit, deren Intensitätsgrad nicht zuletzt vom jeweils erreichten Grad gesellschaftlicher Differenzierung abhängig ist. Mittelalterliche Gesellschaften konstituierten sich als Lebens- und Handlungszusammenhänge, deren politische Ordnung und soziale Struktur durch christlich geprägte Sinnwelten legitimiert werden mußten. Modernisierung bedeutet (auch und nicht zuletzt) Freisetzung von Religion aus politisch-gesellschaftlichen Lebenszusammenhängen.

Die Aneignung christlicher Traditionen erfolgt selektiv, wobei in die Kriterien der Auswahl und Aneignung gesellschaftlich bedingte und vermittelte Bedürfnisse einfließen.

Institutionalisierte Religion steht zu der sie umgebenden sozialen Umwelt in einem historisch variablen Verhältnis des Austausches, der wechselseitigen Einflußnahme und Abhängigkeit. Zwischen religiösen und sozialen Veränderungen besteht ein Wechselbezug, wobei sich a priori nicht entscheiden läßt, ob religiöse Veränderungen durch politisch-soziale Veränderungen ausgelöst werden oder umgekehrt religiöse Faktoren politisch-soziale Wandlungen auslösen und in Gang bringen.

Religiös-soziale Wechselwirkungen in der *praxis pietatis* setzen voraus, daß Religion Sinnüberschüsse enthält, die sich sozialer Zuordnung und gesellschaftlicher Verrechenbarkeit entziehen. Anzunehmen ist ein geschichtlich bedingter, spannungsreicher Wechselbezug von Autonomie und Abhängigkeit. Religion bleibt in ihren Wirkungen nicht auf eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe beschränkt. Sie erfüllt gesamtgesellschaftliche Funktionen. Dessenungeachtet sind fromme Texte, Bilder und Riten geprägt durch den Interessen- und Erwartungshorizont von Trägergruppen, deren Platz innerhalb einer Gesellschaft bestimmt werden kann.

Die genannten Themen sind als Vorschläge gedacht. Sie ergeben sich, wenn man darangeht, die Frage nach der Verflechtung von Sozial- und Frömmigkeitsformen forschungspraktisch zu konkretisieren. Mit der Themenliste verbindet sich nicht der Anspruch, alle im Horizont des Rahmenthemas liegenden Einzelprobleme angesprochen und erfaßt zu haben. Eine Sozialform, deren spezifische Frömmigkeitspraxis zu untersuchen sich gleichfalls lohnen würde, bildet die Familie; auch an Gemeinschaften des *status medius* (an Beginen und Begarden z. B.) sowie an häretische Gemeinschaftsbildungen könnte man denken; selbst die Laienfrömmigkeit von Laienbrüdern wäre eine Untersuchung wert.“

Weil Angesprochene und Angeschriebene bereit waren, sich auf die skizzierte Thematik einzulassen, war es möglich, die Tagung zu machen.

Tagungen besitzen ihre Wirklichkeit durch die Lebendigkeit gesprochener Wörter und Sätze. Tagungsbände bringen in eine gedruckte Form, was zuvor Gegenstand sprachlich vernehmbarer Mitteilung und kontroverser Rede war. Nicht alles, was das intellektuelle Ambiente und das kollegiale Miteinander der Tagung ausmachte, spiegelt sich in dem vorliegenden Tagungsband. Zum Druck kommt das Fazit gemeinsamer Anstrengungen, deren Ziel es war, politisch-soziale Bedingungen, Ausprägungen und Funktionen mittelalterlichen Frommseins kenntlich und verständlich zu machen. Was tatsächlich gesagt und diskutiert wurde, erschöpft sich nicht im Gedruckten. Nicht alle Kollegen sahen sich in der Lage, den Vortrag, den sie hielten, zu einem Manuskript für den Druck auszuarbeiten. Auch das – ohne Arg und Resignation sei es gesagt – gehört zu Folgeerscheinungen einer Lebensführung, die von Unrast, Termindruck und Zeitverknappung gekennzeichnet ist. Wissenschaft von der Geschichte als Beruf hat ihren Preis.

Eine zeitlich befristete Tagung in dauerhafte Buchform zu bringen, heißt nicht nur, mit Zusppruch, Geduld und sanfter Drängelei Referate einzufordern, und kommt nicht nur der Pflicht gleich, divergierende Zitationsgepflogenheiten zu vereinheitlichen oder Druckfehler aufzuspüren und aus der Welt zu schaffen. Ein Buch zu machen, das Anteile und Beiträge vieler miteinander verbindet, heißt auch Dank sagen: Dank an die Referenten und Teilnehmer, die der Einladung folgten, sich an der Diskussion be-

teiligten und das Gesagte für die nunmehr erfolgte Drucklegung überarbeiteten. Weil sich die Referenten der Mühe unterzogen, Diskussionsbeiträge und Diskussionsverläufe, die für ihre Problemstellung von Belang waren, bei der Aus- und Überarbeitung ihrer Vortragsmanuskripte zu berücksichtigen, konnte auf eine ausführliche Wiedergabe der Diskussion verzichtet werden. Was ich selber am Anfang und am Schluß der Tagung sagte, fand Eingang in meinen einleitenden Beitrag.

Das Münchener Symposium ‚Laienfrömmigkeit in sozialen und politischen Zusammenhängen des späten Mittelalters‘ stand unter einem guten Stern. Viele Faktoren förderten den wissenschaftlichen Disput und die menschliche Kommunikation: die lebens- und wissenschaftspraktischen Rahmenbedingungen im Historischen Kolleg und in der Akademie der Wissenschaften, die Freundlichkeit und das Engagement der Geladenen und Gekommenen, das kulturelle Begleitprogramm im Konzertsaal und im Theater, das insbesondere die aus dem Ausland angereisten Teilnehmer zu schätzen wußten, die Helligkeit einer strahlenden Junisonne.

Dank gebührt dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, der das Unternehmen großzügig förderte. Dank gebührt Frau Dr. Elisabeth Müller-Luckner. Ihre Erfahrung, ihr Einfühlungsvermögen und ihre Entschlußkraft gaben Gewähr für eine rundum stimmige ‚Tagungsdramaturgie‘. In ihren kundigen und bewährten Händen war auch die Redaktion des vorliegenden Bandes bestens aufgehoben.

Bielefeld, im Sommer 1990

Klaus Schreiner

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Dr. Petty Bange, Nijmegen
Prof. Dr. Peter Blickle, Bern
Prof. Dr. Laetitia Boehm, München
Prof. Dr. Wolfgang Brückner, Würzburg
Prof. Dr. Neithard Bulst, Bielefeld
Doz. Dr. Christoph Burger, Tübingen
Doz. Dr. Heinz Dormeier, Göttingen
Prof. Dr. Roger Dufraisse, Paris (Stipendiat des Historischen Kollegs 1987/88)
Prof. Dr. Kaspar Elm, Berlin
Dr. Alfred Gawlik, München
Dr. Anneliese Grundmann, München
Prof. Dr. Konrad Hoffmann, Tübingen
Prof. Dr. Volker Honemann, Göttingen
Doz. Dr. Georg Jenal, München
Pater Dr. Clemens Kasper OCist., Abtei Himmerod
Sabine Kleinecke, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Elisabeth Kovács, Wien
Christoph Kutter, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Franz Machilek, Bamberg
Prof. Dr. Gert Melville, Inning
Dr. Adalbert Mischlewski, Grafing bei München
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, München (Historisches Kolleg)
Prof. Dr. Peter Ochsenbein, St. Gallen
Prof. Dr. Franz Quarthal, Tübingen
Prof. Dr. Francis Rapp, Straßburg
Dr. Miri Rubin, Cambridge, England
Prof. Dr. Heinrich Rüthing, Bielefeld
Prof. Dr. Hans Martin Schaller, München
Dr. Herbert Schneider, München
Prof. Dr. Karl Schnith, München
Prof. Dr. Klaus Schreiner, Bielefeld (Stipendiat des Historischen Kollegs 1987/88)
Prof. Dr. Georg Steer, Eichstätt
Prof. Dr. Wilhelm Störmer, München
Prof. Dr. Richard C. Trexler, Binghamton, New York, USA
Prof. Dr. Anton G. Weiler, Nijmegen
Dr. Ulla Williams, Eichstätt

I. Begriffsgeschichtliche Prolegomena

Klaus Schreiner

Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?

Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter

Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit, zwei Gegenbegriffe, die benennen und erfassen wollen, was in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters Elite und Volk in der Art und Weise ihres Frommseins voneinander trennte, haben derzeit Konjunktur¹. Um Unterschiede in der *praxis pietatis* sozialstrukturell zu verankern, scheinen sie unentbehrlich geworden zu sein. Die Kraft ihrer Suggestion ist beträchtlich.

1. Probleme der Begriffsbildung in der neueren Forschung

Mit Elitefrömmigkeit werden religiöse Denk- und Verhaltensweisen umschrieben, die, angeblich von hoher Reflexivität geprägt, zum unverwechselbaren Habitus intellektueller Eliten zählten. Volksfrömmigkeit meint Massenreligiosität und lenkt den Blick auf Defizite gedanklicher Aneignung und spiritueller Durchdringung, auf Aberglaube und Archaik; mit Volksfrömmigkeit werden Einstellungen des gemeinen Mannes umschrieben, der, wenn er sich religiös betätigte, nicht an die Pflege religiöser Innerlichkeit dachte, sondern auf konkrete Hilfe hoffte, um gegen Krankheit und Not, gegen unheilstiftende Machenschaften böser Geister und Dämonen geschützt zu sein.

Derartige Zuspitzungen und Kontraste leuchten auf den ersten Blick ein. Folgt man ihrer Logik, nährt sich Elitefrömmigkeit aus begrifflicher Erfassung des Geglaubten; sie verwirklicht sich in einer aus theologischem Wissen gespeisten Spiritualität,

¹ Vgl. dazu die umfassende Bibliographie von *Peter Dinzelbacher*, Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. v. *Peter Dinzelbacher* und *Dieter R. Bauer* (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF. 13, Paderborn, München, Wien, Zürich 1990), „Zur Volksreligion allgemein“ (15 ff.), „Zur Volksreligion im Mittelalter“ (17 f.) und „Zur Volksreligion im Mittelalter allgemein“ (18 f.). – Für kritische Lektüre des Manuskripts habe ich zu danken Andreas Kolle und Gerd Schwerhoff.

der materialisierte Frömmigkeit und religiöse Magie von Grund auf fremd sind. Mit Volksfrömmigkeit hingegen verbindet sich die Vorstellung von Ritualen, Gewohnheiten und Verhaltensweisen, in denen die überwiegende Masse einer lese- und schreibunfähigen Bevölkerung ihre Zuwendung zu Gott und seinen Heiligen artikulierte, um in Not und Bedrängnis durch himmlische Mächte geschützt zu sein; sie hat nichts zu tun mit Mystik und Meditation; sie läßt an Flurprozession und Wettersegen denken, an Kräuterweihe und Reliquienverehrung, an Votivgaben und Paternosterschnüre, an aggressives Mord- und Totbeten, an grenzenloses Vertrauen in die Kraft (*virtus*) von Sakramenten und Sakramentalien, von denen *tumbe laien* erwarteten, daß sie gutes Wetter und gute Ernte bewirken, Mensch und Tier vor Schaden bewahren. Volksfrömmigkeit ist geprägt durch lebensgeschichtliche und naturhafte Bezüge. Sie bringt Grundfragen menschlicher Existenz zur Sprache: die Gesundheit und Fortpflanzung des Lebens, Krankheit und Tod, die Fruchtbarkeit der Felder, den Schutz des Viehs gegen Verhexung und Seuche. Rituale und Bilder spielen in der Frömmigkeit der vielen eine gewichtigere Rolle als das Nachdenken über Glaubenssätze und Bibelperikopen.

Zieht man aus dem heute vorherrschenden Begriffsgebrauch Bilanz, kristallisieren sich drei Unterscheidungsmerkmale heraus, mit deren Hilfe die besondere Eigenart von Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit bestimmt wird: Massenhaftigkeit, Rationalität und soziale Trägerschaft.

Folgt man der herrschenden Meinung, ergibt sich folgendes Bild: Der Frömmigkeitspraxis spätmittelalterlicher Laienchristen war nicht nur „zarter Individualismus“, „Hang zur stillen Innerlichkeit“ eigen, sondern auch ein „Zug zur *Massenhaftigkeit*“, der in „*Massenwallfahrten*“ sowie in „*Massenausfällen*“, wie z. B. in Hexenverfolgungen, unübersehbar in Erscheinung trat². In der Tat: Wundertätige Bilder und blutende Hostien, außeralltägliche Visionen und Verzückungen lösten spontane Massenpilgerfahrten aus, welche Vertreter der Amtskirche teils förderten, teils zu verhindern suchten und, wenn der kirchlichen und weltlichen Ordnung Gefahr drohte, gewaltsam unterdrückten. František Graus spricht im Hinblick auf die Geißlerbewegung des Jahres 1349 von „Massenphänomen“ oder „Massenbewegung“; in den Kinderwallfahrten des 15. Jahrhunderts sieht er „Züge einer spontanen Massenbewegung“³.

Neben den „wie eine Psychose auftretenden Massenwallfahrten überwiegend junger und einfacher Menschen“⁴ gab es den Zulauf zu Predigern, die „überall die Volksmassen in Bewegung“ brachten⁵. Die Massen strömten, wenn, wie das bei Johannes Kapistran († 1456) der Fall war, einem wortgewaltigen Kanzelredner der Ruf vorausging, Kranke heilen zu können.

² Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965) 11.

³ František Graus, Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86, Göttingen 1988) 49.

⁴ Ludwig Schmugge, Die Pilger, in: Unterwegssein im Spätmittelalter, hrsg. v. Peter Moraw (Zeitschrift für historische Forschung Beih. 1, Berlin 1985) 33 f.; vgl. a. ebd., 33–38 („Impulsive Massenwallfahrten“).

⁵ Ottokar Bonmann, Zum Prophetismus des Johannes Kapistran (1386–1456), in: Archiv für Kulturgeschichte 43/44 (1961/62) 195 u. ebd. Anm. 11.

Massenhaftigkeit blieb bis ins 19. Jahrhundert und – denkt man an Wallfahrtsorte wie Tschenschow, Lourdes, Fatimã, Santiago, Altötting – bis heute ein Bestimmungsmerkmal volkstümlicher Frömmigkeit. Wer von Volksfrömmigkeit im 19. Jahrhundert spricht, denkt an die Religiosität breiter Massen, die sich vornehmlich aus unteren Gesellschaftsschichten zusammensetzten – aus Kleinbauern, Handwerkern, von Proletarisierung bedrohten Bergleuten. Massenwirksame Frömmigkeit, wie sie im 19. Jahrhundert von breiten Bevölkerungsschichten der katholischen Kirche praktiziert wurde, trug zur Bildung persönlicher und kollektiver Identität bei; sie brachte Öffentlichkeit hervor, die es gestattete, dem laizistischen Zeitgeist zu widersprechen und soziale Folgelasten der werdenden Industriegesellschaft anzuprangern. „Dem gemeinen Volk“, beteuerten Pastoraltheologen des 19. Jahrhunderts, „sind Wallfahrten eine Erneuerung des Geistes.“⁶ Zugleich war aber die katholische Kirche daran interessiert, daß sie von erneuerungsbereiten Wallfahrern „als einzig legitimer Trägerin christlicher Weltdeutung, aber auch von Weltdeutung überhaupt“ erfahren und anerkannt wird⁷. Marienfrömmigkeit, wie sie heute in den großen Wallfahrtszentren Polens und Lateinamerikas von einer breiten, sich als Gottesvolk verstehenden Bevölkerung gepflegt wird, gilt als „authentische Praxis des Volkes“, der ein kritisch-befreiender Gegenwartsbezug eigne⁸, oder als „kollektive Spiritualität des Volkes“, die tief in dessen religiöses und profanes Leben eingreife. Als „Madonna des Volkes“ symbolisiere Maria „nicht nur die Gefangenschaft der Armen, sondern auch ihren Aufschrei“⁹. Kurz: In Krisensituationen, in denen Massen mit Hilfe religiöser Rituale und Symbole ihrem Verlangen nach Sinngebung, kirchlicher Selbstbehauptung und sozialer Gerechtigkeit Ausdruck geben, erfüllt kollektiv ausgeübte Frömmigkeit gesellschaftlich bedeutsame Funktionen.

Rationalität dient als weiteres Kriterium, um auszumachen, was Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit ihrem eigentlichen Wesen nach waren und sein wollten. Mit der Elle religiöser Rationalität gemessen, erscheint Volksfrömmigkeit als eine Denk- und Verhaltensform, die unreflektiertem Brauchtum folgt, auf lebenspraktische Hilfen bedacht ist, vor allem aber Gott nicht im Geist und in der Wahrheit anzubeten, sondern sinnlich zu erfahren sucht. Um „Unterschiede zwischen naiver, unreflektierter Volksfrömmigkeit und philosophisch-spekulativ durchdachter, reflektierter Religiosität“ kenntlich zu machen¹⁰, mangelt es nicht an theoretischen Versuchen und praktischen Beispielen. Volksfrömmigkeit, lautet die *sententia communis*, bestimme sich aus unkritisch hingenommener Überlieferung, deren theologische Legitimität und religiöse Sinnhaftigkeit nicht bedacht werde; Elitefrömmigkeit beruhe auf dem „Urteil des kritischen Geistes“, der sich vom Geltungsanspruch traditionaler, theologisch

⁶ So der Regensburger Pastoraltheologe Josef Amberger in seiner 1850/57 erschienenen „Pastoraltheologie“. Zitiert nach Michael N. Ebertz, Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung, in: Jahrbuch für Volkskunde 2 (1979) 66.

⁷ Ebd., 65.

⁸ Johannes Thiele, Madonna mia. Maria und die Männer (Stuttgart 1990) 40.

⁹ Ebd., 43.

¹⁰ Alois Kehl, Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum, in: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1: Die alte Kirche (München 1974) 313.

nicht begründbarer Hinterlassenschaften emanzipiert habe¹¹. Erwiesen sei, daß in die frühchristlichen Gemeinden der „Ungebildete ... seine ganze naive Religiosität“, der „Gebildete seine ganze Aufgeklärtheit und Bildung“ mit- und eingebracht habe¹². Dieser Dualismus zwischen reflektierter und unreflektierter Frömmigkeit, dem die „Scheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten“ zugrunde liege¹³, sei langfristig zum maßgebenden Grundmuster christlicher Frömmigkeitsgeschichte geworden.

Im Blick auf die Frömmigkeit der Katholiken im 19. Jahrhundert wurde von spannungsreicher und konfliktträchtiger Polarität zwischen „Massenreligiosität“ und „religiösem Intellektualismus“ gesprochen; die religiöse Intelligenz habe sich an die „biblischen Schriften als Motivationsgrundlage religiöser Handlungen und als Legitimationsgrundlage religiöser Forderungen“ gehalten; für die von der Amtskirche organisierte Massenreligiosität hingegen sei die Tradition, das „zweite katholisch-kirchliche Legitimationsprinzip“ maßgebend gewesen¹⁴. Max Weber hatte für eine solche Kategorisierung das erforderliche religionssoziologische Rüstzeug geliefert. Webers religionssoziologische Grundlegung verschiedenartiger Frömmigkeitstypen beruht auf der Annahme, daß intellektuell Geschulte, die gemeinhin sozial privilegierten Schichten entstammen, andere Erlösungsvorstellungen hegen als Angehörige nicht privilegierter Schichten, „denen der Intellektualismus ökonomisch und sozial unzugänglich ist“¹⁵. Unterschiedliche Intellektualität, der sich unterschiedliche soziale Trägergruppen zuordnen lassen, begründet nach Ansicht Max Webers unterschiedliches Verlangen nach Erlösung. „Stets ist die Erlösung, die der Intellektuelle sucht, eine Erlösung von ‚innerer Not‘ und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfaßten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet.“¹⁶ Die Erlösungsreligiosität Nicht-Privilegierter

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 315.

¹³ Ebd., 314. – Zum Defizit an Intellektualität in der Religion des Volkes vgl. bereits Hegel in seinen „Fragmenten über Volksreligion und Christentum“ (1703–1794): „Volksreligion“ müsse so beschaffen sein, daß dabei „Phantasie, Herz und Sinnlichkeit“ nicht leer ausgehen (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Frühe Schriften. Werke 1 (Frankfurt a. M. 1983) 33). „Was die Zeremonien betrifft, so ist wohl einerseits keine Volksreligion ohne dieselben gedenkbar, auf der anderen Seite aber wohl nichts schwerer, als zu verhindern, daß sie nicht von dem Pöbel für das Wesen der Religion selbst genommen werde“ (ebd. 38). Die „Eigenschaften der Zeremonien einer Volksreligion“ müßten deshalb so beschaffen sein, daß nicht „bloß das Werk, der Mechanismus bleibt und der Geist verfliegt“ (ebd. 40).

¹⁴ Ebertz, *Organisierung von Massenreligiosität* (wie Anm. 6), 71.

¹⁵ *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann (Tübingen 1972) 296. – Über soziale Ursprünge und gesellschaftlich bedingte Ausprägungen von Erlöserreligiosität vgl. ebd., 296–301; 306 ff.

¹⁶ Ebd., 307. – Praktisch rechnender Rationalismus, der auf einer Haltung des ‚Do ut des‘ beruhe, hatte der „Alltags- und Massenreligiosität aller Zeiten und Völker und auch allen Religionen an“ (ebd. 259). Charakteristisch für „Volksreligiosität“ sei überdies die Neigung, Gegenstände religiöser Verehrung nicht als über sich hinausweisende Zeichen, sondern als Träger außeralltäglicher Kräfte zu betrachten. „Kein Konzilsbeschluß, der die ‚Anbetung‘ Gottes von der ‚Verehrung‘ von Heiligenbildern als bloßen Mitteln der Andacht scheidet, hat gehindert, daß der Südeuropäer noch heute das Heiligenbild selbst verantwortlich macht und ausspuckt, wenn trotz der üblichen Manipulationen der beanspruchte Erfolg ausbleibt“ (ebd. 246). Anzunehmen aber, wie

stand, wenn man Webers Annahmen folgt, unter dem unerbittlichen Gebot lebenspraktischer Bedürfnisse; sie verband sich mit rechenhaften Vergeltungserwartungen, die hoffen ließen, daß gute Werke und religiöse Vorleistungen durch Befreiung von Leiden entschädigt werden. Sozial und ökonomisch privilegierte Schichten hingegen weisen der Religion die Aufgabe zu, ihre Lebensführung zu legitimieren – Weber spricht in diesem Zusammenhang von „seelischem Komfortbedürfnis nach der Legitimität des Glückes“¹⁷ und ihrem Leben einen durchgehenden Sinn zu geben.

Ein solches dualistisches Konzept legt es nahe, Volksreligion zum Widerpart wissender, durchdachter und gelehrter Religion (*religion savante*) zu machen. Im Lichte einer Betrachtungsweise, die sich zutraut, zwischen der Frömmigkeit der theologischen Experten und der Frömmigkeit des Volkes fundamentale Differenzen ausmachen zu können, erscheint es folgerichtig, die Religion der Vielen vornehmlich auf lebenspraktische und emotionale Antriebe zurückzuführen, der Religion intellektueller Eliten hingegen eine logisch konsistente, sinnstiftende Struktur zuzuschreiben. Kommt es darauf an, aus der jeweiligen Frömmigkeitsform rationale und irrationale Anteile herauszufiltern, wird mittelalterliche Volksfrömmigkeit als „Gemengsel vorchristlicher und christlicher Riten“ charakterisiert¹⁸, deren Widersprüchlichkeit von Zeitgenossen nicht als Problem empfunden worden sei. Heidnische Amulette zu gebrauchen, sich zu bekreuzigen und Heiligenbilder zu verehren, hätten diese nicht als Frömmigkeitsformen empfunden, die theologisch Unvereinbares miteinander verknüpften. Eine diese Sachverhalte zusammenfassende These lautet: Volksfrömmigkeit, in der sich gläubige und abergläubische Vorstellungen zu einer „Symbiose des Alltags“ vermischten¹⁹, zeichnete sich durch Züge synkretistischer Religiosität aus, die das Leben ihrer Träger sicherer zu machen schienen, von wissenden Theologen aber kritisiert und abgelehnt wurde.

Massenhaftigkeit und Rationalität gelten als Kategorien, mit denen sich empirisch bezeugte Tatbestände, soweit sie mit volksfrommer Religiosität zu tun haben, erfassen und deuten lassen. Schwierigkeiten begrifflicher und sachlicher Art ergeben sich, wenn genauer nach der *sozialen Trägerschaft* jener religiösen Denk- und Verhaltensformen gefragt wird, welche die Eigenart der vom Volk gepflegten Frömmigkeit ausmachten. Die Frage drängt sich auf, was in den Wortverbindungen Volksfrömmigkeit,

Fortsetzung Fußnote von Seite 4

Max Weber das tut, alle Mönchsgemeinschaften der westlichen Kirche seien Gemeinschaften religiös Qualifizierter und als solche „Träger einer Virtuosen-Religiosität“ gewesen (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen 1988) 260), die kraft ihres kontemplativen und asketischen Charakters von der Massenreligiosität der Laien angeblich durch eine tiefe Kluft getrennt waren, geht an der Wirklichkeit vorbei. Laien gingen zwar nicht in den Chor, um lateinische Psalmen zu beten. In kritischen, existenzbedrohenden Situationen suchten aber Mönche, Kleriker und Laien gleichermaßen Schutz und Hilfe bei den Reliquien von Heiligen. Die Zeugnisse, daß Bilder-, Heiligen- und Reliquienverehrung nicht allein Sache von *illitterati* und *idiotae* war, sondern eine Frömmigkeitsform, die des zeitlichen und ewigen Heils wegen sowohl von hohen und niederen Klerikern als auch vom hohen Adel und vom gemeinen Volk gepflegt und praktiziert wurde, sind Legion.

¹⁷ Weber, 299.

¹⁸ Graus, Pest (wie Anm. 3), 81 f.

¹⁹ Ebd., 82.

Volks glauben und Volksreligiosität mit *Volk* eigentlich gemeint ist. Die große Masse der Untertanen im Gegensatz zu gesellschaftlichen Führungsschichten und intellektuellen Eliten? Die Gesamtheit des Volkes jenseits aller bestehenden sozialen Schranken? Das von Gott berufene neue Volk Gottes, das sich als Kirche begreift? Worin liegt nun aber die besondere Erklärungskraft des Begriffs ‚Volk‘, wenn es sich als ausnehmend schwierig erweist, als reale Bezugsgröße ein genau abgrenzbares soziales Substrat anzugeben? Zu Recht ist die Frage gestellt worden, ob „nicht gerade die Religiosität des Mittelalters durch in verschiedenen Schichten relativ homogene Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen charakterisiert“ gewesen sei²⁰. Erwiesen sei nämlich, daß im Mittelalter „die ‚Eliten‘ noch in wesentlich stärkerem Maß an der Volkskultur partizipierten als etwa im bürgerlichen Zeitalter“; die „den beiden Kulturen gemeinsamen Elemente“ seien im Mittelalter „noch wesentlich zahlreicher“ gewesen als in der neuen und neuesten Zeit²¹; dieselben Frömmigkeitsformen – ob Wallfahrt oder Reliquienkult – seien „in den verschiedenen Sozial- und Bildungsschichten oft mit derselben Emotionalität gepflegt“ worden²².

Dem ist schwer zu widersprechen. Wer auf den schichtenübergreifenden Charakter mittelalterlicher Frömmigkeit abhebt, hat das Zeugnis zeitgenössischer Quellen auf seiner Seite. Grad und Reichweite dieser religiösen Homogenität, die zwischen sozial ungleichen Gruppen religiöse Gemeinsamkeit stiftete, werden jedoch kontrovers beurteilt. Von einem unbedachten Gebrauch des Begriffs Volksreligion, gab František Graus zu bedenken, könnten Nivellierungseffekte ausgehen, die einebnen, was in Wirklichkeit getrennt und geschieden gewesen sei. Deshalb brachte er in Erinnerung,

²⁰ Dinzelbacher, Volksreligion (wie Anm. 1), 13.

²¹ Peter Dinzelbacher, Volkskultur und Hochkultur im Spätmittelalter, in: Volkskultur des europäischen Spätmittelalters, hrsg. v. Peter Dinzelbacher und Hans-Dieter Mück (Stuttgart 1987) 4.

²² Ebd., 5 f. – Vgl. auch Gábor Klaniczay, Hexenverfolgungen in Ungarn: Soziale oder kulturelle Spannungen, in: ders., Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen (Berlin 1991) 69: Es sei „schwer, in Ungarn vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, das heißt geraume Zeit nach dem Ende der Hexenverfolgungen, von so etwas wie einem systemimmanenten Konflikt zwischen einer sogenannten ‚Volkskultur‘ und einer ‚Elitekultur‘ zu sprechen. Magische Vorstellungen und Praktiken hielten sich mit bemerkenswerter Anpassungsfähigkeit am Leben. Für die Angehörigen des Landadels waren sie genauso Bestandteil des Alltagslebens wie für die Bauern“. Kaiserin Maria Theresia ging, wie das gemeine Volk auch, auf Wallfahrt, verehrte Gnadenbilder und förderte Gnadenorte, machte Meßstiftungen für glückliche Heimkehr (vgl. Gábor Tuskés – Eva Knapp, Österreichisch-ungarische interethnische Verbindungen im Spiegel des barockzeitlichen Wallfahrtswesens, in: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde 1990, 23 f.). Die Grenze zur Religion des Volkes bildete dessen Glaube an Zauberer und Hexen. Deshalb fühlte sich die Kaiserin verpflichtet, in einem „Gesetz zur Ausrottung des Aberglaubens“ dagegen vorzugehen. *Die Neigung des einfältig-gemeinen Pöbels zu abergläubischen Dingen hat hierzu den Grund gelegt, die Dumm- und Unwissenheit als eine Mutter der Verwunderung und des Aberglaubens, hat solchen befördert, woraus dann, ohne das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden bey dem gemeinen Volk die Leichtgläubigkeit entsprungen* (Klaniczay: Der Niedergang der Hexen und der Aufstieg der Vampire im Habsburgerreich des achtzehnten Jahrhunderts, in: ders., ebd. 77). Hexenstieg war eine ständeübergreifende Angelegenheit. „Man kann“, betont Arno Borst, „nicht wie Trevor-Roper den Aberglauben der Gebirgsbauern und die Dämonologie der Intellektuellen auseinanderdividieren“ (ders.: Barbaren, Ketzler und Artisten. Welten des Mittelalters (München, Zürich 1988) 283). Im späten 14. Jahrhundert habe die „Kettenreaktion von der Furcht bis zum Fanatismus“ gleichermaßen „Bauern und Theologen“ ergriffen (ebd. 285).

daß die Frömmigkeit des späten Mittelalters keinesfalls „aus einem Guß“ war, sondern „mannigfaltige Schattierungen“ aufwies und dazu tendierte, „nach Gruppen und Schichten bezeichnende Varianten“ auszubilden²³. Diesem Tatbestand seien die „Begriffe Volks- oder Laienfrömmigkeit“ nicht angemessen; sie würden „öfter Unterschiede zwischen Verehrungsformen der bürgerlichen, der adeligen und der bauerlichen Gemeinschaften“ verwischen, „die z. T. recht typische, eigenständige Formen des religiösen Lebens entwickelten“²⁴.

Sorgfältiges Studium der Quellen läßt den Eindruck entstehen, daß der Begriff Volksfrömmigkeit komplexe Vergangenheit dem Vorurteil von Nachfahren unterwirft, die es mit dem Gebrauch ihrer Begriffe nicht so genau nehmen. Der Verdacht drängt sich auf, daß die antithetischen Begriffe Elite- und Volksfrömmigkeit mit Abgrenzungen zu tun haben, die im 18. und 19. Jahrhundert die Religiosität aufgeklärter, gebildeter Bürger von dem frommen Aberglauben des einfachen Landvolkes trennten. Offenkundig ist überdies, daß die mangelnde Differenzierungskraft des Begriffes Volksfrömmigkeit auch mit seiner Entstehungsgeschichte zusammenhängt.

Begriffsbildung unterliegt zeitgebundenen Erfahrungen und Interessen. Insofern braucht es nicht zu überraschen, daß auch das Wort Volk, das in die Wortverbindung Volksfrömmigkeit Eingang fand, auf zeitgebundene Sichtweisen verweist und mit zeitgebundenen Wertungen behaftet ist. Als Volkskundler und Kirchenhistoriker in den zwanziger und dreißiger Jahren anfangen, Volksfrömmigkeit zum Gegenstand ihrer Forschungen zu machen, meinte Volk organische Ganzheit, nicht eine sozial gegliederte Handlungseinheit, in der die ungleiche Verteilung von Ehre, Macht und Reichtum Spannungen und Konflikte verursacht. Der damals gebildete und gebrauchte Begriff Volksfrömmigkeit setzte eine „substantielle Gleichartigkeit des ganzen Volkes“ voraus. Gleichartigkeit kam – je nach Standpunkt und Interesse – einer unerschöpflichen Quelle kultureller Hervorbringungen gleich oder diente als Auffangbecken abgesunkenen Kulturgutes.

Wer heutzutage den Begriff Volksfrömmigkeit verwendet, ist nicht gehalten, sämtliche Konnotationen seiner Entstehungsgeschichte wiederherzustellen und im Kopf zu behalten. Aber man sollte sich diese ab und an bewußt machen, um zwischen dem formalen Werkzeugcharakter eines Begriffs und seiner ideologiebefrachteten Entstehungsgeschichte unterscheiden zu können. Mit dem Begriff Volksfrömmigkeit verbinden sich ideologische Vorstellungen einer Zeit, in welcher derjenige, der „statt Volk Bevölkerung und statt Boden Landbesitz“ sagte, „viele Lügen“ nicht unterstützte und „Wörtern ihre faule Mystik“ nahm²⁵. In der Tat: „Der Begriff ‚Volksfrömmigkeit‘ ist ein sehr deutscher Begriff, der belastet ist mit den weltanschaulichen und politischen Vorurteilen eines halben Jahrhunderts.“²⁶

²³ Graus, Pest (wie Anm. 3), 140.

²⁴ Ebd.

²⁵ Bertolt Brecht, Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit, in: ders., Über Politik und Kunst, hrsg. v. Werner Hecht (Frankfurt a.M. 1976) 43.

²⁶ Wolfgang Schieder, Volksfrömmigkeit in sozialgeschichtlicher Perspektive, Masch.Ms. für die Sektion ‚Volksfrömmigkeit‘ auf dem Berliner Historikertag 1984, zitiert von Gottfried Korff, Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945, in: Wolfgang Brückner, Gott-

In neueren Forschungen zur Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters begegnen Volksfrömmigkeit, Volksreligion und Volksreligiosität als deutschsprachige Äquivalente für *religion populaire*, *popular religion* oder *religione popolare*. Eine so begriffene und gedeutete Religion ist Bestandteil einer alle Lebensbereiche des Volkes bestimmenden Volkskultur, einer *culture populaire*, *popular culture* oder *cultura popolare*. Religion und Frömmigkeit lassen sich exakt bestimmen; die Crux der Wortverbindung Volksfrömmigkeit, Volksreligion oder Volksglaube bleibt das Volk, es sei denn, man ist bereit, die Bezeichnungen ‚Volk‘ oder ‚volkstümlich‘ zu beliebiger Verwendung freizugeben.

Versucht man, Frömmigkeit, wie sie in der mittelalterlichen Welt und Kirche von Individuen und Gruppen als symbolisches und soziales Handeln ausgeübt wurde, mit gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen in einen Zusammenhang wechselseitiger Bedingtheit zu bringen, zeigen sich Diskrepanzen zwischen begrifflichen Vorgaben und sachlichen Befunden. Deren Vielfalt und Differenziertheit sperrt sich gegen einen Zugriff, in dem als Träger unterschiedlicher Frömmigkeitsformen nur Elite und Volk vorkommen. Das dichotomische Interpretationsraster setzt voraus, daß die soziale Hierarchie einer Gesellschaft in schichtgebundenen religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen eine unmittelbare Entsprechung findet; es beruht auf der Annahme, daß voneinander abweichende Frömmigkeitsstile als Reflexe und Funktionen sozialer Distanzen zu begreifen sind; es sucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß der mittelalterliche Ständegedanke, der rechtlich verbrieft Ungleichheit der Lebensführung auf den Begriff bringt, sich auch der Religion bemächtigte.

Bei der Verwendung des Begriffs Elitefrömmigkeit wird stillschweigend vorausgesetzt, daß seine Träger eine homogene Schicht bilden, die gleichermaßen über Bildung und Herrschaft verfügt. Wer aber kann und soll konkret damit gemeint sein? Der studierte Theologe und gebildete Kleriker, der ein Bischofsamt ausübt, einem Domkapitel angehört oder einer Stadtpfarrkirche vorsteht? Der Ordensmann und die Klosterfrau, die, sofern sie nicht einer Gemeinschaft von Mendikanten angehören, Mitglieder einer mit Herrschaftsrechten ausgestatteten geistlichen Kommunität sind? Der lesefähige Edelmann und der bücherliebhabende Patrizier, die des Berufs, der Bildung und des Glaubens wegen seit dem späten Mittelalter zunehmend nach dem Buch greifen? Prototypen aristokratischer Elitekultur waren während des ganzen Mittelalters Bischöfe, Äbte und Kardinäle, die dem Adel entstammten, theologisch gebildet waren und kraft ihres Amtes geistliche und weltliche Herrschaft ausübten. Eine Kristallisation von Bildung und Herrschaft fand nur in diesen Personenkreisen statt, sofern alle ihre Mitglieder über theologische Bildung verfügten, was im Mittelalter keinesfalls der Normalfall war. Studierte Bettelmönche und Predigerbrüder kamen – zumindest im 13. Jahrhundert – vielfach aus dem Adel; über Herrschaftsrechte verfügten sie nicht. Elite bezieht sich in ihrem Falle nur auf ihren intellektuellen Status, nicht auf soziale Ehre, politische Herrschaft und wirtschaftlichen Reichtum.

Fortsetzung Fußnote von Seite 7

fried Korff, Martin Scharfe, Volksfrömmigkeitsforschung (Ethnologia Bavarica 13, Würzburg, München 1986) 44.

Wer versucht, die sogenannte Volksfrömmigkeit mit einem unverwechselbaren sozialen Substrat auszustatten, geht von der unrealistischen Annahme aus, eine in ihrer gesellschaftlichen Reichweite unkonturierte Kollektivbezeichnung zu einem Werkzeug historischer Heuristik machen zu können. Genau benennen zu wollen, aus welchen Berufsgruppen und Gesellschaftsschichten sich jenes Volk eigentlich formierte, das Träger einer besonderen Frömmigkeit gewesen sein soll, kommt der Quadratur des Kreises gleich. Auf der Suche nach Bezugs- und Trägergruppen werden teils „einfache Leute“ und „abhängige Klassen“ genannt²⁷, teils ist ohne jedwede Differenzierung und Abgrenzung von „Volk“ die Rede, das als sozial undifferenzierte Handlungseinheit begriffen wird. Der Adressaten- und Rezipientenkreis jener Frömmigkeit, die auch als „Jedermannsfrömmigkeit“ oder „Frömmigkeit der ‚Vielen‘“ charakterisiert wird²⁸, seien „grundsätzlich alle“²⁹; der ganze *populus christianus* also, die *multitudo christianorum* oder *congregatio omnium fidelium*, aus der sich die Gesamtkirche, Stadt- und Landpfarreien aufbauen.

Wie „Alltagsgeschichte an sich keine Geschichte der Ohnmächtigen oder keine Geschichte von unten allein sein kann, genauso wenig kann eine Erforschung von Volksglauben und Volksfrömmigkeit einen rechtfertigenden alleinigen Bezug auf Unterschichten oder kleine Leute haben“³⁰. Der Begriff Volk beziehe sich zwar auch auf Randgruppen und Unterschichten der mittelalterlichen Gesellschaft; in seiner sozialen Reichweite bleibe er aber auf diese nicht beschränkt. Bilder von Heiligen oder Darstellungen von alt- und neutestamentlichen Heilsereignissen seien zwar als „Ausdrucksformen von Volksfrömmigkeit“ zu betrachten und zu lesen; im Kontext ihrer Entstehungs- und Funktionsgeschichte betrachtet, hätten aber Bilder und Skulpturen auf eine jedem verständliche Weise das Volk in seiner Gesamtheit ansprechen wollen. „Eine ausschließliche Beschränkung auf den ‚Ungebildeten‘, auf den ‚kleinen Mann‘ findet dabei jedoch natürlich nicht statt.“³¹

Versteht man, wie das Aaron J. Gurjewitsch tut, unter Volksreligiosität „die niedere Schicht des mittelalterlichen Bewußtseins“³², welche die „Masse der Bevölkerung“³³ in ihrem Denken und Verhalten bestimmt habe, sei das „nur bedingt“ möglich, weil „diese Schicht [religiösen Denkens und Empfindens] in der Tat wahrscheinlich auch bei Vertretern des gebildeten Teils der Gesellschaft aufgefunden werden könnte“³⁴. Da Volksfrömmigkeit, eine „von den breiten Massen getragene Weltanschauung“³⁵, nachweislich auch bei gelehrten Kulturträgern und Kulturvermittlern begegnet,

²⁷ So Hubert Ch. Ehalt, Volksfrömmigkeit und Volkskultur. Aspekte des Problemkreises, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 15/1 (1985) 3.

²⁸ Gerhard Jaritz, Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 206.

²⁹ Ebd., 218.

³⁰ Ebd., 205.

³¹ Ebd.

³² Aaron J. Gurjewitsch, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen (München 1980) 356.

³³ Ebd., 358.

³⁴ Ebd., 356.

³⁵ Ebd., 357.

müsse die soziale Trennschärfe des Begriffes Volksfrömmigkeit erheblich relativiert werden³⁶.

Alles in allem: Der Versuch, zwischen religiösen Wissensbeständen und gesellschaftlichen Strukturen Korrelationen dingfest zu machen, verstrickt in Aporien. Dem Begriff Volksfrömmigkeit liegt die Annahme zugrunde, volkstümliche Religiosität sei als Korrelat schichtgebundener Erwerbs- und Soziallagen zu begreifen. Dem widerspricht der Befund der Quellen. Volksfrömmigkeit ist nicht Frömmigkeit einer sozial homogenen Trägergruppe, sondern Medium und Ausdrucksform ständeübergreifender religiöser Vergesellschaftung. Gurjewitsch spricht denn auch von „einer verwickelten und widersprüchlichen Synthese“ der Volks- und Gelehrtenkultur, von der „Dialektik“ beider Überlieferungen, „ihrer geschichtlichen Wechselwirkung“³⁷. Jean-Claude Schmitt hält das „Nebeneinander verschiedener Kulturtypen in bestimmten Epochen“ für gegeben, betont aber, zugleich müsse auch „die Kompromißbildung, Interaktion, der Kreislauf zwischen unterschiedlichen Kulturen bewußt bleiben“³⁸. Jacques Le Goff versucht, „einen Zusammenhang zwischen den sozialen Gruppen oder Schichten und den verschiedenen Kulturstufen während des Übergangs von der Antike zum Mittelalter der westlichen Welt herzustellen“³⁹; er insistiert auf der „Kluft zwischen den ungebildeten Massen und einer gebildeten Elite“⁴⁰; dennoch betont er mit Nachdruck: „Die kulturelle Stratifikation führt zu einer aristokratischen klerikalen Kultur, sie darf jedoch nicht mit der sozialen Stratifikation verwechselt werden.“⁴¹ Norbert Schindler will Volkskultur nicht mit der „Kultur der Unterschichten“ gleichsetzen; Volkskultur definiert er als „die allseits bekannte und beliebte Kultur, die Kultur der Vielen, die nicht den gesellschaftlichen Führungseliten angehören“⁴². Unverzichtbar sei der Begriff Volkskultur deshalb, weil er die Annahme transportiere, „daß unterhalb der Ebene der Elitenkulturen andersartige soziokulturelle Mechanismen kollektiver Identitätsbildung bestanden“. Deshalb will er an der dem „Begriff Volkskultur und der in ihm mitgesetzten Dichotomisierung gesellschaftlicher Erfahrungshorizonte zwischen ‚denen da oben‘ und ‚denen da unten‘, zwischen der Kultur

³⁶ Gurjewitsch hebt in seinem Buch „Mittelalterliche Volkskultur. Probleme zur Forschung“ (Dresden 1986) unmißverständlich die „Unklarheit und Verschwommenheit des Begriffs einer ‚Volkskultur des Mittelalters‘“ hervor. Er betont, „daß der Gegenstand des Buches nicht eigentlich die Volkskultur des Mittelalters an sich ist“, weil der Mittelalterforscher über „außerordentlich begrenzte Möglichkeiten“ verfüge, diese als solche wahrzunehmen und zu erkennen. Vielmehr gehe es „um ihre ‚Begegnung‘ mit der amtlichen Kultur und um die Wechselwirkung zwischen beiden Bewußtseinssträngen“ (334f.).

³⁷ Ebd., 335.

³⁸ Jean-Claude Schmitt, Der Mediävist und die Volkskultur, in: Volkreligion (wie Anm. 1), 31.

³⁹ Jacques Le Goff, Kirchliche Kultur und Volksüberlieferungen in der Zivilisation der Merowinger, in: ders., Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts, ausgewählt von Dieter Groh und eingeleitet von Juliane Kümmel (Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1984) 121.

⁴⁰ Ebd., 123.

⁴¹ Ebd., 127.

⁴² Norbert Schindler, Spuren in der Geschichte der ‚anderen‘ Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert), hrsg. v. Richard van Dülmen und Norbert Schindler (Frankfurt a. M. 1984) 23.

der Eliten und der sogenannten einfachen Leute festhalten, zumal sie dem sozialen Erfahrungsmodus und dem rudimentären Klassenbewußtsein der Unterschichten über weite Strecken der historischen Entwicklung vielleicht eher entspricht als differenziertere Forschungskonzeptionen⁴³. Gilt das, was hier von der Volkskultur gesagt wurde, auch von der Volksfrömmigkeit?

„Ganz gleich ob man vom starren Bild eines dualen Schemas von Volks- und Elitekultur oder von der Vorstellung einer lockeren Verschränkung zwischen beiden Komplexen ausgeht“, resümiert Gottfried Korff in einer Bestandsaufnahme über „Volkskundliche Frömmigkeits- und Symbolforschung nach 1945“, „eine Beziehung gibt es und diese muß in ein soziales Schichtungsgefüge (Stand oder Klasse) eingeordnet werden. Einblicke in diesen Problemkreis, der seit einigen Jahren intensiv im religionshistorischen Umkreis diskutiert wird, wären wahrscheinlich möglich, wenn statt von Volksfrömmigkeit die Rede von ‚populärer Frömmigkeit‘ wäre, und mit der Frage nach der ‚Popularisierung‘ auch die Verbreitung religiöser Verhaltens- und Mentalitätsformen in einem jeweiligen historischen Schichtungsschema in den Blick genommen würde.“⁴⁴ Von anderer Seite wurde gesagt, in dem Gegensatz zwischen laikaler

⁴³ Ebd., 54.

⁴⁴ Korff, Frömmigkeits- und Symbolforschung (wie Anm. 26), 54. – Wenn in frühmittelalterlichen Translationsberichten von unsäglich großer Volksmenge (*multitudo magna populorum; innumabilis populus*) die Rede ist, die bei den Reliquien Schutz und Hilfe sucht, wird diese gegliedert nach Geschlecht und Alter, in Männer und Frauen, Greise und Kinder oder nach sozialer Zugehörigkeit in Adlige (*nobiles*) und Nichtadlige (*ignobiles*), Reiche (*divites*) und Arme (*pauperes*). So in der *Translatio Sancti Viti Martyris* c. XX, XXVIII, XXIX. Übertragung des Hl. Märtyrers Vitus, bearb. u. übers. von Irene Schmale-Ott (Münster i. W. 1979) 58 ff. Frömmigkeit, die von allen gepflegt und ausgeübt wird, weil es gemeinsame, schichtenübergreifende Nöte und Gebrechen gibt, die der Heilige zum Guten wenden soll, läßt sich nicht als schichtspezifische Verhaltensweise ausmachen und als solche einer bestimmten sozialen Trägergruppe zuweisen. Zwischen Volks- und Elitefrömmigkeit sinnvoll und sachlich angemessen zu unterscheiden, setzt meines Erachtens die Entstehung eines breiteren Bildungsbürgertums voraus, dessen Mitglieder sich als „vernünftige Christen“ vom „einfältigen Volk“ und dessen traditionellen Frömmigkeitspraktiken abzugrenzen suchen. Zu dieser Unterscheidung vgl. Werner Freitag, Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster (Paderborn 1991) 333. „Neigung zum Außerordentlichen und Wunderbaren“ wurde seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu einem sozialen Schichtmerkmal des „meist dummen an Mißbräuchen und Aberglauben gewohnten Pöbel“, mit dem sich aufgeklärte Prediger und gebildete, vernünftig denkende Laienchristen nicht auf eine Stufe stellen wollten. Wer an Wunder glaubte und auf Wallfahrt ging, bezeugte im Kontext eines Glaubensbegriffs, der Wunder, Wallfahrten und Bittgänge zu den „Nebensachen der Religion“ rechnete, seine „soziale, ökonomische und kulturelle Inferiorität“ (Rebekka Habermas: Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit [Frankfurt, New York 1991] 171; 173). Davon zu unterscheiden ist die Tatsache, daß sich während des ganzen Mittelalters Stimmen der Kritik regten, die im Namen einer spirituellen Frömmigkeitstheologie Einwände gegen unbedachtes, wundersüchtiges Laufen und Wallen erhoben. Vgl. dazu Klaus Schreiner: ‚Peregrinatio laudabilis‘ und ‚peregrinatio vituperabilis‘. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit, hrsg. vom Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Krems (im Druck). Das Verlangen, durch Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung von seelischer Bedrängnis und materieller Not befreit zu werden, war in allen Epochen der abendländischen Christenheit normbedürftig, sowohl im Mittelalter als auch in der frühen Neuzeit. Aber erst als sich im ausgehenden 18. Jahrhundert re-

Volksfrömmigkeit und klerikaler Elitefrömmigkeit würde sich sowohl der Widerspruch zwischen Herrschenden und Beherrschten abbilden als auch der Riß zwischen offizieller kirchlicher Rechtgläubigkeit und dem tatsächlichen Glauben des Volkes⁴⁵.

Fortsetzung Fußnote von Seite 11

ligiöse und gesellschaftliche Differenzierungsprozesse überlappten, konkret: als sich damals ein Bildungsbürgertum konstituierte, mit dessen Bildungs- und Humanitätsbegriff Wallfahrt und Reliquienverehrung nicht mehr zu vereinbaren waren, haben sich in der praxis pietatis unterschiedliche, sozial verortbare Frömmigkeitsformen herausgebildet. Auf Wallfahrt zu gehen und an Wunder zu glauben, charakterisiert seitdem das religiöse Verhalten besitz- und bildungsloser Klassen, die Volksschulen besucht hatten und über keine Berechtigungen verfügten, um eine Beamtenstelle übernehmen oder einen beamtenähnlichen Beruf ausüben zu können. – Was die Verfechter einer Trennung zwischen der Frömmigkeit des Volkes und der Frömmigkeit der Eliten vielfach außer acht lassen, ist die Verschiedenheit von Theologie und Frömmigkeit. Beide sind nicht deckungsgleich. Theologie dient der begrifflich-rationalen Vergewisserung christlicher Glaubensinhalte. Frömmigkeit, in der Christen innerlich und äußerlich ihrem Verhältnis zu Gott Ausdruck geben, konkretisiert sich in religiös-ethischen Einstellungen, in der Pflege persönlicher Andacht und Erbauung sowie in der Teilnahme an gemeinschaftlich vollzogenen Handlungen und Ritualen. Es ist nicht so, daß theologische Reflexion zwangsläufig eine von ‚volkstümlichen‘ Elementen gereinigte Frömmigkeit hervorbringt, deren spirituelle Geschlossenheit sinnlich-materiale Formen christlicher Glaubens- und Lebenspraxis (wie die Verehrung von Reliquien, Heiligen- und Gnadenbildern z.B., desgleichen Prozessionen, Wallfahrten, Benediktionen und Stiftungen) ausschließt. Sorge um das Heil der eigenen Seele sowie das Bemühen, Probleme der eigenen Lebenspraxis mit Hilfe von Glaube und Frömmigkeit lösbar zu machen, schufen zwischen Klerikern, Mönchen und Laien breite Zonen der Gemeinsamkeit und Übereinstimmung. *André Vauchez*: *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge* (Rom 1981) 501, beschrieb diesen Sachverhalt – zugegebenermaßen zugespitzt – wie folgt: „La croyance dans les privilèges des corps saints était, à l'époque qui nous intéresse, universellement répandue. Sur ce point S. Thomas d'Aquin ne pensait pas autrement que le paysan le plus ignorant, même s'il justifiait la croyance commune par des arguments théologiques qui n'étaient guère accessibles à ce dernier.“ Die „Personengeschichte des Mittelalters“, so wurde im Blick auf eine Fülle einschlägiger Beweisstellen gesagt, zeige, „daß sehr zahlreiche Angehörige der geistlichen und weltlichen Eliten (wenn nicht überhaupt ihre Mehrzahl) den heiligen Reliquien nicht nur die ihnen zustehende Verehrung zollten, sondern sie geradezu fanatisch sammelten“ (*Peter Dinzelbacher*, *Die ‚Realpräsenz‘ der Heiligen in ihren Reliquaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen*, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von *Peter Dinzelbacher* und *Dieter R. Bauer* (Ostfildern 1990) 156). Schichtenübergreifend sind auch Kritik und Zweifel, die gegenüber der Echtheit von Reliquien geäußert wurden. Kritische Einwände machten nicht nur Theologen; Stimmen des Zweifels und der Kritik regten sich auch in der *multitudo popularis*, die gemeinhin als kritiklos, wundersüchtig und sensationslüstern galt. Vgl. *Klaus Schreiner*, *‚Discrimen veri ac falsi‘. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, in: *Archiv f. Kulturgeschichte* 48 (1966) 12–14.

⁴⁵ Eine Betrachtungsweise, die der Tatsache Rechnung zu tragen sucht, daß die Kirche des Mittelalters nicht allein für Lebensführung, Lebensdeutung und ewiges Leben zuständig war, sondern zugleich eine politische, materielle und theologische Macht darstellte, deutet den Gegensatz zwischen der *religion populaire* und der *religion savante* als Ausdruck ungleicher Machtverhältnisse. Volksfrömmigkeit, die in einem Gefüge von Macht und Ohnmacht verortet wird, lenkt das Erkenntnisinteresse auf uniformierende Disziplinierungsmaßnahmen der Amtskirche. Volksfrömmigkeit, die gegen amtskirchliche Reglementierungen ihr Eigenrecht behauptet, transportiert innerhalb eines solchen Konzeptes „eigensinnige“ Traditionen, welche die offizielle Kirche zu neutralisieren und der Frömmigkeit der Wissenden und Gelehrten anzupassen sucht. Unter diesen Voraussetzungen an volkstümlichen Gebräuchen festzuhalten, komme deshalb dem Be-

Was die Verfechter einer gesellschaftlich bedingten Scheidung zwischen Volks- und Elitefrömmigkeit gemeinhin nicht bedenken: Die mit gleichbleibender Hartnäckigkeit immer wieder behauptete Dichotomie hat eine historische Dimension, die bis in die Zeit des Mittelalters zurückreicht.

2. *Clerici litterati* und *laici illitterati*. Zur historischen Grundlegung der Dichotomie von Volks- und Elitefrömmigkeit

Die dichotomische Betrachtungsweise von heute, die gelehrte und volkstümliche Frömmigkeit begrifflich voneinander trennt, entbehrt nicht geschichtlicher Vorbilder. In Gegenbegriffen zu denken, hat Tradition. Schriftsteller des Mittelalters bedienten sich gleichfalls antithetischer Begriffe, wenn sie Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit in zwei dominante Gruppen aufspalteten – in *litterati* und *illitterati*, in *docti* und *simplices*, in *clerici* und *laici*. Dualistische Denk- und Sprachfiguren reduzieren Komplexität, um Interessen derer, von denen sie in kontrovers geführten Diskursen benutzt werden, zur Sprache und auf den Begriff zu bringen. Prägnant und anschaulich beweisen das zahlreiche Metaphern, Sentenzen und Begriffe, die von mittelalterlichen Autoren entworfen und gebraucht wurden, um *spiritualia* und *temporalia*, *sacerdotium* und *regnum* als zwei streng voneinander getrennte Bereiche erscheinen zu lassen, obschon jedermann wußte und es Tag für Tag erfuhr, daß die Kirche weltliche Herrschaft ausübte, die weltliche Ordnung sakralen Charakter trug, sich Herrscher, Landes- und Adelsherren für das Seelenheil ihrer Herrschaftsbefohlenen verantwortlich fühlten und vor allem durch Schutzpflichten, Vogtei- und Patronatsrechte in die kirchliche Verfassung integriert waren. Die rigide Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung, die auf begrifflich-diskursiver Ebene fixiert wurde, hat es in Wirklichkeit nie gegeben. Antithetische Zuspitzungen im Interesse der Kirche waren die Regel, ungeachtet tatsächlich bestehender Verflechtungen und Überschneidungen, die den ideologischen Charakter antithetischer Begriffsbildung evident machen.

Fortsetzung Fußnote von Seite 12

mühen gleich, sich gegen den Herrschaftsanspruch der Amtskirche zu behaupten. Kirche, welche die *religion savante* zur allgemeinen Norm erhob und die *religion populaire* entsprechend umdeutete, absorbierte und gegebenenfalls auch gewaltsam unterdrückte, habe Konfliktpotential innerhalb der mittelalterlichen Feudalgesellschaft entschärft und – indem sie das tat – zur Stabilisierung der kirchlichen und politisch-sozialen Ordnung beigetragen. Vgl. dazu Jean-Claude Schmitt, 'Religion populaire' et culture folklorique, in: *Annales E.S.C.* 31 (1976) 941–953. Dazu ist Folgendes zu bemerken: In einer Gesellschaft, in der Glaube und Frömmigkeit auch die *salus publica* mitverantworten mußten, konnte das gar nicht anders sein. Entschieden zu kurz greifen würde deshalb ein Ansatz, der es zum methodischen Prinzip erhebt, das Bemühen um symbolisierende Umdeutung ursprünglich heidnischer Frömmigkeitspraktiken von vornherein unter Ideologieverdacht zu stellen. Versuche, religiöse, in Liturgie und Lehre nicht verwurzelte Gewohnheiten zu 'entmaterialisieren', sind primär theologischer Natur. Sollen ihre Ziele durchgesetzt und verallgemeinert werden, kommen zwangsläufig Herrschaftsmechanismen ins Spiel, die aber die theologische Absicht nicht von vornherein zu diskreditieren brauchen.

Auf den Begriff gebrachte Dualismen erfassen und beschreiben nicht differenzierte Sozialverhältnisse, sondern vereinfachen und verkürzen die Vielfalt sozialer Beziehungen und Abhängigkeiten im Interesse der sich sprachlich artikulierenden Handlungsträger. Antithetisch konzipierte Begriffspaare erfüllen argumentative Funktionen, erhellen Einstellungen und Geltungsansprüche derer, von denen sie gebraucht werden – und dies alles andere als absichtslos. Als „historische Erkenntniskategorien“ hingegen „pflegen vergangene Antithesen zu grob zu sein“⁴⁶. Es sind Sprachgebilde, in denen die des Wortes und der Schrift Mächtigen ihr Selbstverständnis und ihre Sichtweise der Gesellschaft zum Ausdruck bringen. Die eigene Position gewinnt an Rang und Gewicht, wenn die Gegenposition abgewertet und heruntergestuft wird.

Die dichotomische Gegenüberstellung von Klerikern und Laien diente der Festbeschreibung von Wert- und Sozialhierarchien, nicht der Wiedergabe komplexer Sozial- und Bildungsverhältnisse. Die Dichotomie zwischen Klerus und Volk schloß aus, daß Laien predigen, im Rahmen der Laienbeichte Sünden vergeben, selbständig die Bibel lesen oder auf kirchlichen Konzilien Sitz und Stimme haben. Eine solche Zweiteilung der Kirche grenzte zwei qualitativ verschiedene Handlungsbereiche spezifisch qualifizierter Handlungsträger gegeneinander ab, um eine vom Klerus beherrschte Kirche gegen laikale Eingriffe abzuschirmen und zu immunisieren. Bei der mitunter bis zu feindlichem Antagonismus getriebenen Gegenüberstellung von Klerus und Laien ging es nicht allein um die Autonomie kirchlichen Rechts- und Verwaltungshandelns. Theologie und Recht stützten sich gegenseitig. Theologische Bildung als Monopol des Klerus zu beanspruchen, machte Laien zu gehorsampflichtigen Zuhörern. Selig der, der liest, wie die *litterati vel clerici*, und der hört, wie die *laici*, schrieb im 13. Jahrhundert der Minorit Alexander von Bremen; besitze doch der Laie weder einen Weihegrad (*sacer ordo*), noch sei er in einer freien Kunst (*liberalis ars*) ausgebildet⁴⁷. Hörer des Wortes zu sein, verpflichtete zur Rolle des geistig unselbständigen, unterwürfigen Untergebenen. Im Begriff der mittelalterlichen Predigt war „die Vorstellung eines Gefalles von oben nach unten impliziert, die die Laienpredigt als ein Unding erscheinen läßt, als einen Schritt, der auf die Auflösung des hierarchischen Gefüges selbst hinausläuft“⁴⁸. Johannes Balbus von Genua definierte in seinem ‚Catholicon‘ (13. Jahrhundert) den Laien als jemanden, der nicht lesen und schreiben kann (*extraneus a scientia*

⁴⁶ Reinhart Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt a.M. 1979) 214. Dem fügte Koselleck hinzu: „Vor allem kann keine geschichtliche Bewegung mit denselben Gegenbegriffen hinreichend erkannt werden, mit denen sie einst von den Beteiligten erfahren oder begriffen wurde.“

⁴⁷ Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim*, hrsg. v. A. Wachtel (MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Weimar 1955) 11. – Vgl. dazu Herbert Grundmann, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in: *ders., Ausgewählte Aufsätze, Teil 3: Bildung und Sprache* (Schriften der MGH 25, 3, Stuttgart 1978) 45.

⁴⁸ Rolf Zerfaß, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert* (Freiburg, Basel, Wien 1974) 25.

literarum) und, weil er *laos* pseudoetymologisch mit *lapis* in Zusammenhang brachte, als verhärtet (*durus*) und versteinert (*lapideus*)⁴⁹.

Nur der *clericus*, der kraft seiner Weihe einen unzerstörbaren geistlichen Charakter besaß, dem kirchlichen Recht unterstand, eine eigene Standeskleidung und einen speziellen Haarschnitt, die Tonsur, trug, war *litteratus* und als solcher Träger der lateinisch überlieferten Kultur und Bildung⁵⁰. Nur der Kleriker konnte lateinische Texte lesen und lateinisch schreiben; nur er war in der Lage und berechtigt, die Heilige Schrift auszulegen; nur er durfte öffentlich predigen; nur er befaßte sich im Idealfall mit den Schriften der antiken und christlichen Klassiker.

Das alles kannten und konnten Laien nicht – zumindest nicht bis zum 12. und 13. Jahrhundert. Damals fingen stadtbürgerliche Fernhändler an, ihr Kontor durch schriftliche Rechnungs- und Aktenführung zu rationalisieren und ihre lateinischen Briefe selber zu schreiben. Laien, die bis dahin als klug und weise galten, schöpften Wissen und Weisheit aus mündlich überlieferten Sagen, Geschichten und Liedern, aus aufmerksamem Zuhören bei der Predigt, aus interessierter Teilnahme an der Liturgie, die im Laufe des Kirchenjahres die wichtigsten Stationen christlicher Heilsgeschichte durch Wort und Sakrament vergegenwärtigte. An geistlichen Schauspielen teilzunehmen, belehrte und erbaute; Bilder, die an alt- und neutestamentliche Heilsereignisse erinnerten oder das Martyrium von Heiligen darstellten, weckten heilsbedeutsames Mitleiden (*compassio*). Laien, die in den Himmel kommen wollten, mußten von ihren Augen und Ohren Gebrauch machen, um zu erfahren, von welchen Denk- und Verhaltensweisen ihr zeitliches und ewiges Heil abhing. Von sich aus die Heilige Schrift zu lesen, blieb ihnen verwehrt. Weder waren sie buchstabenkundig, noch verfügten sie über geistliche Weihegrade, die sie zu legitimen Lesern der Heiligen Schrift gemacht hätten.

Globale Dualismen, zu denen auch die Dichotomie zwischen Klerus und Laien gehört, vermögen Differenzen, Polaritäten und Gegensätze idealtypisch zu präzisieren; sie dürfen aber „nicht dazu verführen, die damit gemeinten und oft auch hervorgerufenen gegenseitigen Verhältnisse historisch ebenfalls im Dual weiterzulesen und festzunageln“⁵¹. Theorie und Praxis mittelalterlicher Frömmigkeit lassen sich nicht in Dualismen auflösen, in denen sich zugleich die antithetisch konstruierte soziale Zweiteilung einer Gesellschaft widerspiegelt. Als antithetisch gehandhabte Begriffe sind Elite- und Volksfrömmigkeit geeignet, den Blick auf Gemeinsamkeiten zu verstellen, Differenzen aber zu überzeichnen und in vorgeformte Schubladen einzuordnen. Das hängt auch damit zusammen, daß die von theologisch Gebildeten und Studierenden betriebene *theologia scholastica, speculativa vel litteratoria* kurzerhand als von intellektuellen Eliten ausgeübte *devotio* bezeichnet und als solche verstanden wird. Abstrakte Begriffstheologie als Frömmigkeit zu qualifizieren, dient der Plausibilität einer modernen Antithese, nicht aber der angemessenen Wiedergabe eines geschichtlichen Sachverhalts. Mittelalterliche Autoren waren darauf bedacht, Theologie und Frömmigkeit

⁴⁹ Joannes Balbus, *Catholicon* (Moguntiae 1460, Neudruck London 1971) Stichwort *laicus*.

⁵⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden Grundmann, *Litteratus – illitteratus* (wie Anm. 47), 1–66.

⁵¹ Koselleck, *Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe* (wie Anm. 46), 214.

deutlich voneinander zu trennen, begrifflich und sachlich. Antithesen, die komplexe Tatbestände über Gebühr vereinfachen, haben ihren Preis.

Das antithetische Begriffspaar Elite- und Volksfrömmigkeit partizipiert an traditionellen Dualismen, die ursprünglich kirchlich-klerikaler Selbstbehauptung dienten, mit wachsender zeitlicher Distanz aber in historische Erkenntniskategorien umstilisiert wurden. Die Dichotomie von Klerus und Laien hat ihren historischen Platz in mittelalterlichen Kontroversen über das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung. Ihre geschichtliche Wirksamkeit und Bedeutung beruht auf ihrer Argumentationsfunktion in einem bestimmten historischen Kontext. In der zweckorientierten Zuspitzung trennender Gegensätze liegt zugleich ihre beschränkte Verwendbarkeit für die wissenschaftliche Erkenntnis frömmigkeitsgeschichtlicher Sachverhalte begründet. Ist aber der historische Wortgebrauch, der zeitgenössische soziale Realität nur in polemischer Verkürzung wiedergibt, selber in Frage zu stellen, erscheint es nicht weniger wichtig, auch moderne Dualismen, die, genauer betrachtet, auf antithetische Begriffsbildungen des Mittelalters zurückgehen, kritisch zu überprüfen.

Gratians Dekret (um 1140), das maßgebliche kirchliche Rechtsbuch des Hochmittelalters, dividierte die Kirche in „zwei Arten von Christen“ (*duo genera Christianorum*) auseinander⁵². Die erste Art bildete der von Gott erwählte, zu Gottesdienst, Gebet und Betrachtung verpflichtete Klerus; die zweite Art bestand aus dem Volk (*populus*), den Laien (*laici*), denen es gestattet sein sollte, zeitliche Güter zu besitzen, zu heiraten, Ackerbau zu treiben, Gericht zu halten, der Kirche Opfer darzubringen und den Zehnten zu entrichten. Als Glieder, die für die Kirche Verantwortung tragen, sind Laien in diesem Kirchenbild nicht vorgesehen. Laien sind keine Partner, die in Prozessen kirchlicher Entscheidungsfindung ein Wort mitzureden haben. In den Innenräumen kirchlicher Macht- und Heilsverwaltung haben Laien nichts zu sagen und zu suchen. Der Laie bleibt draußen vor der Tür. „Der Geistliche ist König, der Laie lebt von Konzessionen“⁵³ – eine griffige Formel, um die Stoßrichtung der von Gratian kirchenrechtlich verankerten Dichotomie zu verdeutlichen.

Wenn Gratian Klerus und Volk als „zwei Arten von Christen“ bezeichnet, ergreift er Partei für den Klerus. Seine Dichotomie definiert Kleriker als „Herrschende“ (*regentes*), die befugt sind, andere, soweit es um Fragen der Tugend geht, zu lenken (*alios regentes in virtutibus*); sie läßt den *ordo clericalis* gegenüber dem *ordo laicalis* als den

⁵² Vgl. dazu und zum Folgenden Ronald J. Cox, *A Study of the Juridic Status of Laymen in the Writing of the Medieval Canonists* (Washington 1959); Luigi Prosdocimi, *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12. q. 1 c. 7: 'Duo sunt genera Christianorum'*, in: *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law* Boston College, 12–16 August 1963, ed. by Stephan Kuttner and J. Joseph Ryan (Monumenta juris canonici series C: Subsidia vol. 1, Civitas Vaticana 1965) 105–122; ders., *Lo Stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in: *I laici nella 'societas Christiana' dei secoli XI e XII* (Miscellanea del Centro di Studio Medioevali 5, Milano 1968) 56–77. – Vgl. auch Erich Meuthen, *Nikolaus von Kues und der Laie in der Kirche*, in: *Historisches Jahrbuch* 81 (1962) 101–122.

⁵³ So Wolfgang Beinert, *Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF. 13, Münster i. W. 1973) 127.

„würdigeren Stand“ (*dignior ordo*) erscheinen; sie nimmt rechtliche Trennungen vor, die es ausschließen, daß Laien Eigentumsrechte an Kirchen oder kirchliche Zehnten besitzen. Im Lichte einer solchen Zweiteilung besitzen Laien den Charakter von Weltleuten (*virī saeculares*), die *negotia saecularia* besorgen, keine liturgischen Handlungen vornehmen dürfen und in kirchlichen Angelegenheiten keine Entscheidungsbefugnisse besitzen; als dem Klerus Untergebene (*subditi*) sind sie diesem in Fragen des Glaubens und der Sitte zu Gehorsam verpflichtet; als Schriftunkundige (*illitterati*) sind sie gehalten, sich vom Klerus, bei dem Bildungsvorsprung und geistliche Vollmacht zusammenfallen, belehren zu lassen. Laien mangelt die nötige Einsicht in die Heilige Schrift. Deshalb bedürfen sie klerikaler Belehrung⁵⁴.

Insbesondere der letztere Gesichtspunkt ist für unsere Fragestellung wichtig. Die Dichotomie zwischen Klerus und Laien schreibt nicht nur Rechtsgrenzen fest; sie zieht auch Grenzlinien in Fragen des religiösen Wissens und der religiösen Bildung. Selbständiger Wissenserwerb durch Laien ist in diesem dualistischen Schema nicht vorgesehen. Der Laie erfüllt die Rolle eines passiven Rezipienten. Wie und was sollte ihm gepredigt werden? Was und wieviel durfte und sollte er über Geheimnisse des Glaubens wissen? Welche religiösen Texte durfte er lesen? Welche sollten seiner Lektüre vorenthalten bleiben?

Vom ‚Leben des heiligen Remigius‘ verfaßte Hinkmar von Reims († 882) zwei Versionen: eine, die dem Volk (*populus*), den wenig Gebildeten (*minus scientes*) vorgelesen werden sollte, und eine andere für die Erleuchteten (*illuminati*), die durch die Güte des Herrn gebildet sind⁵⁵. In der Fassung für das Volk ging es Hinkmar um narrative Vergegenwärtigung ethischer und rechtlicher Normen, um die Wundertaten des Heiligen und seine zur Nachahmung verpflichtenden Tugenden⁵⁶; die Kapitel hingegen, die den Gebildeten vorgelesen werden sollten, enthielten „abstrakte Schlußfolgerungen und Hinweise auf die Bibel“. Hier wurden „die sakramentale Natur der Sünde

⁵⁴ Vgl. dazu Zerfaß, Laienpredigt (wie Anm. 48), 183–188 („Der Laie als *vir saecularis*“ (183 ff.); „Der Laie als *subditus*“ (185 ff.); „Der Laie als *illitteratus*“ (187 f.)).

⁵⁵ Gurjewitsch, Weltbild (wie Anm. 32), 364.

⁵⁶ Vgl. dazu eingehend Heinz Hofmann, Artikulationsformen historischen Wissens in der lateinischen Historiographie des hohen und späten Mittelalters, in: Grundriß der Romanischen Literaturen des Mittelalters, Vol. XI/1: La littérature historiographique des origines à 1500 (Heidelberg 1987) 537 f.: „Die Darstellung ist in diesen Kapiteln einfach, leicht verständlich und nicht ohne Defizite, deren Funktion es ist, durch Spannung und Kurzweil die Zuhörer aus dem *populus* bei Laune zu halten. Nicht ungeschickt indessen verstand es Hinkmar, in diese Teile Erzählungen über den Erwerb von Gütern und Rechtstiteln für die Reimser Kirche durch den S. Remigius einzuflechten, aber auch die Pflichten der verschiedenen Kreise der Bevölkerung gegenüber S. Remigius – und das heißt: auch gegenüber seinen Nachfolgern, den Erzbischöfen von Reims – seinen Zuhörern bei dieser Gelegenheit in Erinnerung zu rufen, so daß neben der erbaulichen Belehrung auch die rechtlichen und politischen Implikationen deutlich gemacht wurden.“ Den *populus* will Hofmann (ebd., 538) nicht „mit den einfachen und ungebildeten Angehörigen niederer sozialer Klassen“ identifiziert wissen; als Adressaten- und Rezipientenkreis denkt Hofmann an den „das Lateinische bis zu einem gewissen Grad beherrschenden Adel“. Wurden aber die für den *populus* bestimmten Abschnitte der Remigius-Vita am Fest des Heiligen in der Kirche von Reims vorgelesen, konnte das nur „in einer volkssprachlichen Übersetzung“ geschehen, „um auf diese Weise die mit dem Vorlesen der *Vita* verbundenen Intentionen dem Adressatenkreis nahezubringen“.

erörtert, die Frage der göttlichen Schöpfung *ex nihilo*, der Willensfreiheit und andere Themen, die offensichtlich für den Geist der ‚einfachen Menschen‘ als unzugänglich galten“⁵⁷.

Haimo von Halberstadt (9. Jahrhundert) hob in einer Predigt zur Lukasvariante der Bergpredigt (Luk. 6,17 ff.) hervor, „Jesus habe die unterschiedliche Auffassungsgabe seiner verschiedenen Hörergruppen erkannt und entsprechend gepredigt. Zuerst stieg Jesus mit den Jüngern auf den Berg und lehrte die Vollkommenen das vollkommene Gesetz, dann stieg er wieder herab und lehrte die einfachen Menschen auf einer Wiese die elementaren Gebote. Die Behandlung des Neuen Gesetzes in unterschiedlichen Schwierigkeitsgraden war nötig, um besonders die einfachen Menschen, die zum Tun des Guten ungeeignet waren, vom Bösen abzuhalten.“ Entsprechend sollten „Prediger zwei Gruppen von Predigthörern berücksichtigen, nämlich solche, die mit den Aposteln die Geheimnisse des Himmelreiches fassen können (nach Mk. 4), und solche, denen nur gerade das Allereinfachste beigebracht werden kann“⁵⁸.

Auf einer 1031 in Limoge gehaltenen Synode weigerte sich ein Prediger, der über die Trinität predigte, folgenden Satz aus dem Glaubensbekenntnis des hl. Athanasius auszulegen: *Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens*. Als ihn der Bischof von Poitiers drängte, auch diesen Glaubensartikel zu erklären, sagten andere Prälaten, wegen der Anwesenheit von Laienfürsten (*laici principes*) möge der *grammaticus* von einer Erklärung Abstand nehmen. Keiner dürfe die Abgründigkeit des trinitarischen Geheimnisses ausloten, wenn Laien zuhören würden (*audientibus laicis*); darüber zu schweigen sei besser, als daß in den Herzen von Laien, denen intellektuelles Unterscheidungsvermögen abgehe (*qui discrete nesciunt cogitare*), unerlaubte Gedanken aufkommen, die zur Blasphemie führen⁵⁹.

In einer Predigt zu Matth. 7,1 unterschied Petrus Comestor († ca. 1179), Kanoniker in Troyes, ehe er 1164 Kanzler der Universität Paris wurde, zwischen einem *genus Deividum* und einem *genus pedisequum*. Zum Geschlecht derer, die Gott zu erkennen und zu schauen vermögen, rechnete er *scholares et litterati claustrales*, die um die „Hintergründigkeit der Heiligen Schrift“ wissen. Die Predigthörer vom dienenden Fußvolk hingegen seien nicht in der Lage, Gott aus der Heiligen Schrift zu erkennen.

⁵⁷ Gurjewitsch, Weltbild (wie Anm. 32), 365. Vgl. dazu Hofmann, Artikulationsformen (wie Anm. 56), 538: In den für die *instructiores* und *studiosiores* bestimmten Partien stellt Hinkmar „Verbindungen zu biblischen Stellen aus AT. und NT. her, läßt sich auf philosophische, dogmatische und moraltheologische Diskussionen ein, erörtert Fragen des kanonischen Rechts, führt sein exegetisches Können vor und flicht zahlreiche Zitate aus der Bibel und den Schriften der Kirchenväter, aber auch aus anderen Autoren der heidnischen und christlichen Antike, vor allem den christlichen Dichtern, ein“.

⁵⁸ Brigitta Stoll, *De Virtute in Virtutem. Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Bergpredigt in Kommentaren, Predigten und hagiographischer Literatur von der Merowingerzeit bis um 1200* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 30, Tübingen 1988) 116.

⁵⁹ Léopold Delisle, *Notice sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes* (Paris 1896) 20. – Das Verhalten erinnert an eine Bestimmung aus dem ‚Codex Iustiniani‘, die vorschrieb, daß es niemand wagen solle, „über die höchste Trinität und den katholischen Glauben“ öffentlich zu streiten (*de summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*). Vgl. Codex Theodosianus 16, 1, 2. Die Bestimmung geht auf ein Edikt zurück, welches die Imperatoren Gratian, Valentinian und Theodosius 380 erlassen hatten.

„Sie können höchstens den göttlichen Spuren in den sichtbaren Dingen der Welt folgen und sind daneben auf die Schriftauslegung durch die Gelehrten angewiesen.“⁶⁰

Der Zisterzienser Alanus ab Insulis (Alain de Lille) († 1203) vertrat in seiner ‚Summa de arte praedicatoria‘ die Auffassung, daß es den *minores* zukomme, durch Gleichnisse unterrichtet zu werden; den *maiores* hingegen stehe es an, Einsicht in die geoffenbarten Geheimnisse des Reiches Gottes zu erhalten⁶¹. Thomas von Aquin hielt gleichfalls dafür, daß den *rudēs* religiöses Wissen und geistliche Wahrheit in Form bildhafter, auf körperliche Sachverhalte bezogene Gleichnisse (*sub similitudinibus corporalium*) vermittelt werden sollten, weil theologisch ungebildete Laien „zur Erfassung des Geistigen an sich“ (*ad intelligibilia secundum se capienda*) nicht fähig seien⁶².

Auf ihrem Generalkapitel, das die Dominikaner 1325 in Venedig abhielten, wurden Klagen laut über Ordensbrüder in der Teutonia, deren volkssprachliche Predigten den einfachen und ungebildeten, für schwierige theologische Erörterungen nicht vorgebildeten Hörern leicht Anlaß zum Irrglauben geben könnten⁶³. Das 1328 in Toulouse tagende Generalkapitel verbot allen Ordensmitgliedern, auf der Kanzel theologisch schwierige Materien (*subtilia*) in der Muttersprache zu behandeln⁶⁴. Im Jahre 1326 hatte der Prozeß gegen Meister Eckhart begonnen. Ihm wurde vorgeworfen, *coram vulgo simplici* in sprachlich mißverständlicher Form abgründig tiefe Gedanken über die Gottes- und Seelenlehre vorgetragen zu haben. Vieles spricht für die Annahme, daß der ‚Fall Eckhart‘ den Entschluß des dominikanischen Generalkapitels auslöste.

Meister Eckhart hatte versucht, das Spannungsverhältnis zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlicher Frömmigkeitspraxis, zwischen Kleriker- und Laienkultur zu entschärfen und auszugleichen. Theologen und Kirchenmänner des 14. und 15. Jahrhunderts machten ihm jedoch zum Vorwurf, daß er durch seinen ungewöhnlichen Sprachgebrauch, dessen er sich bediene, um theologisch subtile Sachverhalte in der Öffentlichkeit darzulegen, den theologisch ungeschulten Laien nur verwirre. Gebildete Leser (*intelligentes*), argumentierte Nikolaus von Kues (1401–1464), würden in Eckharts Werken „viele scharfsinnige und nützliche Einsichten“ (*multa subtilia et utilia*) finden. Die ungebildete Menge (*vulgus*) sei jedoch kein Publikum für Eckharts Schriften. Dem gemeinen Volk bleibe unverständlich, in welcher Weise und in welchem Umfang Eckhart die überkommene kirchliche Lehrtradition mit eigenen Gedanken vermische und verändere. Eckharts Bücher seien deshalb besser aus öffentlich zugänglichen Büchersammlungen (*de locis publicis*) zu entfernen⁶⁵.

⁶⁰ Stoll, *De Virtute in Virtutem* (wie Anm. 58), 117.

⁶¹ Migne PL 210, Sp. 184.

⁶² *Summa theologica* I, q. 1 a. 9.

⁶³ *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, Vol. 2 (1304–1378), ed. *Benedictus Maria Reichert* (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum* 4, Romae, Stuttgartiae 1899) 160 f.

⁶⁴ Ebd., 180.

⁶⁵ Vgl. Ingeborg Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes* (*Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie* 3, Leiden 1967) 54 ff.; Winfried Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen* (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF. 54, Paderborn, München, Wien, Zürich 1988) 184 f. Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398) vertrat in seiner Schrift ‚De libris teutonicalibus‘ die Auffassung, „daß Laien Bücher, die in der Muttersprache geschrieben sind,

Es war ein Gemeinplatz spätmittelalterlicher Predigtlehre, daß dem einfachen Volk keine *hohe ding* gepredigt werden sollen, welche seine Aufnahme- und Verständnisfähigkeit übersteigen. Prediger, welche *subteile hohe ding sagen die dem gemeinen volck zu subtil seind*, rechnete Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) zu den *falschen Propheten*⁶⁶. Als jedoch der Augsburger Bischof Friedrich von Zollern im Jahre 1490 den Straßburger Prediger für eine neu zu errichtende Prädikatur am Augsburger Dom gewinnen wollte, lehnte das dortige Domkapitel die Berufung Geilers ab. Die Augsburger Domherren waren der Auffassung, es sei für das *gemaine volk fruchtbarer*, wenn man ihm die Heilige Schrift wie bisher *schlecht*, d.h. einfach und kunstlos auslege, als daß *durch ain bouchgelerten die subtiliteten vnd spitzikaiten ... der bailigen geschrift gepredigt werden*⁶⁷.

Das hat Geiler selber nie beabsichtigt und gewollt. In seinem Kirchenbegriff beharrte er auf einer strengen Trennung zwischen Klerikern und Laien. Allein dem Klerus kam das Recht auf Schriftauslegung zu; wenn Pfarrer predigen, sollten sie auf die Aufnahmefähigkeit ihres Publikums Rücksicht nehmen. Nur wer über Leder, Messer, Nadel und Draht verfüge, schrieb Geiler, die wortgewaltige „Posaune der Straßburger Kirche“, könne deshalb noch lange keinen Schuh machen, es sei denn, er habe das Handwerk gelernt. So verhalte es sich auch mit der Bibel. Die Heilige Schrift lege sich nicht von selbst aus; dazu sei es notwendig, daß einer *dye Kunst erlernt habe*⁶⁸. Für die

Fortsetzung Fußnote von Seite 19

lesen dürfen. Wenn diese aber theologische Fragen, wie die vom göttlichen Wesen, von der Dreifaltigkeit oder von der göttlichen Vorsehung behandeln, dann sollen die Laien sie nicht lesen, weil sie sie doch nicht verstehen und sie ihnen daher mehr schaden als nützen würden. Dem Laien fehle oft das rechte Urteil in diesen Dingen, meint er, und darum könnten solche Probleme gefährlich für ihn werden. In diesem Zusammenhang erwähnt Gerard Zerbolt ausdrücklich Eckhart und seine Werke. Zerbolt scheint vor allem die Neuheit der Wortprägung zu fürchten, die den ungeschulten Laien leicht verwirren könnte. Eckharts Ausdrücke lägen außerhalb des allgemein gebräuchlichen kirchlichen Wortschatzes und seien selbst für Gebildete schwer verständlich. Er fürchtet für den Glauben jener Laien, die diese Bücher lesen und sich darüber unterhalten. Sie verbreiten leicht die Gottlosigkeit. Diese feindliche Einstellung gegenüber Eckhart und solchen, die seine Lehre verbreiten, erklärt sich aus dem Zusammenhang: Gerard Zerbolt wurde getrieben vom Eifer, die eben erst zur Mündigkeit erwachten ‚Devoten‘, die Laien der *devotio moderna*, zu schützen. Nicht ungehindert, ungewarnt sollten sie Eckhart genießen; er hätte sie zu leicht berauschen können. Auch sprach bei ihm der gleiche Beweggrund mit, der auch Geert Groote vor mystischen Abhandlungen in der Volkssprache warnen ließ: es konnten dadurch Gespräche entstehen, die die junge Bewegung in den Ruf der Ketzerei brachten, so wie es in verschiedenen Beginenhöfen geschehen war“ (*Maria Alberta Lücker*, Meister Eckhart und die *devotio moderna* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 1, Leiden 1950) 57 f.). Vgl. dazu auch *Degenhardt*, Studien zum Wandel des Eckhartbildes, 32 ff.

⁶⁶ *Herbert Kraume*, Die Gerson-Übersetzungen des Geilers von Kaysersberg. Studien zur deutschsprachigen Gerson-Rezeption. (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 71, München 1980) 222.

⁶⁷ Ebd., 107 f.; *Rolf Kießling*, Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 19, Augsburg 1971) 301 f.

⁶⁸ So Geiler in einem Predigtzyklus über ‚die christenlich bilgerschaft zum ewigen vatterland‘; zitiert nach *Johannes Janssen*, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters (Frei-

Predigt vor *eynfaltigen menschen* stellte er folgende Regel auf: *Also ein predicant soll predigen einfeltige, gemeine, nützliche, lerliche ding, disputieren vnd hobe ding richt er dabeiman vß vnd yn der schuol bei anderen; dem gemeinen volck hingegen solle man in der Predigt einfache Glaubensmaterien (schlecht ding) darlegen und verständlich machen, weil ihm das größeren Nutzen bringen würde*⁶⁹.

Im Hinblick auf das mangelnde Abstraktionsvermögen der *simplices* rechtfertigte Geiler bildliche Darstellungen des Todes. Der Tod, der keine Wesenheit (*quidditas*) besitze, einer Beraubung des Lebens (*privatio*) gleichkomme und – ontologisch betrachtet – etwas Nichtseiendes (*non ens*) sei, entziehe sich jedweder Verbildlichung. Dennoch dulde die Kirche Bilder des Todes (*imagines mortis*). Das tue sie der einfältigen und ungebildeten Menschen (*simplices*) wegen, nicht aber im Interesse der Gebildeten (*docti et perfecti*), die, wenn sie über den Tod nachdenken, der Bilder nicht bedürfen. Bildhafte Todesdarstellungen, mögen sie auch nur Fiktionen einer nicht darstellbaren Wirklichkeit sein, würden sich als Hilfen gegen die Laster des menschlichen Fleisches bewähren, demütig machen und Furcht erwecken. Geiler hielt es für denkbar, daß Bilder des Todes lese- und schreibunfähige Laien zum rechten Sterben anleiten⁷⁰. Deshalb erinnerte er an den vielzitierten Grundsatz Papst Gregors d. Gr., wonach das, was den Gebildeten die Schrift sei, den *idiotae* Bilder bedeuten würden⁷¹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 20

burg i. Br. 610. – Das von Geiler gegen Laien gerichtete Argument begegnet bereits in den Predigten Bertholds von Regensburg. Der Franziskanerprediger benutzte es, um theologisch ungebildeten Ketzern jedwede Kompetenz zur Auslegung der Bibel abzuspochen. „Jedermann wisse doch, daß niemand ein guter Lehrmeister (*bonus magister*) von Fertigkeiten sein könne, die er selbst nicht beherrsche, ja nicht einmal kenne. Niemand könne ein guter Lehrer der Malkunst sein, der noch nie ein Bild gesehen habe. So sei es auch beim Schreiben, beim Schuhmachen, beim Brotbacken und dergleichen Tätigkeiten mehr und deshalb „kann auch dieser Bauer kein guter Lehrmeister in der Heiligen Schrift sein!“ Der „Magister Bour“ verkörpert den nach Ansicht Bertholds zweifelhaften Biblizismus der Ketzer. „Du Dummkopf“, herrscht er diesen an, weil er den grammatikalischen Aufbau und Literalsinn des ersten Satzes des Johannesprologs nicht zu erklären vermag, „ein Bub im zweiten Schuljahr weiß das, es ist ein Kinderspiel, was ich von Dir verlangt habe ... was würdest Du erst antworten, wenn ich noch nach den anderen, den höheren Schriftsinnen (*de altis sensibus*) gefragt hätte? Ich rate Dir also, kehre zum Pflug, zum Websstuhl oder sonst dergleichen zurück, denn die größte Dummheit ist es, wenn einer etwas lehren will, was er selbst nicht begreift“ (*Peter Segl*, Berthold von Regensburg und die Ketzer seiner Zeit (Studien und Quellen zur Geschichte Regensburgs 4, Regensburg 1987) 125).

⁶⁹ *Kraume*. Gerson-Übersetzungen (wie Anm. 66), 222.

⁷⁰ *Volker Honemann*, Der Tod bei Geiler von Kaysersberg, in: Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur, Bd. 1, hrsg. v. *James Hogg* (Analecta Cartusiana 117, Salzburg 1987) 96–99.

⁷¹ Ebd., 102. – *S. Gregorii Magni*, Registrum epistularum libri VIII–XIV, ed. Dag Norberg CCSL 140 A (Turnholt 1982) 768: *pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legere in codicibus non ualent*. Vgl. auch ebd. 873 f.: *Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes uident quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est*. – Sich in der Frage nach der Bedeutung der Bilder für die Frömmigkeit der Laien auf Papst Gregor d. Gr. (um 540–604) zu berufen, hat Tradition. Bereits Guillelmus Duranti (um 1235–1296) tat es, als er in seinem ‚Rationale divinorum officiorum‘ schrieb: *Die gemelte und der chirchen czierunge seindt der layen scharfte und leze. Davon Gregorius: anpetten daz gemelte ist ein anderz, lernen waz anczepetten sei durch die zeichnung des gemeltes auch ein anderz ist, wann oder waz daz die schrift*

Aber nicht allein die Predigt sollte der Trennung zwischen Klerus und Laien, die auch immer eine Unterscheidung zwischen ungleichen geistlichen Vollmachten und ungleicher theologischer Bildung einschloß, Rechnung tragen. Auch der Umfang dessen, was Laien in dogmatischen Grundfragen des christlichen Glaubens wissen sollten und durften, war begrenzt. Der für den Aufbau der Kirche konstitutive Dualismus zwischen Klerikern und Laien legte es nahe, auch in Fragen des religiösen Wissens Trennlinien zu ziehen. Der Dominikaner Humbert von Romans († 1277) greift Gratians Stichwort von den *duo genera hominum* auf, um abzugrenzen, was in Glaubensfragen Kleriker und was Laien wissen sollen⁷². Über- und Unterordnung begreift Humbert als ein Welt und Kirche gleichermaßen gestaltendes Ordnungsprinzip. In der Welt gebe es einen höheren Teil (*pars superior*), den Himmel, und einen niederen Teil (*pars inferior*), die Erde. Der Mensch bestehe aus einem erkenntnisfähigeren Teil (*pars magis comprehensibilis*), der Seele, und einem anderen, der dazu weniger in der Lage sei, dem Körper. Für die heilsgeschichtliche Legitimität hierarchisch strukturierter Glaubensvermittlung spreche auch die alttestamentliche Stiftshütte, die aufgeteilt war in einen heiligen Teil (*pars sancta*) und einen noch heiligeren (*sanctior*), der das Allerheiligste (*sancta sanctorum*) genannt wurde. Entsprechend gebe es unter den Christen zwei Arten von Menschen, Kleriker nämlich und Laien. Klerikern würde kraft ihrer Würde (*dignitas*) und ihres Wissens (*scientia*) ein höherer Rang zukommen. Deshalb mußten sie auch ein heiligmäßigeres Leben führen als Laien, bei denen weder Würde noch Wissen und Sittenreinheit im Überfluß vorhanden seien. Dieser Trennung entspreche auch die Trennung im Kirchenraum. Der Chor bleibe dem Klerus vorbehalten, das Schiff den Laien. Die Treppen zum Chor der Kleriker hinaufzusteigen, um die Geheimnisse des Glaubens zu erforschen (*ad scrutandum secreta fidei*), bleibe Laien verwehrt. Sie sollten sich *implicite* die christliche Glaubenslehre zu eigen machen, wie es im Buch Job (1,14) heiße: Die Rinder pflügten, und die Eselinnen weideten neben ihnen. Mit den Eselinnen seien nach der Auslegung Gregors d.Gr. die „Einfältigen“ (*simplices*) gemeint, die sich mit der „Lehre ihrer Großen“ (*doctrina suorum maiorum*) zufrieden geben mußten. Den Klerikern als den Dienern Gottes mußten sie deshalb Ehrfurcht entgegenbringen⁷³.

Fortsetzung Fußnote von Seite 21

den lesenden geit, daz verleicht daz gemelte den ungelerten, di ez ansehent in dem gemelte; di unwiz-zunden sehent, waz si volgen sollent und lesent in dem gemelte di, die nicht chunnen ercennen di schrift (Durandus' *Rationale* in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Die Bücher I–III nach der Hs. CVP 2765, (Assen/Niederlande 1974) 42). – Zur Wirkungsgeschichte des von Papst Gregor d.Gr. formulierten Grundsatzes vgl. Lawrence G. Duggan: Was art really the 'book of the illiterate'?, in: *Word and Image* 5, 3 (1989) 227–251.

⁷² Humbertus de Romanis, De eruditione praedicatorum, in: *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum* XXV (Lyon 1677) 491. Vgl. dazu Yves Congar, Clercs et laïcs au point de vue de la culture au moyen âge: 'Laicus' – sans lettres, in: *Studia mediaevalia et mariologica* P. C. Balić OFM dicata (Roma 1971) 326; Alexander Murry, Religion among the Poor in Thirteenth-Century France: The Testimony of Humbert de Romans, in: *Traditio* 30 (1974) 298.

⁷³ Hugo von St. Viktor verdeutlichte an Hand der Job-Stelle das Stellvertretungsprinzip in Glaubensangelegenheiten. Er schreibt: Bereits in der Zeit vor und unter dem Gesetz hätte es Menschen gegeben, denen das Geheimnis der göttlichen Inkarnation geoffenbart worden sei. Den

Um darzutun, daß Art und Umfang des theologischen Wissens für Kleriker und Laien nicht identisch sein dürfen, beruft sich Albert d.Gr. († 1280) auf das Wunder der Brotvermehrung. Jesus habe die Menschenmenge mit Gerstenbrot (*panes bordeaci*) gesättigt. Als eine Frau nach Weißbrot (*panes delicatus*) verlangte, habe der Herr gesagt: es sei nicht gut, das „Brot der Söhne“ zu nehmen und es den Hunden zu geben (Matth. 15,26). Grobe und harte Gerste bedeute die Lehre, die dem Zugvieh (*iumenta*), den Laien zu vermitteln sei. Die Unterweisung der Laien müsse in einer bildhaften, auf Ähnlichkeiten mit körperlichen Gegenständen (*corporales similitudines*) sich stützenden Sprache geschehen. Weizen hingegen bedeute geistliche Speise (*refectio spiritualis*), die Klerikern und Mönchen zu kredenzen sei⁷⁴.

Der Augustinereremit Simon Fidati (um 1280–1348) leitete aus der Tatsache, daß Zacharias, der Vater des Johannes, in den Tempel ging, indes die Menge des Volkes draußen bleiben mußte (Luk. 1,9f.), Normen für den Zugang zu den Geheimnissen des christlichen Glaubens ab⁷⁵. Vor Leuten aus dem Volk (*vulgares*) sollten Glaubens-

Fortsetzung Fußnote von Seite 22

wahrhaft Wissenden und Glaubenden hätten die *simplices* von damals, die neben den Rindern weidenden Esel, ihren Glauben anvertraut. Der alttestamentliche Sachverhalt finde in der gegenwärtigen Kirche eine unmittelbare Parallele: *Sicut hodie in Ecclesia multi simplices, etsi ita distinctae; nesciant Trinitatem assignare, credunt tamen quia in fide et humilitate adhaerent illis qui et hoc sciunt et credunt*. Summa sententiarum tr. I, c. 3: De fide antiquorum, in: Migne PL 176, Sp. 47. Vgl. auch Hildebertus Cenomacensis episcopus. Tractatus theologicus c. 2: De fide antiquorum, in: Migne PL 171, Sp. 1072.

⁷⁴ *Albertus Magnus*, In Joel enarratio, in: Opera omnia, ed. Augustus Borgnet, Tom. 19 (Parisiis 1892) 141. – Mit Hilfe von Matth. 15, 26 deutete Albertus Magnus Joel 1, 11: „Die Ackerleute sind verwirrt und die Weingärten heulen um den Weizen und um die Gerste, daß aus der Ernte auf dem Felde nichts werden kann“.

⁷⁵ *Simonis Fidati de Cassia*, Gesta salvatoris Domini nostri Jesu Christi seu commentaria super IV Evangelia (Ratisbonae 1733) 99. – Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), der Florentiner Humanist und Platoniker, vertrat die Auffassung, sowohl Moses als auch Jesus hätten Geheimtraditionen begründet, die dem Volk verborgen bleiben sollten. In seiner Rede „Über die Würde des Menschen“ (De dignitate hominis) sagte er: „Denn es berichten nicht nur die berühmten Gelehrten der Hebräer, sondern von den Unsrigen auch Esdras, Hilarius und Origenes, daß Moses nicht nur das Gesetz, das er in fünf Büchern aufgezeichnet der Nachwelt hinterlassen hat, sondern auch eine geheime und wahre Auslegung des Gesetzes auf dem Berge von Gott empfangen habe. Es wurde ihm aber von Gott geboten, daß er nur das Gesetz dem Volke bekannt gäbe, die Auslegung des Gesetzes aber sollte er weder schriftlich niederlegen noch dem Volke verkünden. Sondern er sollte es nur dem Josua allein und dieser wiederum den anderen ihm folgenden Hohenpriestern unter strenger Verpflichtung des Stillschweigens offenbaren.“ Für den Glauben und die Frömmigkeit des israelischen Volkes habe die schlichte Schilderung der Ereignisse genügt, um „Gottes Macht, seinen Zorn gegen die Gottlosen, seine Milde gegen die Guten, seine Gerechtigkeit gegen alle“ zu erkennen. „Aber die geheimen Mysterien, die unter der Hülle des Gesetzes und unter dem Schutt der Worte verborgen liegen, die Geheimnisse der höchsten Gottheit, sie dem Volke zu offenbaren, was wäre dies anderes gewesen als das Heilige den Hunden preisgeben und Perlen vor die Säue zu werfen! Sie mußten also vor dem Volke geheimgehalten und nur den Vollkommenen offenbart werden.“ Jesus habe ebenso gehandelt: „Origenes versichert uns, daß Jesus Christus, der Meister des Lebens, vieles seinen Jüngern offenbart habe, was diese nicht niederschreiben wollten, damit es nicht zum Gemeinbesitz der Menge würde. Das bestätigt besonders Dionysius Arcopagita, der sagt, daß die geheimen Mysterien unserer Religion von unseren Urhebern her, *ek nou eis noun dia meson logon*, von Seele zu Seele ohne Buchsta-

geheimnisse nicht ausgebreitet werden. Das unwissende Volk solle von der Kenntnis des Verborgenen ausgeschlossen bleiben, damit es hingebungsvoller verehere, was es weniger kenne. Auf diese Weise bleibe auch ausgeschlossen, daß das Göttliche bei den Ungebildeten (*indocti*) gering geachtet, wert- und bedeutungslos werde. Vom Allerheiligsten sollten Laien ferngehalten werden, sollten draußen bleiben und sich sittliche Verhaltensnormen (*moralia*) anhören. Sich mit den Geheimnissen der Heiligen Schrift zu befassen, sei ausschließlich Sache der Priester. Dem Volk komme es nicht zu, sakramentale Handlungen zu vollziehen (*conficere*) oder deren Wesen zu erkennen (*cognoscere*); es solle vielmehr glauben (*credere*), was sich im Gottesdienst vor ihren Augen abspiele. Das Volk möge seine Gebete mit den Bitten der Priester verbinden, nicht aber den verborgenen Sinn der Heiligen Schrift erforschen wollen⁷⁶.

Sich Metaphern zu bedienen, war ein Weg, um kenntlich zu machen, was Laien und Kleriker voneinander trennt. Früh- und Hochscholastiker ersetzten bildhafte Wendungen durch theologische Begriffe. Petrus Lombardus († um 1160) unterschied zwischen *revelatio distincta*, die er den *maiores* zuordnete, und *revelatio velata*, die seiner Ansicht nach den Glauben der *simplices* bestimmen sollte. Thomas von Aquin stellte der *fides implicita* der *simplices* die *fides explicita* der *maiores* und *superiores* gegenüber.

Petrus Lombardus erläuterte in seinem Sentenzenbuch, daß die Unterscheidung zwischen begriffener und verhüllter Offenbarung sowohl für den Alten als auch für den Neuen Bund gelte⁷⁷. Abraham, Moses und die anderen Patriarchen (*alii maiores*) hätten über eine klare Erkenntnis der Glaubensartikel (*distinctio articulorum fidei*) verfügt. Den Einfältigen (*simplices*) hingegen habe eine *distinctio aperta* gefehlt. Sie hätten sich überzeugen lassen, daß das zu glauben sei, was „jene Großen“ (*illi maiores*) glaubten und lehrten. In gleicher Weise gebe es auch in der Kirche *minus capaces*, die nicht in der Lage seien, die Glaubensartikel zu verstehen. Dennoch würden sie glauben, was im Glaubensbekenntnis enthalten sei. Indem sie glauben, was sie nicht wissen (*credunt enim quae ignorant*), sei ihr Glaube als *fides velata in mysterio* einzustufen. Auf diese Weise würden sich die *minus capaces* durch ihren Glauben an die Großen

Fortsetzung Fußnote von Seite 23

ben nur durch die Vermittlung des Wortes, übertragen seien“ (*Giovanni Pico della Mirandola*, Über die Würde des Menschen, übers. v. Herbert Werner Rüssel (Zürich 1988) 55 ff.).

⁷⁶ Der Nürnberger Dominikanerprior Peter Kirchschatz († 1483) schärfte in einer Gründonnerstag-Predigt (*ders.*, *Sermo doctoralis summe devotus ac fructuosus in die parasceve de passione domini cum quatuor euangelistarum concordancia* (Köln 1477) nicht foliiert) seinen Zuhörern das Paulus-Wort ein: *Noli altum sapere sed timere* (Röm. 11, 20). Mit diesem verknüpfte er folgende, die theoretische Neugierde von Laien reglementierende Grundsätze: *debet homo simplex de plana scriptura contentari nec profunda et alta querere sicut faciunt ex superbia quidam acuti spiritus quibus nullus praedicator sufficit subtilia predicare. Hij querunt altissima et ignorant yma ... laici utriusque sexus ex nimia curiositate investigandi archana divina et subtilia incidunt in hereses et cititates mentales cum illa nimium excedant intelligentias illiteratorum*. – Freundlicher Hinweis von Heinrich Rüthing. Zur mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Auslegungsgeschichte von Röm. 11, 20 vgl. Carlo Ginzburg, Hoch und niedrig. Erkenntnisverbote im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Freibeuter* 10 (1981) 9–23.

⁷⁷ *Petrus Lombardus*, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. tertia, tom. II, liber III et IV, (*Spicilegium Bonaventuranum cura PP. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas* 5, Roma 1981) 154f.: Liber III, dist. XXV, cap. 2 „De fide simplicium“.

hängen, denen sie gleichsam ihren Glauben anvertrauen. Mit einem Hinweis auf Job 1,14 schließt Petrus Lombardus seinen Gedankengang ab: Die Eselinnen, die neben den Pflügen und den Rindern weiden, seien die *simplices et minores*. Indem diese demütig den Großen folgen, würden sie als Geheimnis glauben, was jene als Geheimnis gelehrt hätten.

Gleich dem Lombarden entwarf auch Thomas von Aquin eine Hierarchie der Wissensträger und Wissensgrade⁷⁸. Die Entfaltung des zu Glaubenden, argumentiert Thomas, erfolge durch göttliche Offenbarung. Die Offenbarung gelange aber kraft göttlicher Anordnung durch die Übergeordneten (*superiores*) zu den Untergeordneten (*inferiores*). Kraft dieser theologischen Gesetzmäßigkeit müsse auch die Entfaltung des Glaubens durch höhergeordnete zu untergeordneten Menschen gelangen. Eine explizite Erfassung des offenbarten Glaubensgutes sei nicht für alle Christen heilsnotwendig; nur diejenigen, die in der Kirche ein Lehramt ausüben, seien gehalten, „ausdrücklich zu glauben“ (*explicitely credere*). Insofern würden die einfachen Leute aus dem Volk (*minores*) einen im Glauben der Höhergestellten eingeschlossenen Glauben (*fides implicita in fide majorum*) besitzen, sofern diese der wahrhaft göttlichen Lehre anhängen.

Was Petrus Lombardus und Thomas von Aquin zum Ausdruck bringen wollen, ist eindeutig: Den Laien, die weder über eine geistliche Weihe noch über theologische Bildung verfügen, gebühre eine ihrem Stand entsprechende Glaubensform. Beide Theologen unterscheiden zwischen begriffener und unbegriffener Gläubigkeit. Letztere verdanke ihre Heilswirkung der Tatsache, daß sie am expliziten Glauben geweihter und studierter kirchlicher Amtsträger teilhabe.

Die Trennung zwischen Klerus und Laien bestimmte auch den Kanon dessen, was nichtklerikale Laienchristen lesen sollten und was nicht. Kirchliche Synoden sprachen sich gegen das Bibellesen der Laien aus. Theologen wandten sich gegen die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache. Für Glaube und Frömmigkeit einfacher, ungebildeter Leute (*vulgares*) sei Hören (*audire*) besser als Einsehen und Verstehen (*intelligere*) mit Hilfe von Büchern. Da man bei der Menge keine allzu großen intellektuellen Fähigkeiten voraussetzen dürfe, erscheine es notwendig, dem einfachen Volk zwei andere Mittel der Gotteserkenntnis zu empfehlen: Meditation und Gebet. Nicht der geschriebene Buchstabe, sondern die von Gott geschenkte Gnade ebne den Weg zum Verständnis der Heiligen Schrift. Der *modus lectionis* sei deshalb für die Erlangung christlicher Vollkommenheit entbehrlich. Christus selbst habe für Kleriker und Laien unterschiedliche Erkenntniswege festgelegt. Um die Masse der Bevölkerung zu erreichen, habe Jesus nur in Gleichnissen gesprochen; im engsten Hörerkreis hingegen habe er auf bildliche Redeweisen verzichtet und den Sinn seiner Gleichnisreden erklärt. Die Heilige Schrift enthalte Geheimnisse, welche die Fassungskraft von Laien übersteigen. Für deren Heil reiche es aus, die Bibel *per clericos interpretantes* zu ken-

⁷⁸ Thomas von Aquin, Summa theologiae II^a–II^{ae}, qu. 2, art. 6: *Utrum omnes teneantur ad habendum fidem explicitam.*

nen. Als Schriftbeweis für diese Auffassung diene gemeinhin das Jesuswort, wonach man Perlen nicht vor die Säue werfen solle (Matth. 7,6)⁷⁹.

Als ausgesprochen dunkel (*obscure*) und deshalb für einfache ungebildete Leute (*simplices*) ungeeignet galten die prophetischen Bücher des Alten Bundes und die neutestamentliche Apokalypse⁸⁰. Vor der Lektüre des Hohen Liedes gewarnt hatten bereits Theologen der alten Kirche. Ein spätmittelalterlicher geistlicher Autor, der das *puech der liebe aus den predigen des andächtigen liebhaber Sand Bernhards* ins Deutsche übersetzte, wollte seine Übersetzung nur in den Händen von *geübten und wolbewärten menschen* wissen, die *yn geystlicher liebe westätt* seien. Andere sollten das Büchlein nicht lesen, *wann es yn vnfruchtper wäre*⁸¹. In deutschsprachigen Bibelfrühdrucken des späten 15. Jahrhunderts kam das *Boek der senghe* in lateinischer Fassung zum Abdruck, um junge Leute vor sittlichen Gefährdungen zu bewahren⁸².

Von der Liebesmetaphorik des Hohen Liedes ließen sich offenkundig auch Kleriker in Versuchung bringen. In einem mittelalterlichen Exempel wird ein Kleriker vorgestellt, der, mit Haut und Haar in eine Nonne verliebt, seine Liebesgefühle durch Zitate aus dem Hohen Lied brieflich zum Ausdruck brachte. Den Brief schloß er mit dem Bekenntnis „Ganz schön bist Du meine Freundin und ohne Makel“ (Hohes Lied 4,7). Als er zu dem Vers kam „Deine Lippen sind wie Milch und Honig“ (4,11), verstummte seine Sprache, und er fiel tot um. Auf dem Zettel, den er in Händen hielt, erkannten seine Mitbrüder, daß er Wörter der geistlichen Liebe für Zwecke der fleischlichen, unreinen Liebe mißbraucht hatte⁸³.

Von Hütern der Rechtgläubigkeit gewarnt wurde außerdem vor deutschsprachlichen mystischen Texten, denen unterstellt wurde, daß sie sich mit der offiziellen Lehre nicht in Einklang befinden⁸⁴.

⁷⁹ Klaus Schreiner, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: Zeitschrift für Historische Forschung 11 (1984) 290f.

⁸⁰ Ebd., 294.

⁸¹ Werner Höver, Theologia Mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging u.a. Studien zum Übersetzungswerk eines Tegernseer Anonymus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 36, München 1971) 118. – Theodor von Mopsvestia erklärte „das Hohelied als weltliche erotische Poesie für unkanonisch“ (Rosemarie Herde, Das Hohelied in der lateinischen Literatur des Mittelalters bis zum 12. Jahrhundert (Spoleto 1968) 959). Bernhard von Clairvaux bringt in seiner ersten Predigt über das Hohelied „die seit Origenes geläufige Erklärung des Hohenliedes als eines Buches für *eruditae mentes*“ in Erinnerung (ebd., 1058).

⁸² Olaf Schwenke, Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln (Berlin 1967) 115.

⁸³ Exempla aus Handschriften des Mittelalters, hrsg. v. Joseph Klapper (Sammlung mittellateinischer Texte 2, Heidelberg 1911) 52.

⁸⁴ S. o. S. 19; Schreiner, Laienbildung (wie Anm. 79), 294.

3. Traditionsgestützte Abgrenzungen zwischen dem Bildungsgrad von Klerikern und Laien, die angesichts zunehmender religiöser Laienbildung der Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden

Die Aufspaltung der Kirche in Kleriker und Laien forderte ihren Preis – auch in Fragen des Glaubens und des religiösen Wissens. Eine allgemeine Zugänglichkeit zu theologischen Wissensbeständen sah die amtskirchliche Doktrin nicht vor. Die theologische Literatur war unter klerikale und laikale Lesergruppen aufgeteilt. Nur *tutsche buecher*, schrieb der Straßburger Gottesfreund Rulmann Merswin (1309–1383), seien den *einfaltigen leigen gar nütze und gar guot*; theologische Fachliteratur (*glosierte büechere*), zu der gemeinhin auch die Bibel gezählt wurde, würde der *pfaffheit* gehören, nicht den *leigen*⁸⁵.

Eine solche Verteilung der Lesestoffe entspricht dem überkommenen dichotomischen Schema, demzufolge die christliche Kirche durch zwei verschiedenartige *genera* von Personen konstituiert wird. Die Tatsache, daß in wachsendem Maße Laien als legitime Leser von muttersprachlichem religiösem Schrifttum angesprochen und genannt werden, gibt jedoch zu erkennen, daß die zwischen Klerus und Laientum, zwischen *clerici litterati* und *laici illitterati* festgeschriebenen Grenzen im späteren Mittelalter an Trennschärfe verloren, sich verwischten und überschnitten. „Die alten Unterscheidungen und Gleichungen stimmen da nicht mehr: *litterati* und *illitterati* verteilen sich nicht mehr deutlich auf verschiedene Stände und auf verschiedene Sprachen, nicht mehr auf die lateinische Buchtradition lesender Kleriker und die gesprochene, gesungene Überlieferung für hörende Laien. Die Schranken zwischen beiden werden durchbrochen, die lebende Sprache wird schrift- und buchfähig, die Laien oder wenigstens manche Gruppen von Laien werden lesefähig und lesewillig und schreiben selbst – in ihrer Muttersprache.“⁸⁶

Das schloß nicht aus, daß aus unbedachtem Traditionalismus immer noch Trennlinien gezogen wurden, in denen sich Wert- und Ordnungsvorstellungen von Klerikern widerspiegeln, nicht aber Tatsachen eines sich ausdifferenzierenden Bildungssystems, in dem das traditionelle Bildungsmonopol des Klerus keinen Platz mehr hatte. Der Bamberger Domscholaster Konrad von Megenberg († 1374) beschrieb das *genus clericorum* als „Licht der christlichen Religion“ (*lux christianae Religionis*), das *genus laicorum* hingegen als „unwissendes Volk“ (*populus ignarus*)⁸⁷. Megenbergs Trennungs-

⁸⁵ Ebd., 293 Anm. 126.

⁸⁶ Grundmann, *Litteratus – illitteratus* (wie Anm. 47), 61. – Vgl. in diesem Band auch Volker Honemann, *Der Laie als Leser*, S. 242: „Der Umstand aber, daß der Traktat [„De libris teutonicalibus“ des Gerard Zerbolt van Zutphen] in die Volkssprache umgesetzt und dadurch auch ungelehrten Laien zugänglich wird, zeigt, daß die Laien nicht mehr nur das passive, zu belehrende Gottesvolk sind, über dessen Seelenheil ein lateinisch-wissenschaftlich gebildeter Klerikerstand wacht, ja, daß die Scheidung in *clerici – litterati* und *laici – illitterati* den tatsächlichen Verhältnissen nicht mehr (und man könnte hinzufügen: längst nicht mehr) gerecht wird.“

⁸⁷ Konrad von Megenberg, *Tractatus contra Wilhelmum Occam* c. 7, in: Richard Scholz (Bearb.), *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs d. Bayern (1327–1354)*. Ana-

denken entspricht einer Norm, die theologisches Wissen als Standeswissen des Klerus definiert; in einer Situation, in der sich Grenzen auflösen und verflüssigen, sucht der theologisch und philosophisch gebildete Domherr aus Bamberg eine traditionelle Dichotomie festzuschreiben. Der Megenberger beschreibt nicht eine veränderte Bildungswirklichkeit; er proklamiert eine unzeitgemäß gewordene Norm, um dem „Mündigkeitsprozeß der deutschsprachigen Welt“ (Kurt Ruh) Einheit zu gebieten.

Das dichotomische Schema diene Abgrenzungsbedürfnissen des spätmittelalterlichen Klerus. Als solches erfüllte es eine zeitgebundene Funktion. Als geschichtswissenschaftliches Erkenntnismodell, das klerikale Standesinteressen fortschreibt, verfehlt es seinen Gegenstand. Weder historische noch moderne Dichotomien tragen der Tatsache Rechnung, daß der spätmittelalterliche *laicus* nicht mehr mit dem schreib- und leseunkundigen Nichtkleriker aller Stände gleichgesetzt werden darf. Lesen und schreiben zu können, war kein klerikales Standeskriterium mehr.

Die Laien, im frühen und hohen Mittelalter eine uniforme Masse von Analphabeten, hatten sich im Verlauf des späteren Mittelalters in zwei Gruppen ausdifferenziert: in die *groben leyen*, die als *illitterati* des Lesens und Schreibens nicht mächtig waren, und in die *subtilen leyen*, die über die erforderlichen intellektuellen Voraussetzungen verfügten, um sowohl die Heilige Schrift (*geschrift*) als auch geschriebenes Recht (*geschriben rehten*) lesen und verstehen zu können⁸⁸. Die Verfasser katechetischer Traktate und mystischer Literatur hatten als Publikum die gesamte lesefähige christliche Öffentlichkeit im Auge, nicht ein nach Standeskriterien geschichtetes Publikum. Besitz und Lektüre erbaulicher Literatur waren nicht mehr eine Frage der Zugehörigkeit zum Stand der Kleriker. „Fromme Bücher“ (*libri devoti*) zu besitzen oder nicht, hing vom geistig-religiösen Interesse des einzelnen ab sowie von seinen verfügbaren oder nicht verfügbaren finanziellen Mitteln, um Bücher kaufen zu können oder auf sie verzichten zu müssen. Soziale Momente spielten in Prozessen der religiösen Wissenserweiterung und Wissensaneignung immer noch eine Rolle; Bildung hatte jedoch aufgehört, Privileg eines Standes zu sein.

In seinem ‚Buch der göttlichen Tröstung‘ schrieb Meister Eckhart: „Ein heidnischer Meister, Seneca, spricht: Man soll von großen und hohen Dingen mit großen und hohen Sinnen sprechen und mit erhabener Seele. Auch wird man sagen, daß man solche Lehren nicht für Ungelehrte sprechen und schreiben solle. Dazu sage ich: Soll man

Fortsetzung Fußnote von Seite 27

lysen und Texte 2 (Bibliothek des Königlich-Preussischen Historischen Instituts in Rom 10, Rom 1914) 367. – Vgl. Congar, Clercs et laïcs (wie Anm. 72), 322 f. – Mit diesem Bemühen um Markierung deutlich erkennbarer Grenzlinien zwischen Klerikern und Laien hat es gleichfalls zu tun, wenn Konrad von Megenberg den *clericus laicalis* und den *laicus clericalis* als Erscheinungsformen deformierter Lebensführung brandmarkt und sie mit dem verweiblichten Mann (*vir effeminatus*) und der vermännlichten Frau (*mulier effronita*) vergleicht (Konrad von Megenberg, Werke. Ökonomik (Buch I), hrsg. v. Sabine Krüger (MGH 500–1500, Staatsschriften des späteren Mittelalters 3, Stuttgart 1973) 37).

⁸⁸ So Job Vener in seiner 1421 abgefaßten ‚Ermahnung gegen die Hussiten‘. Vgl. Hermann Heimpel, Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, Bd. 3 (Göttingen 1982) 1345.

nicht ungelehrte Leute (be-)lehren, so wird niemals wer gelehrt, und so kann niemand (dann) lehren oder schreiben. Denn darum belehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Gelehrten werden.“⁸⁹

Heinrich Seuse († 1366) widmete seine ‚Hundert Betrachtungen‘ ausdrücklich *devotis personis, doctis et indoctis*⁹⁰. Bildung, sie mochte hoch oder niedrig sein, bildete für Seuse kein Kriterium, um daraus unterschiedliche Frömmigkeitstypen abzuleiten. Geistige Begabung und soziale Herkunft, die für handgreifliche oder spirituelle Frömmigkeit disponierten, ließ Seuses Begriff von Frömmigkeit nicht mehr gelten. Katechetische und mystische Texte des späten Mittelalters suchten und fanden ihre Leserschaft nicht in ausgewählten Statusgruppen; ihre Verfasser wandten sich vielmehr an ein Publikum, in dem Standesgrenzen belanglos geworden waren; sie wollten *allen menschen gelerten vnd vngelerten*, desgleichen *allen geistlichen vnd klösterlichen personen* nützlich und hilfreich sein⁹¹.

Ulrich von Pottenstein († 1416/17) widmet seine Katechismus-Summe den *gelerten vnd den layen*⁹². Letztere charakterisiert er genauer als fromme und verständige Laien (*frume vnd verstanden layen*), die fähig und willens sind, seine Auslegungen des Vaterunsers, des Ave Maria, des Credo und des Magnificat zu lesen⁹³. Ihnen zuliebe – das sind insbesondere „lesekundige Angehörige des Adels oder der bürgerlichen Oberschicht der Städte“⁹⁴ – hat er diese Glaubensmaterien in deutscher Sprache behandelt. Es war das erklärte Ziel Ulrichs von Pottenstein, daß sein katechetisches Kompendium – man hat es als „Summe der Theologie für Laien“ bezeichnet⁹⁵ – *willigen lesern gemain schol werden*⁹⁶. Die von ihm ins Auge gefaßte ‚Gemeinheit‘ umfaßte sowohl Gelehrte und Laien. Beide Gruppen suchte er mit dem erforderlichen Heilswissen auszurüsten, um sie frömmere und in Fragen der Theologie urteilsfähiger zu machen⁹⁷.

⁸⁹ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt v. Josef Quint (München 1979) 139.

⁹⁰ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band S. 227–240.

⁹¹ Karin Baumann, Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung mittelalterlicher Superstitionenkritik, Bd. 1 (Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie 6, 1, Würzburg 1989) 114.

⁹² Gabriele Baptist-Hlawatsch, Das katechetische Werk Ulrichs von Pottenstein. Sprachliche und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen (Texte und Textgeschichte 4, Tübingen 1980) 148.

⁹³ Ebd., 145.

⁹⁴ Christoph Burger, Die Erwartung des richtenden Christus als Motiv für katechetisches Wirken, in: Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter, hrsg. v. Norbert Richard Wolf (Wiesbaden 1987) 112.

⁹⁵ Ders., Theologie und Laienfrömmigkeit. Transformationsversuche im Spätmittelalter, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie, hrsg. v. Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse, Dritte Folge Nr. 179, Göttingen 1989) 407.

⁹⁶ Baptist-Hlawatsch, Katechetisches Werk Ulrichs von Pottenstein (wie Anm. 92), 71.

⁹⁷ In der Tat: „Die traditionelle antike, früh- und hochmittelalterliche Scheidung von *litteratus* als dem lese-, schreib- und lateinkundigen Kleriker und *illitteratus* als dem lese-, schreib- und lateinunkundigen, nur der eigenen Muttersprache mächtigen Laien gilt nicht mehr“ (Georg Steer,

In der spätmittelalterlichen Lesekultur spiegeln sich Gemeinsamkeiten zwischen Klerikern, Mönchen und Laien, die größer waren, als es die Entgegensetzung von Elite- und Volksfrömmigkeit unterstellt. Im Lichte der Tatsachen verliert der begriffliche Antagonismus seine trennenden Konturen. Das gilt nicht allein für die religiösen Lesestoffe des späten Mittelalters, sondern für die Geschichte mittelalterlicher Frömmigkeit überhaupt. Adolf von Harnack sprach von der „Monachisierung der Laienwelt“, um mit Hilfe einer griffigen Wortverbindung deutlich zu machen, daß hochmittelalterliche Reformmönche das weltliche Leben der Laien nach Leitbildern monastischer Askese zu formen suchten. Die Spiritualität, welche die mittelalterliche Christenheit beseelte, „war durch und durch monastisch geprägt; ... sie spiegelte die Züge, die dem monastischen Lebensstand eigen sind: die Ausrichtung dieses Lebens auf das andere Leben, das Fehlen einer Wertschätzung der irdischen Wirklichkeiten und Werke für sich, ja in sich“⁹⁸. Harnacks Formulierung von der „Monachisierung der Laien“ wurde jüngst auf den von den Bettelorden im 13. Jahrhundert bewirkten „Transfer mönchischer Lebens- und Frömmigkeitsformen“ in den „städtisch-kommunalen Lebensraum“ bezogen. Insbesondere „Franziskus und die mit und nach ihm auftretenden mystisch-kontemplativen Heiligen“ seien „zu Protagonisten einer nunmehr im urbanen Lebensraum angesiedelten, ihrem Ursprung nach jedoch monastisch-asketisch konstituierten Religiosität und Frömmigkeitsausübung“ geworden. Symptomatisch für diesen Vorgang sei nicht zuletzt die Tatsache, „daß beispielsweise für das Milieu klösterlich-eremitischer Abgeschiedenheit bestimmtes Erbauungsschrifttum aus bernhardinischer Zeit ... eine neue breite Rezeption in der städtischen Gesellschaft fand“⁹⁹. Die ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘ waren bestrebt, den Alltag christlicher Bürger mit monastischen „Konventionen geistlicher Lebensführung“ zu formen und zu durchdringen¹⁰⁰.

Fortsetzung Fußnote von Seite 29

Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert, in: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts*. Dubliner Colloquium 1981, hrsg. v. *Walter Haug, Timothy R. Jackson und Johannes Janota* (Heidelberg 1983) 355). Die Schleifung bildungsgeschichtlicher Barrieren und Bastionen hatte zur Folge, „daß Werke, die ursprünglich für Christen ‚in der Welt‘ verfaßt worden waren, den Weg in Klöster und Drittordenshäuser fanden, und daß ursprünglich für Angehörige religiöser Gemeinschaften geschriebene Abhandlungen auch von Christen ‚in der Welt‘ gelesen wurden“ (*Burger, Theologie und Laienfrömmigkeit* (wie Anm. 95), 404).

⁹⁸ *Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums* (Stuttgart 3 1964) 661.

⁹⁹ *Klaus Krüger, Bildandacht und Bergeinsamkeit. Der Eremit als Rollenspiel in der städtischen Gesellschaft*, in: *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder*, hrsg. v. *Hans Belting und Dieter Blume* (München 1989) 191. – Zur Fluktuation zahlreicher literarischer Werke „im Gebrauch zwischen *clerici, laici* und *monachi*“ vgl. *Georg Steer, Imagines mundi-Texte als Beitrag zur Ausformung eines laikalen Weltbildes im Spätmittelalter*, in: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im Mittelalter*, hrsg. v. *Richard Wolf* (Wissensliteratur im Mittelalter, Wiesbaden 1987) 25. – Ein Schreiber der für den Laien Hans von Aur bestimmten ‚Rechtssumme‘ des Dominikanerbruders Berthold äußerte den Wunsch, daß *das gegenwärtig puech ... abgeschriben hietten all trew cristen lay vnd auch slecht priester die in latein vielleicht als vil nicht vernemen als not wär* (ebd., 26).

¹⁰⁰ *Anton G. Weiler, Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna*, in diesem Band S. 193.

Das Stundengebet der Laien verdankt seine Entstehung dem Verlangen von Laien, „die Frömmigkeit der dem vollkommeneren Leben Geweihten mitzumachen und nachzuahmen“¹⁰¹. Ebenso ist das Tischgebet der Laien monastischen Ursprungs, desgleichen der Brauch, Sterbenden in der Todesstunde den Psalter vorzulesen. Der Dritte Orden des hl. Franziskus sollte jenen, die – aus welchen Zwängen und Notwendigkeiten auch immer – an ihrem Platz in der Welt ausharren mußten, Anteil an den Heilsmöglichkeiten des Mönchtums geben.

Der Wunsch, möglichst oft und lange die nach der Wandlung erhobene Hostie anzuschauen, um durch diesen Anblick himmlischer Gnaden und irdischer Hilfen teilhaftig zu werden, „war durchaus nicht nur beim einfältigen Volk, sondern auch bei Heiligen und bei frommen, gebildeten Menschen lebendig“¹⁰². Solche Beobachtungen gebieten Zurückhaltung, wenn man den Hang zum Konkret-Sinnlichen nur für das Volk und dessen Frömmigkeit reklamiert. Als „ein ganz besonderes Zeichen der Frömmigkeit“ wertet Gutolf von Heiligenkreuz in seiner vor 1284 abgefaßten *Historia annorum 1264–1279* die Schaufrömmigkeit Ottokars, des böhmischen Königs, der auf dem Marchfeld 1278 den Tod fand. Der Zisterzienser berichtet: Wenn König Ottokar seligen Angedenkens, zu Lebzeiten ein „Verehrer des Gottesdienstes“, „mit seinem geliebten Sohn der Hl. Meßfeier beiwohnte, dann wurde beim Vorzeigen des allerheiligsten Körpers Christi sein Liebling, sein Sohn, durch ihn selbst oder durch die Seinigen hochgehoben, damit sich seine Augen das Abendmahl einprägten, das ja gewissermaßen den sichersten Wegweiser zu seiner Erlösung darstellt, und damit er in seiner Jugend lerne, den, der das ewige Leben heraufführt, wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, wenn er ihn auch wegen seiner Jugend noch nicht durch vernünftige Überlegung verstand. O welch bewunderswerte neue Übung der Frömmigkeit, die im wahrsten Sinne des Wortes christlich ist, gemäß jenem Worte der höchsten Weisheit: ‚Erziehe deinen Sohn, und er wird dir Linderung bringen, und du wirst seiner Seele Ergötzlichkeiten bieten‘“¹⁰³. Selbst hinter Klostermauern war Schaufrömmigkeit, die immer wieder als typisch volksfromme Verhaltensform charakterisiert wird, ein theologisch legitimes Element religiöser Lebenspraxis. ‚Der leeken ghewoenten‘, die im Kloster Eemstein bei Dordrecht, einer zur Windesheimer Kongregation zählenden

¹⁰¹ Josef Stadlhuber, Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben, in: Zeitschrift für katholische Theologie 72 (1950) 286. – Im Blick auf die Seelgerüstungen von Laien und deren Verfügungen über das Totengeleit bei ihrem Begräbnis sind vergleichbare Beobachtungen gemacht worden. Vgl. Joachim Wollasch, Hoffnungen der Menschen in der Zeit der Pest, in: Historisches Jahrbuch 110 (1990) 43: „Im Blick auf das 14. Jahrhundert werden wir demnach festzustellen haben, daß nun, was jedem Mönch im früheren und hohen Mittelalter nach seinem Tod von der Gemeinschaft seiner Brüder gegeben wurde, von den Laien immer mehr in Anspruch genommen wurde.“ Von den „Krisen des 14. Jahrhunderts und vor allem von der Pest und ihren Folgen zutiefst verunsichert“, machten sich Laien „die Hoffnungen zu eigen, die früher auf der Praxis der Totensorge besonders durch die klösterliche Gemeinschaft geruht hatten“.

¹⁰² Hans Bernhard Meyer, Die Elevation im deutschen Mittelalter und bei Luther, in: Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963) 190.

¹⁰³ Andreas Kusternig, Erzählende Quellen des Mittelalters. Die Problematik mittelalterlicher Historiographie am Beispiel der Schlacht bei Dürnkrut und Jedenspeigen 1278 (Wien, Köln 1982) 99.

geistlichen Kommunität, vor 1431 zusammengestellt wurden, sahen vor, daß Laienbrüder, die am Sonntag nicht an der Messe teilnehmen können, zumindest versuchen sollen, zur Wandlung zu kommen, um *onsen beer te sien*¹⁰⁴.

Das Interesse am Außeraltäglichen und Wunderbaren war schichtenübergreifender Natur. Kaiser, Fürsten und Patrizier, selbst Martin Luther, statteten der Augsburger Begine Anna Laminit einen Besuch ab, „weil sie einen (angeblich) blutenden Kruzifixus besaß und ohne Nahrung zu leben schien“¹⁰⁵. Frömmigkeitsformen – wie Wallfahrt, Prozession oder Reliquienverehrung – sind in allen Bildungs- und Sozialschichten mit der gleichen Hingabe gepflegt worden¹⁰⁶.

Zur *Weisung des Heiltums* in Nürnberg erschienen im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert *gewöhnlich etliche geistliche oder weltliche Fürsten oder sonst vornehme Leut und ein unzählige Meng Volks von naben und fernen Orten*¹⁰⁷. Am Stil des Wallfahrens sind soziale Zugehörigkeiten ablesbar; Prozessionen bilden die bestehende soziale Ordnung ab; als Frömmigkeitsformen, die von Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft gepflegt und getragen werden, sind Wallfahrten und Prozessionen weder der Elite noch der Volkskultur zuzurechnen. Das gilt auch von den Geißlern, einer „Bewegung von Laien, die nach effektiveren Formen der Buße suchten, um den göttlichen Zorn abzuwenden“¹⁰⁸. An den Geißlerzügen und deren Bußübungen beteiligten sich gleichermaßen reiche und arme, vornehme und gewöhnliche Leute, desgleichen Pfaffen und Bettelmönche. Letzteren trug das den Vorwurf ein, sich nicht wie *virī litterati* zu verhalten, sondern sich wie „gekrönte Esel“ (*asini coronati*) zu benehmen¹⁰⁹. Der Straßburger Kleriker Fritsche Klosener berichtet davon in seiner nach der Mitte des 14. Jahrhunderts abgefaßten Papst-Kaiser-Chronik: *leien und pfaffen* seien Geißler geworden; aber kein Kleriker, der gelehrt war (*kein pfaffe der üt geleret was*), habe sich der Geißlerbewegung angeschlossen. Wenn *manig bider* man sich auf Geißelfahrt begeben habe, habe er das *in sinre einvaltigen wise* getan¹¹⁰, nicht aufgrund vernünftiger Überlegungen. Um ihr soziales Erscheinungsbild zu charakterisieren, schildert Klosener nicht nur die „Kostbarkeit ihrer Fahnen“, sondern berichtet überdies von der jedem Teilnehmer obliegenden „Verpflichtung, eine gewisse Summe Geldes mitzuführen“¹¹¹. Für „Basel nennt Matthias von Neuenburg etwa 100 der Vornehmsten (*de melioribus*), die als Geißler nach Avignon zogen. Eine Bewegung der

¹⁰⁴ Heinrich Rütting, Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation, in diesem Band S. 210.

¹⁰⁵ Dinzelbacher, Volkskultur (wie Anm. 21), 6.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Johannes Müllner, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, Teil 2: von 1351–1469, hrsg. v. Gerhard Hirschmann (Nürnberg 1984) 249. – Vgl. auch Franz Machilek, Die Heiltumsweisung, in: Nürnberg – Kaiser und Reich. Ausstellung des Staatsarchivs Nürnberg (Neustadt a.d. Aisch 1986) 57–66, hier: 65 f.

¹⁰⁸ Graus, Pest (wie Anm. 3), 59.

¹⁰⁹ Ebd., 56.

¹¹⁰ Fritsche (Friedrich) Closener's Chronik (1362) (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 8; Die Chroniken der oberrheinischen Städte Straßburg 1, Göttingen 1961, Photomechan. Nachdruck der ersten Auflage Leipzig 1870) 119.

¹¹¹ Graus, Pest (wie Anm. 3), 53.

„Unterschichten“ waren die Geißler mit Sicherheit nicht¹¹². Die soziale Zusammensetzung der durch das Land ziehenden Flagellanten beschrieb Matthias von Neuenburg († 1370), bischöflicher Notar in Straßburg und Basel, so: Es waren unter ihnen Priester (*sacerdotes*) und gebildete Leute (*litterati*), Adelige (*nobiles*) und Nichtadelige (*ignobiles*), Frauen und Knaben¹¹³. Die Limburger Chronik überliefert: In einem *einzeligen sinne* hätten sich *ritter, knechte, burger unde gebure* der Bewegung angeschlossen¹¹⁴. Die Schöppen-Chronik der Stadt Magdeburg schreibt: Es seien *gemeine lude* gewesen, aus denen sich die Geißlerzüge zusammengesetzt hätten¹¹⁵.

Es hatte Tradition, religiöse Laienbewegungen, die sich der Kontrolle des Klerus entzogen, als Zusammenschlüsse ungebildeter Leute niedriger Herkunft zu verunglimpfen. Um das Norm- und Traditionswidrige ihres Verhaltens anzuprangern, wurden auch Geißlergruppen als Zusammenschlüsse von *simplices homines* dargestellt¹¹⁶. Ein Spottgedicht aus dem Jahre 1260 brandmarkte die Geißler als Gemeinschaften, in denen der Lohnarbeiter (*cerdo*), der Bäcker (*pistor*) und Metzger (*carnifex*) das Predigtamt ausüben, der Schuster (*sutor*) die Absolution erteilt, der Weber (*textor*) und Zimmermann (*faber*) die Messe feiern¹¹⁷. Häretiker als ungebildete, schreib- und leseunfähige Leute (*idiotae, illitterati*), als Arme (*pauperes*) und Handwerker (*opifices*) abzuqualifizieren, gehörte zum Stil mittelalterlicher Ketzerpolemik. Zu behaupten, an den Geißelübungen hätten auch Bettler, Diebe und ähnliche Gruppen teilgenommen, diente gleichfalls der Diskreditierung einer Bewegung, die sich anmaßte, was nach offizieller kirchlicher Lehre Aufgabe des Klerus war.

Religion, die ihre Heilmächtigkeit nicht von wahrhafter Geistigkeit und gedanklicher Reflexion abhängig macht, sondern sich vor allem in kultischen Ritualen verwirklicht, vermindert und nivelliert Differenzen, die Menschen aufgrund ihrer Bildung und ihrer sozialen Zugehörigkeit voneinander trennen. Sollen Frömmigkeitsformen Ausdruck einer typischen Standeskultur sein, setzt das eine sozial homogene Trägerschaft voraus. Zugegeben: Auch das gab es im Mittelalter, vornehmlich in Bruderschaften, die als Zusammenschlüsse von Standesgleichen einen gemeinsamen Standespatron verehrten und ihren Mitgliedern ein würdiges Begräbnis ausrichteten. Nur in sozial homogenen Gruppen, Bruderschaften und Bünden bestanden enge Wahlverwandtschaften zwischen religiösen Inhalten und sozialer Zugehörigkeit. Heilige Helfer und Patrone erkoren sich alle beruflich-sozialen Gruppierungen, die Philosophen und Juristen ebenso wie die Ritter, Schuster und Goldschmiede. Das hat mit Gemeinschaftsorientierung, einem Grundzug mittelalterlicher Frömmigkeit, zu tun, nichts mit Volk und Elite.

¹¹² Ebd.

¹¹³ *Mathia de Nuwenburg*, *Chronica*, hrsg. v. Adolf Hofmeister (Berlin 1955) 427.

¹¹⁴ Die Limburger Chronik (MGH Deutsche Chroniken 4, 1. Abf., Hannover 1883) 32.

¹¹⁵ Die Magdeburger Schöppenchronik (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 7; Die Chroniken der niedersächsischen Städte Magdeburg 1, Göttingen 1961, Photomechan. Nachdruck der ersten Auflage Leipzig 1869) 204.

¹¹⁶ *Graus*, Pest (wie Anm. 3), 53.

¹¹⁷ So das zeitgenössische *Anonymi Chronicon rhythmicum austriacum* V, 658 ff. (MGH SS 25) 363. Vgl. *Graus*, Pest (wie Anm. 3), 56 und ebd. Anm. 128.

Zu bedenken und zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang ein weiterer Sachverhalt. Der Klerus, der gemeinhin als Träger gelehrter Elitefrömmigkeit vorausgesetzt wird, war alles andere als ein in sich geschlossener Bildungs- und Sozialstand. Den gesamten Klerus der mittelalterlichen Kirche zum Träger und Repräsentanten einer gelehrten Bildungskultur machen zu wollen, geht an der Wirklichkeit vorbei. Zwischen dem graduierten Theologen und dem einfachen Leutpriester, der wegen seiner unzureichenden Lateinkenntnisse bei studierten und humanistisch gebildeten Laien nur Hohn und Spott erntete, bestehen unüberbrückbare Bildungsunterschiede. Spätmittelalterliche Kirchenreformer beklagten die sprachliche und theologische Unwissenheit von Priestern, die das, was sie lesen, nicht verstehen oder überhaupt nicht lesen können. Die Annahme, daß mittelalterliche Kleriker von Berufs wegen exzellente Latinisten waren, die müheles lateinische Texte lesen, schreiben, verstehen und anderen verständlich machen konnten, beruht auf wirklichkeitsfremden Vorstellungen. Nur im Idealfall deckten sich *scientia* und *ordo*, Bildungs- und Weihegrad.

Die *toraten pbarrer* waren Zielscheibe von unnachsichtiger Kritik und sarkastischem Spott. Neben den *hoben pfaffen* und *hoben prelaten*, die theologisch gebildet sein sollten, aber es vielfach nicht waren, gab es *arme unkundende priestere*, die, wenn sie die Messe gelesen hatten, spielten und tranken, weil sie *in der geschrift nit geuebet* waren¹¹⁸. Verfasser spätmittelalterlicher Katechismustraktate – wie Marquard von Lindau, Thomas Peuntner, Stephan Landskron und Heinrich von Friemar – klagten über den *mangel der gelerten prediger*. Beim Spenden der Sakramente würden *die einuältigen oder vngelerten priester* oftmals in die Irre gehen (*irrent*), weil *sy nicht die rechten wort sprechendt so sy die krancken salben mit dem heiligen oel*. Stephan von Landskron berichtet von *vngelerten Klosterfrauwen die dye tagzeit oder ettliche psalm in der latein singen oder sprechen die sy nicht verstee*. Es würde ihnen aber *grossen nutz* bringen, wenn sie die lateinischen Texte, die sie beten, *lerneten verstee*¹¹⁹. Johannes von Speyer († 1456), Benediktiner in Melk, kritisierte Mönche, die sich am lateinischen Chorgebet beteiligen, ohne überhaupt zu verstehen, was sie psalmodieren und lesen. Betroffen stellte er fest: „Einer singt dem anderen in lateinischer Sprache vor und versteht die Bedeutung und den Sinn seiner Worte nicht.“ Solche „Pseudomönche“, die des Lateins nicht kundig seien, würden sich wie Deutsche verhalten, die französische Lieder singen, ohne den Sinn dessen zu erfassen, was sie sprachlich und gesangsweise von sich geben¹²⁰. Es kommt nicht von ungefähr, daß Johannes Gerson († 1429) zu den

¹¹⁸ *Heimpel*, Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447, Bd. 3 (wie Anm. 88), 1347. – Zum Bildungsstand des niederen Klerus im späten Mittelalter und zur zeitgenössischen Kritik an „unerfahrenen und ungelehrten Priestern“ vgl. auch *Friedrich Wilhelm Oediger*, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2, Leiden, Köln 1953).

¹¹⁹ *Baumann*, Aberglauben für Laien, Bd. 1 (wie Anm. 91), 115 f.

¹²⁰ Vgl. *Klaus Schreiner*, Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 86 (1986) 112. – In der hochmittelalterlichen Plastik wurden theologisch ungebildete Kleriker als zweibeinige, in klerikale Gewänder gekleidete Esel dargestellt, die in einem Evangelium lesen, das von einem richtigen, vierbeinigen Esel gehalten wird. Die Satire war per-

einfachen Christen (*simplices*) nicht nur Laien rechnet, sondern auch niedere Weltkleriker und Mönche¹²¹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 34

fekt. Vgl. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford 1986) Abb. VII. (zwischen S. 144 und S. 145). – Vgl. auch ebd., 292–298 („Illiteracy‘ in the church: the crescendo of protest“); 298–302 („Illiteracy‘ in the church: the reality“).

¹²¹ Christoph Burger, *Aedificatio, Fructus, Utilitas. Johannes Gerson als Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris* (Beiträge zur historischen Theologie 70, Tübingen 1986) 99. Vgl. ebd., 99: „Wenn Gerson immer wieder darauf hinweist, er wolle die Gewissen der ‚simplices‘ schützen, dann rechnet er zu dieser Gruppe die Ungebildeten im Gegensatz zu den ‚litterati‘. Es sind die, die nichts von Theologie verstehen und deshalb darauf angewiesen sind, daß ihnen ihre Oberen nur das als göttliches Gesetz vorschreiben, was wirklich diesen Namen verdient, die nicht selbst zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz unterscheiden können und deswegen der Interpretation der ‚praelati‘ ausgeliefert sind.“ – Job Vener verfaßte seine ‚Exhortacio quedam contra Hussitas‘ in deutscher Sprache, weil, wie er ausdrücklich hervorhebt, *etliche leyen und auch der pfaffen eins teyles ... nit vast geibet in der latinßen zuongen oder den buechern sint* (Heimpel, *Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447*, Bd. 3 (wie Anm. 88), 1338). – Vgl. a. Berndt Hamm, *Laientheologie zwischen Luther und Zwingli: Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften von 1523/24*, in: *Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert*, hrsg. v. Josef Nolte u.a. (Stuttgart 1978) 223 ff.: „Der Begriff des Laien besitzt zu Beginn des 16. Jahrhunderts zwei verschiedene Aspekte oder Nuancierungen. Man kann einerseits in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des Kirchenrechts zwischen den Laien und dem Klerus oder dem weltlichen und geistlichen Stand unterscheiden, wobei dann unter ‚Kleriker‘ in einem sehr weiten Sinne jeder Tonsurierte, von den nur Tonsurierten über die Inhaber der niederen bis zu den Inhabern der höheren Weihen, zu verstehen ist“ (223). Der Konstanzer Stadtschreiber und Laientheologe Jörg Vögeli hat in seinen reformatorischen Schriften „aber meist eine andere Nuance des Laienbegriffs im Blick, die sich auch in anderen Dokumenten der Konstanzer Theologie sowie bei Luther und Zwingli findet: Als Gegenüber der Laien ist nicht der Klerus in toto, sondern speziell der gelehrte Kreis der Fachtheologen gemeint, der nur einen Bruchteil der Kleriker ausmacht. Daß Vögeli diesen Bildungsaspekt des Laienbegriffs hervorheben will, zeigt sich z.B. auch in der Art und Weise, wie er sich selbst den ‚Einfältigen‘ zu-rechnet. So beschreibt er in seinem Brief an Zwick, wie er und Einfältige seinesgleichen („mingslich einfältigen“) durch das Gaukelwerk der Theologen irreführt worden seien. Er wird wohl vor seinem Eintritt in die städtische Kanzlei die Domschule in Konstanz besucht haben, die ihm neben den Elementarkenntnissen in Lesen und Schreiben vor allem Kenntnisse im Abfassen von Urkunden, in Grammatik, Rhetorik, in der Liturgie und im kanonischen Recht sowie gute Lateinkenntnisse vermittelte. Was ihm aber fehlte, war die Fachausbildung zum Theologen an der Universität, ja wohl überhaupt jegliche Universitätsausbildung“ (224). Vögeli durch „die Schule vermittelter Bildungsstand ist der des normalen Priesters, der in der Regel auch nur die Ausbildung durch eine Dom-, Stifts-, Kloster- oder Lateinschule genoß, doch hat er nicht ihn, sondern speziell den theologisch gelehrten Priester im Auge, wenn er sich selbst als Einfältigen oder Laien bezeichnet“ (225). Vögeli zieht, spätmittelalterliche Traditionen aufnehmend und weiterführend, aus seinem Bildungsstand und seiner Denkungsart theologische Konsequenzen: Dem „einfältigen“ Laien“ entspreche das „einfältige“, klare Wort Gottes“ (226). Andreas Bodenstein von Karlstadt hat in seinen von 1518 bis 1525 veröffentlichten Schriften den Begriff des Laien idealtypisch zugespitzt. Als solcher gibt er genauer Auskunft über die theologische Vorstellungswelt Karlstadts als über die religiösen Bildungsinteressen spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Laien. In seinem ‚Taufdialog‘ zum Beispiel läßt Karlstadt „gebildete Laien und Leser deutscher Flugschriften“ sprechen, „die über eine solide Kenntnis der Bibel verfügen. Sie sind von Luthers Lehre beeinflusst worden, aber durch ihr ausgeprägtes Selbstbewußtsein verweigern sie sich einer theologisch-exegetischen Bevormundung durch die Gelehrten. Einzige Autorität ist

Der Vorwurf mangelnder theologischer Bildung gehört zu den Stereotypen spätmittelalterlicher Klerus- und Mönchskritik. Kleriker- und Laienfrömmigkeit als zwei inkommensurable Denk- und Verhaltensformen streng voneinander trennen zu wollen, verfehlt die Tatsachen. Es gibt Übergänge, Überschneidungen, Identitäten. Es waren Kleriker und Theologen, die das Bild der Heiligen formten, von ihren wunderbaren Taten Mirakelberichte anfertigten und zur Verehrung ihrer Reliquien einluden. Um einen Heiligen publik zu machen, bedurfte es wortgewaltiger und schriftkundiger Kleriker. Diese verarbeiteten nicht in den Schoß des Volkes abgesunkenes Kulturgut, sondern schöpften aus kirchlichen Glaubensüberlieferungen, die sie Menschen mit zeitverhafteten Interessen und Erwartungen zu vermitteln und zu erschließen gedachten. Den Kult der Heiligen in eine klerikale und laikale Variante auseinanderdividieren zu wollen, wäre deshalb ein abwegiges, ausgesprochen unhistorisches Unterfangen. Ging es in der mittelalterlichen Welt um Sinn und Nutzen christlicher Heiligenverehrung, hegten Kleriker und Laien dieselben Vorstellungen und Erwartungen. Schließlich waren Kleriker auch Träger jener Rituale, von deren regelmäßigem Vollzug laikale Fromme Hilfen in ihren persönlichen und kollektiven Lebensnöten erwarteten.

Gemeinsamkeiten zwischen Klerus und Laienschaft finden sich auch auf dem weiten Feld der Magie. Mochte diese nun heidnisch oder christlich geprägt sein, niedere Kleriker hatten vielfach ihre Hände im Spiel, wenn mit heiligen und unheiligen Mitteln erreicht werden sollte, was mit Hilfe der Vernunft, der Fürsprache eines Heiligen oder der Gnade Gottes nicht zu erreichen und zu bewerkstelligen war. Die Synode von Laodicea (Ende 4. Jahrhundert) verbot Klerikern, „als Magier, Zauberer, Wahrsager oder Astrologen zu fungieren oder Amulette herzustellen“¹²². Das Konzil von Toledo (400) drohte Klerikern, welche die *ars magica* ausübten, Suspension und Klosterhaft an. Dekretisten des hohen und späteren Mittelalters übernahmen diese Bestimmung in ihre Rechtssammlungen und brachten sie von neuem zur Geltung. Abt Wibald von Stablo suspendierte 1149 einen in Zauberkünsten bewanderten Mönch, der beschuldigt wurde, für Teufelsbeschwörungen und andere verwerfliche Zwecke Zauberformeln zu benutzen¹²³. Die Kodifikation der Beschlüsse des zisterziensischen Generalkapitels vom Jahre 1202 rechnete mit der Möglichkeit, daß sich auch ein Mönch oder ein Laienbruder als *sortilegus* betätigt. Weil sich aber Wahrsagerei und

Fortsetzung Fußnote von Seite 35

und bleibt für sie die ‚lautere Wahrheit‘, so wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist; an ihrem Maßstab messen sie jede Kirchenlehre. Der Taufdialog stellt die beiden Gesprächspartner jedoch in keinen konkreten sozialen Bezug. Es bleibt völlig offen, welchem gesellschaftlichen Milieu sie angehören“ (Alejandro Zorzin, Karlstadt als Flugschriftenautor (Göttinger theologische Arbeiten 48, Göttingen 1990) 212f.). Im Fall des „Peter Lai“, der sich als Bauer in das Gespräch einschaltet, kann man nachgerade „von einem verklärten Laienbild sprechen. Karlstadt projiziert in diesen zeitgenössischen Petrus Züge der Urapostel hinein und läßt somit eine Laienfigur entstehen, die kaum mehr Berührungspunkte zur zeitgenössischen Realität der Laien aufweisen dürfte“ (ebd. 216).

¹²² Norbert Brox, Magie und Aberglaube in den Anfängen des Christentums, in: Trierer theologische Zeitschrift 83 (1974) 170.

¹²³ Vgl. Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Darmstadt 1963, unveränderter photomechan. Nachdr. der ersten Auflage Freiburg i. Br. 1902) 100.

Mönchsberuf nicht miteinander vertragen, wurde Übeltätern im Ordensrock Bestrafung angedroht¹²⁴. Im Hinblick auf die Verfasserschaft und die Verbreitung des ‚Tractatus de incantatione‘ (14. Jahrhundert) wurde zu Recht angemerkt: „Das Merkwürdigste an diesen Aufzeichnungen ist die große Rolle, welche die niedere Geistlichkeit bei der Verbreitung von Segensformeln, abergläubischen Bräuchen und Kuren spielt.“ Eine solche Mitwirkung des Klerus bei der Verbreitung abergläubischer Praktiken bedingte sich nicht allein aus gemeinsamen religiösen Einstellungen, die niedere Kleriker mit dem einfachen Volk teilten; es spielte außerdem die Tatsache eine Rolle, daß „zum Aufzeichnen und Lesen der Formeln eine gewisse Bildung gehört, über die im 14. Jahrhundert, besonders auf dem Lande, die Geistlichen am bequemsten verfügten“¹²⁵.

Ehrfurchtsvoller Umgang mit den Sakramenten setzte „religiöse Kenntnis und Bildung voraus“, die in mittelalterlicher Zeit „der großen Masse des Volkes und auch vielen Geistlichen abging“¹²⁶. Caesarius von Heisterbach († nach 1240) berichtet von einem westfälischen Priester, der seiner besinnungslosen, vom Teufel besessenen Magd „als Heilmittel – wie das in solchen Fällen geschah – eine nicht konsekrierte Hostie in den Mund“ legte. Als das nichts half, „benetzte er seine Finger mit Speichel, berührte die heilige Hostie und steckte nun den Finger, welcher die Hostie berührt hatte, der Kranken in den Mund. Sie kam sofort zur Besinnung und stand auf. Caesarius will das von einem Augenzeugen, einem Prämonstratenser, gehört haben“¹²⁷. Caesarius seinerseits fand an dem Verhalten des westfälischen Pfarrers nichts Tadelns-wertes. Für gotteslästerlichen Frevel hielt er es allerdings, wenn sich Geistliche dazu hinreißen ließen, die *virtus sacramenti* für Zwecke des Liebeszaubers zu mißbrauchen¹²⁸. Ein französischer Synodalredner des 12. Jahrhunderts wandte sich gegen Priester, die Bündnisse mit dem Teufel abschließen, um sich Frauen gefügig zu machen, oder sich von Frauen für Zwecke des Liebeszaubers kaufen lassen. Manche Priester würden den Leib des Herrn sogar Dirnen aushändigen, welche diesen zu ihrem unreinen Geschäft (*ad negotium immundum*) mit sich tragen und mit der Eucharistie im Mund ihre Liebhaber küssen¹²⁹.

Die Warnung an Kleriker, sich nicht als ‚Magier oder Zauberer‘ (*magi vel incantato-*

¹²⁴ Bernard Lucet, *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure* (Bibliotheca Cisterciensis 2, Roma 1964) 79. – Die Vallombrosaner, eine in der Mitte des 11. Jahrhunderts durch Johannes Gualbertus ins Leben gerufene Reformbewegung, die auf der Grundlage der Benediktinerregel zönotische und eremitische Lebensweise miteinander verband, beschlossen 1216 auf ihrem Generalkapitel: *Prohibemus vero firmiter ne quis per domos ire audeat de cetero, aut mendicando aut sortes iaciendo aut divinationum species varias operando, ut sortilegus potius quam monachus videatur* (Acta capitulorum generalium congregationis Vallis Umbrosae, vol. 1, ed. Nicola R. Vasaturo (Roma 1985) 59). Das Generalkapitel wiederholte und verschärfte diese Bestimmung im Jahre 1258. Ein Mönch, der sich als Loswerfer oder Wahrsager betätigt hatte, sollte, falls er sich nicht bessert, aus der klösterlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden (ebd., 89).

¹²⁵ Anton E. Schönbach, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt*, VII (Wien 1900) 136.

¹²⁶ Franz, *Messe* (wie Anm. 123), 93.

¹²⁷ Ebd., 95 f.

¹²⁸ Ebd., 97 und Anm. 2.

¹²⁹ Ebd., 97 und Anm. 3.

res) zu betätigen, zieht sich wie ein roter Faden durch kirchliche Rechtssammlungen des frühen und hohen Mittelalters¹³⁰. Zum Erwartungshorizont und Erfahrungsraum des früh- und hochmittelalterlichen Kirchenrechts gehört der theologisch ungefestigte Kleriker, der den Boden der kirchlichen Lehre verläßt, um durch Magie zu bewirken, was Dogma und Sakrament verweigern. Raimundus von Peñaforde († 1275) rechnet in seiner ‚Summa de casibus conscientiae‘ (vor 1225 bis nach 1234) immer noch mit Klerikern, welche die Geschäfte von Magiern und Zauberern betreiben und als solche sogar selber Amulette (*phylacteria*) herstellen. Amtsträger der Kirche, die solches tun, sollten aus der Gemeinschaft der rechtgläubigen Christen ausgeschlossen werden¹³¹. Dieselbe Strafe sollte auch über Kleriker und Mönche verhängt werden, die der Überzeugung sind, daß man sich an die Zukunftsprognosen zwielichtiger Mantik (*divinationes; auguria; sortes sanctorum*) zu halten habe¹³². Zwischen unstudierten Klerikern und schriftlosen Laien muß es, was den Glauben an die divinatorische und übelabwehrende Kraft magischer Praktiken anbetrifft, ein hohes Maß an gemeinsamen Einstellungen und Erwartungen gegeben haben. Anscheinend waren nur theologisch ‚aufgeklärte‘ Kleriker kraft ihres Studiums dagegen gefeit, auf abergläubische Abwege zu geraten.

Hohe kirchliche Amtsträger ignorierten den theologischen Grundsatz, daß es allein Gott zukomme, die Zukunft zu kennen. Selbst hohe Prälaten gingen zum Wahrsager, um über ihr künftiges Schicksal Genaueres zu erfahren. Ein gewisser Raimundus de Puteo aus Sorèze, ein Wahrsager, welcher, der Häresie verdächtigt, im Juli 1277 in Toulouse durch den Inquisitor Pontius de Parnaco verhört wurde, berichtet davon. Was er im einzelnen schildert, rechtfertigt die Annahme, daß auch den Spitzen der kirchlichen Hierarchie eine Anfälligkeit für unorthodoxe, der Magie verdächtige Verhaltensweisen unterstellt werden darf. Raimundus gibt an, viele Kleriker, Mönche und Laien hätten ihn aufgesucht, um sich den Ausgang künftiger Vorgänge und Entscheidungen weissagen zu lassen. In der Tat: Es sind renommierte Namen, die der Wahrsager als seine ‚Kunden‘ anführen konnte.

Als ersten nannte er „den ehemaligen Bischof von Carcassonne, Guillelmus Arnaldi, der ihn wegen einer Krankheit befragt hatte, die sehr ernst gewesen zu sein scheint, da der Bischof, wohl an ihr, am 4. September 1255 starb“¹³³. Petrus Raimundi, ehemals Abt in Sorèze, bat ihn gleichfalls um Rat und Hilfe. „Es ging dabei im wesentlichen um die Abtwahl in La Grasse, einem Kloster in der Nähe von Carcassonne, die Petrus Raimundi zu seinen Gunsten zu entscheiden suchte.“¹³⁴ Der Ehrgeiz, Abt zu werden, ließ hehre Grundsätze der kirchlichen Moral und Dogmatik in Vergessenheit geraten. Der Vorsteher des Klosters von Alet „wollte Auskunft über einen Streit,

¹³⁰ Dieter Harmening, Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters (Berlin 1979) 223 und Anm. 37.

¹³¹ Raymundus de Pennafort OP., Summa de casibus conscientiae et de matrimonio (Veronae 1744) 107.

¹³² Ebd., 108.

¹³³ Lothar Kolmer, Papst Clemens IV. beim Wahrsager, in: Deutsches Archiv 38 (1982) 148.

¹³⁴ Ebd., 149.

den sein Kloster mit dem Adeligen Olivarius de Terminis hatte¹³⁵. Raimundus de Falga, der Bischof von Toulouse, suchte ihn heim wegen eines an der römischen Kurie gegen ihn laufenden Prozesses. Der Bischof von Toulouse hatte wahrlich Grund, nach einem rettenden Anker Ausschau zu halten. „Die Anklage lautete auf Brudermord, Simonie und Infamie. Der Stand der Angelegenheiten war nicht günstig für den Bischof. Er und seine Rechtsberater waren bereits exkommuniziert, die Amtsenthebung war zu erwarten.“¹³⁶

Der Wahrsager betreute aber noch prominentere Kunden. Zu diesen zählte der Rechtsgelehrte Guido Fulcodii, seit 1257 Bischof von Le Puy, seit 1261 Erzbischof von Narbonne und seit 1265 Papst. Als solcher nannte er sich Clemens IV. Die Befragung zwischen dem späteren Papst und dem Wahrsager hatte an der Jahreswende 1261/62 stattgefunden; es ging dabei um eine Prognose über das von Guido Fulcodii angestrebte Kardinalat (*super facto cardinalatus*)¹³⁷. Ehe Guido Fulcodii seine Wahl zum Papst annahm, holte er *super negotio papatus* gleichfalls ein Orakel ein. Die Zeit war überschattet durch den Kampf der Kirche mit den letzten Repräsentanten des staufischen Hauses. „Es ist vorstellbar, daß der neu gewählte Papst durch die Befragung des Wahrsagers etwas Sicherheit gewinnen wollte, eine Gewißheit, dem Amt und seinen Anforderungen gewachsen zu sein.“¹³⁸ Die aktenkundig gewordenen Namen von Kirchenmännern, die, ging es um die Lösung akuter Lebensprobleme, nicht von den Heils- und Deutungsangeboten ihrer Kirche Gebrauch machten, sondern bei Wahrsagern Rat und Hilfe suchten, beweisen auch dies: Die Verfasser von Poenentialsummen konstruierten keine wirklichkeitsfremden ‚Gewissensfälle‘, als sie kirchliche Würdenträger davor warnten, zum Wahrsager zu gehen. Den von ihnen angedrohten Sanktionen gegen abergläubische Denk- und Verhaltensweisen lagen konkrete Erfahrungen zugrunde, was eine kurzsichtige, tatsachenbesessene Geschichtswissenschaft mitunter übersieht. Raimundus von Peñaforte beteuerte in seiner ‚Summa de casibus conscientiae‘: Wird ein Bischof, Priester, Diakon oder jeder andere Kleriker ertappt und überführt, Magier, Wahrsager, Zauberer, Loswerfer oder Kenner der *ars magica* (*Magi; Haruspices; Incantatores; Arioli, Augures, Sortilegi; qui profitentur artem magicam*) um Rat gefragt zu haben, soll er von seinem Amt suspendiert und in ein Kloster gesteckt werden, um durch inständige Buße von dem begangenen Sakrileg befreit zu werden¹³⁹.

In prognose- und prophezeiungssüchtiger Zeit schützten weder Amt noch Studium vor dem Gang zum Wahrsager. Die Sprache der Quellen ist eindeutig: „Es waren ja alle Schichten der Bevölkerung abergläubisch und deshalb Klienten von Wahrsagern.“¹⁴⁰ Der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (1445–1511) äußert sich zu diesem Punkt ausnehmend genau. Aberglaube ist für ihn keine Angelegenheit der niederen Stände. Er benennt und beschreibt nicht weniger als vier Täuschungsmanö-

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd., 150.

¹³⁷ Ebd., 152.

¹³⁸ Ebd., 156.

¹³⁹ Raimundus de Pennaforte OP, *Summa de casibus conscientiae* (wie Anm. 131), 107f.

¹⁴⁰ Kolmer, Clemens IV. (wie Anm. 133), 156.

ver (*quattuor decipulae*), deren sich der Teufel bedient, um nicht nur das „gemeine Volk“ (*communis populus*), sondern auch die „Herrschenden beider Stände“ (*utriusque status maiores*) zu verführen: sinnlose Wallfahrt (*vana peregrinatio*), magische und abergläubische Wahrsagerei (*magicalis sive superstitiosa divinatio*), astrologischer Betrug (*astrologicalis illusio*) und alchimistische Täuschung (*alchimicalis deceptio*). Unbedachtes Wallfahrtsfieber würde nicht nur den *communis populus* erfassen, sondern auch sehr viele andere, die sich für klug (*prudentes*) halten. Durch abergläubische Mantik würden sich nicht nur *potentes et simplices*, sondern auch *spirituales et laicales* täuschen lassen. Zur Astrologie greife der Teufel insbesondere deshalb, um *maxime potentes* hinters Licht zu führen¹⁴¹.

In krisenhaften Lebenssituationen bildete Rechtgläubigkeit kein sicheres Bollwerk gegen die Versuchung, von Sakramenten, Sakramentalien und heiligen Schriften mantischen und magischen Gebrauch zu machen. Selbst die Heilige Schrift blieb davon nicht ausgenommen. Ihre magische und mantische Instrumentalisierung ist – zumindest im frühen und hohen Mittelalter – in allen Schichten der mittelalterlichen Gesellschaft anzutreffen. Die Verwendung von Bibelzitaten als Amulett, das gegen Teufel und Dämonen, gegen Krankheit, Verhexung und Zauberei schützen sollte, begegnet bei Bauern, Königen und Edelleuten, ja sogar bei niederen Klerikern. Dasselbe gilt für den Gebrauch der Bibel als Quelle zukunftsöffnender Prophetie. Kurzum: Es gab Einstellungen zur Bibel, die nicht nur für die Vorstellungswelt ungebildeter Unterschichten charakteristisch waren, sondern in gleicher Weise auch die religiöse Mentalität des niederen und hohen Klerus sowie der weltlichen Oberschichten kennzeichneten.

Die Art und Weise, in der breitere Laienschichten ihren Glauben verwirklichten, bildete kein geschlossenes System von Vorstellungen und Verhaltensweisen, das sich gegen das Glaubenssystem und die Frömmigkeitspraxis des kirchlichen Klerus genau abgrenzen ließe. Gott nur im Geist und in der Wahrheit anbeten zu wollen, schließt nicht aus, bei Sakramentalien Hilfe zu suchen, um physische Gebrechen abzuwenden. Auf die Heil- und Wunderkraft von Reliquien zu vertrauen, war nicht nur Sache des einfachen Volkes. Die soziale und intellektuelle Spannweite derer, die von Reliquien Hilfe erwarteten, ist beträchtlich. Als sich der kranke König Ludwig XI. von Frankreich (1461–1483) dem Tod nahe fühlte, ließ er sich aus Rom das Corporale des hl. Petrus beschaffen, aus Reims das Salbölgefäß, das, als Bischof Remigius den Merowingerkönig Chlodwig taufen wollte, eine Taube vom Himmel auf die Erde gebracht hatte¹⁴². Der Abt von St. Peter in Salzburg, Professoren der dortigen Benediktineruniversität, Herren und Damen vom Adel sowie Leute aus dem einfachen Volk ließen sich, wenn sie im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert auf den Nonnenberg in Salzburg pilgerten, das Kopfreliquiar mit der Hirnschale der hl. Erentrudis

¹⁴¹ Johannes von Paltz, Werke 2. Supplementum Coelifodinae, hrsg. u. bearb. v. Berndt Hamm (Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 3, Berlin, New York 1983) 385–441, hier: 385; 413; 431.

¹⁴² Werner Paravicini, Der Tod Ludwigs XI. von Frankreich, in: Der Tod im Mittelalter, hrsg. von Alexander Patschovsky (im Druck).

aufs Haupt setzen, um gegen Kopfweh geschützt zu sein¹⁴³. Ein Unterschied zwischen sinnenhafter und aufgeklärter Devotion ist bei solchen Praktiken nicht auszumachen. Handeln Kleriker und gebildete Laien, die Lebenshilfe bei Sakramentalien suchen, unter ihrem intellektuellen Niveau? Begehen sie ein unverzeihliches *sacrificium intellectus*, wenn sie sich so verhalten, wie das Leute aus dem ungebildeten Volk gemeinhin zu tun pflegen? Derartige Überlegungen wollen nicht wahrhaben, daß auch das religiöse Subjekt keine geschlossene Einheit darstellt, sondern – ungeachtet eines beständigen Ringens um Identität – von inneren Dissonanzen und Diskontinuitäten bewegt und bestimmt wird.

Gebrochene Identität illustriert folgende Geschichte, die, mag sie wahr oder auch nur gut erfunden sein, eindrucksvoll veranschaulicht, daß die Vereinbarkeit von theoretisch Unvereinbarem dem Vorrat menschlicher Verhaltensmöglichkeiten nicht fremd ist. Leibniz, der Philosoph, hielt sich 1689/90 in Italien auf, um die genealogische Verbindung zwischen dem Welfenhaus und dem Haus der Este in Ferrara ausfindig zu machen. Über seinen Aufenthalt in Italien schrieb er keine ‚Italienische Reise‘, wohl aber berichtete J. G. Eckhart, sein späterer Adlatus, von einer abenteuerlichen Seefahrt seines Meisters, die dieser nur deshalb überlebte, weil er auf ungewöhnliche Weise fromm war. „Leibniz“, berichtet Eckhart, „war von Venedig an der Küste entlang in See gegangen, in einer kleinen Barke ganz allein. Was hieß: als einziger Passagier. Und da eben kam ein gräßlicher Sturm. Oft habe er ihm erzählt, berichtet Eckhart, daß die Schiffer – des Glaubens, er kenne ihre Sprache nicht – sich in seiner Gegenwart dahin verständigten, ihn über Bord zu werfen und seine Sachen unter sich aufzuteilen. Ein Leibniz weiß sich auch da zu helfen. Er hat für jeden Fall das Richtige in der Tasche. Diesmal einen Rosenkranz, den er hervorholt, als sei es Zeit dafür. Man sieht ihn beten. Einer von den Matrosen erklärt seinen Kumpanen daraufhin, er könne es nicht übers Herz bringen, den Passagier zu töten, da man doch sehe, daß er kein Ketzler sei. So kam Leibniz mit dem Leben davon und ging bei Mesola an Land.“¹⁴⁴ Hans Blumenberg kommentiert das Verhalten des Philosophen, der – sei es aus präventiver Intelligenz, sei es aus überlegener Toleranz oder schierem Opportunismus – einen Rosenkranz in der Tasche trug, folgendermaßen: „In der Geschichte der Religionen gibt es nicht nur das eindrucksvolle Faktum ihres Rigorismus und ihrer Märtyrer, sondern als Kontrast dazu auch, zumal in der Annäherung an Aufklärungen, das Eindrucksvolle derer, die in ihrer Person alle Möglichkeiten solcher Aufspaltungen und Zersplitterungen des Menschen vereinigen zu können glauben.“¹⁴⁵

Wer sich vorzustellen vermag, daß Leibniz im Seesturm nach dem Rosenkranz griff, rechnet mit der Möglichkeit des Unmöglichen. Ein einprägsames Beispiel für innere Widersprüchlichkeit und menschliche Zerrissenheit bleibt Leibniz mit dem Rosenkranz in der Hand allemal.

¹⁴³ Edgar Krausen, Die Pflege religiös-volksfrommen Brauchtums bei Benediktinern und Zisterziensern in Süddeutschland und Österreich, in: Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 83 (1972) 274f.

¹⁴⁴ Hans Blumenberg, Die Sorge geht über den Fluß (Frankfurt a. M. 1987) 12.

¹⁴⁵ Ebd., 14.

4. Mystisches Denken als Motiv und Antrieb zur Ausbildung einer neuen, ständeübergreifenden Frömmigkeit

Die dualistische Aufspaltung der Kirche in Kleriker und Laien erfüllte eine kritische Ordnungsfunktion. Das Gegensatzpaar Klerus – Volk zum Beleg für die Existenz qualitativ unterschiedlicher Frömmigkeitstypen machen zu wollen, die sich durch duale Bestimmungsmerkmale – wie z. B. reflektiert und unreflektiert, literarisch und mündlich – gegeneinander abgrenzen und voneinander trennen lassen, übersieht einen doppelten Sachverhalt: Zum einen können auch Individuen ihr Handeln und Verhalten an sich widersprechenden Ordnungen orientieren; gelehrt und gebildet zu sein, ist keine Garantie für gleichbleibende, stetig durchgehaltene religiöse Rationalität. Hinzu kommt, daß sich im Zeichen spätmittelalterlicher Mystik ein Frömmigkeitsbegriff herausbildet, der Theologie (*scientia theologica*) nicht mit Frömmigkeit (*devotio*) gleichsetzt, Reflexion nicht gegen unreflektierte religiöse Unmittelbarkeit ausspielt, weder Bildungs- noch Weihegrad zu Konstituentien einer besonderen Form von Frömmigkeit macht. Frömmigkeit, deren Wesen als *intentio*, als *affectus* oder *voluntas* begriffen wird, nimmt – zumindest auf der Ebene gelebter und praktizierter Frömmigkeit – der herkömmlichen Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien ihre trennende, hierarchisierende Funktion.

Die Wirkung, die Theologie als Wissenschaft für die Pflege wahrer Frömmigkeit auszuüben vermag, wird nicht gering veranschlagt. Erheblich relativiert wird ihre Bedeutung jedoch durch die ständig wiederkehrende Feststellung, daß Bücherstudium und theologische Reflexion zu einem Hinderungsgrund für wahres Frommsein werden können. Insofern gilt die von theologischer Begrifflichkeit unbelastete Einfalt (*simplicitas*) einfacher Laienchristen (*simplices*) als besonders günstige Disposition, um das Ideal einer neuen, affektiven Frömmigkeit verwirklichen zu können. Frömmigkeit, die als Vertrauen, Umkehr und Bewegung des Menschen zu Gott begriffen wird, führt zu einer sichtlichen Aufwertung des laikalen *simplex*, an dessen frommer Glut (*fervor*: *inflammatio*) sich Theologen und Kleriker ein Beispiel nehmen sollen. Angesichts eines ständeübergreifenden Frömmigkeitsverständnisses, wie es von spätmittelalterlichen Theologen grundgelegt und propagiert wurde, erscheint es nachgerade als abwegig und absurd, zwischen Elite- und Volksfrömmigkeit trennen zu wollen.

Frömmigkeit bestimmt sich aus zwei Grundelementen: aus praxisbezogener Theorie und theoriegeleiteter Praxis. Als eine von theologischen Wertvorstellungen geprägte Verhaltensform hat es Frömmigkeit zum einen mit innerseelischen Haltungen, Erfahrungen und Erlebnissen von Individuen und Gruppen zu tun, zum anderen mit caritativen und kultisch-liturgischen Verhaltensweisen. Von der Teilnahme am Gottesdienst, von Prozessionen und Wallfahrten, von Heiligen- und Reliquienverehrung, von der Zugehörigkeit zu Bruderschaften, von Stiftungen und tätiger Nächstenliebe erwarteten mittelalterliche Fromme ewiges Heil und zeitliche Wohlfahrt. Kollektive Formen frommen Verhaltens erfüllten überdies politische und soziale Funktionen, die für die Stabilität und Integration eines Gemeinwesens unverzichtbar waren. Zeigen zu wollen, wie sich kultische Rituale als Faktoren politisch-sozialer Integrationsbildung

bewährten, wäre ein weites Feld. Dieses umfassend zu bestellen, ist im folgenden nicht beabsichtigt. Beschränkung tut not. Es sollen Zusammenhänge ermittelt werden, die spätmittelalterliche Theologen zwischen Frömmigkeitstheorie und Frömmigkeitspraxis herstellten; es geht um ihre Anstrengungen, zwischen Schultheologie (*intelligentia*) und frommer Lebensgestaltung (*devotio*), zwischen *intellectus inquisitionis* und *affectus devotionis*, zwischen *doctrina speculativa* und *pietas fidei* zu vermitteln; Gegenstand des Erkenntnisinteresses ist das Nachdenken über eine affektive, erfahrungsgesättigte *theologia mystica*, die im Zeichen der Reform von der „diskursiven Universitätstheologie zur Frömmigkeit des Alltags“ eine Brücke zu schlagen suchte¹⁴⁶. Mystische Theologie im Sinne des Johannes Gerson war nicht „elitäre Spiritualität, sondern eine von jedem einfachen Christen – *etiamsi sit muliercula vel idiota* – nachvollziehbare Buß- und Gesetzesfrömmigkeit“¹⁴⁷. Diese den *simplices* zugedachte Art des Frommseins, die *theologia intellectus* durch *theologia affectus*, *scientia* durch *sapientia*, *cognitio* durch *devotio* ersetzt, wurde von spätmittelalterlichen Reformtheologen mit dem Anspruch verknüpft, für alle Stände der christlichen Kirche verbindliche Norm des religiösen Denkens, Fühlens und Verhaltens zu sein.

Thomas von Aquin hatte die Ansicht vertreten, die einfachen Leuten eigentümliche geistige Schwerfälligkeit bilde einen Hinderungsgrund für die Erkenntnis der von Gott geoffenbarten Wahrheit. Im Zeichen der Mystik verloren solche Abgrenzungen an Legitimität und Überzeugungskraft. Mystische Theologie und Frömmigkeit erhoben Forderungen und setzten Maßstäbe, die es nicht mehr zuließen, die Frömmigkeit der Laien und die Frömmigkeit der sogenannten Eliten in einer hierarchisch gestuften Wertskala zu verorten.

Affectus, *fervor* und *voluntas*, die Leitbegriffe spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie, machten christliches Frommsein von Bildung, Studium und sozialer Zugehörigkeit unabhängig. Der Benediktiner Johannes Keck aus Tegernsee († 1450) definierte *devotio* als *fervor bone voluntatis*¹⁴⁸. Gerard Zerbolt van Zutphen († 1398), einer der geistigen Väter der *devotio moderna*, beschrieb *devotio* als *dulcis quaedam affectio, vel inclinatio affectuosa ad bonum, vel incitatio quaedam dulciter trabens affectum*¹⁴⁹. Im „Malogranatum“ („Granatapfel“), im 14. Jahrhundert von einem Zisterzienserabt in Königsaal nahe Prag verfaßt, begegnet folgende Definition: *Est autem devotio ipsa pius et humilis affectus in deum ex conscientia proprie infirmitatis*¹⁵⁰.

Die affektive Aufladung des Begriffs *devotio* ist auch an dessen Übersetzungswörtern ablesbar. *Devotus* wird in deutsch-lateinischen Vokabularien mit *got lobig uel*

¹⁴⁶ Berndt Hamm, Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Palz und seinem Umkreis (Beiträge zur historischen Theologie 65, Tübingen 1982) 141.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Johannes Keck, Commentarius in Regulam S. Benedicti, Clm. 18 150, f. 108^r.

¹⁴⁹ Magnus Ditsche, Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes der Devotio Moderna, in: Historisches Jahrbuch 79 (1960) 139.

¹⁵⁰ Manfred Gerwing, Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57, München 1986) 222. – Zum Inhalt vgl. ebd., 14: „Dialogisch aufgebaut, besteht es aus drei ‚libri‘, von denen je eines den ‚Stand der Anfangenden, Fortschreitenden und des Vollkommenen‘ darstellt, dabei insgesamt einem beträchtlich hohen Grad individueller Spiritualität das Wort redend.“

jnnyg uel andechtig oder mit *innich uel andechtlich* übersetzt¹⁵¹. Hält man sich an den 1486 in Straßburg erschienenen ‚Vocabularius predicantium‘, ist der *devotus* ein *andechtiger gesamelter im gemuet; ein behender schneller got zuo dienen; der sin sele vnd gemuet gar vnd gantz streckt vnd gibt zuo gotz dienst*¹⁵². *Devotio* wird gemeinhin durch *ynnekeit* oder *andechtikeyt* wiedergegeben¹⁵³. Das Straßburger Wörterbuch für Prediger definiert Frömmigkeit als *siedende hitz der liebe, so dz hertz vber sich südt vel wallet in got vnd vereinigt sich mit got*¹⁵⁴. Als weitere Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten werden angeboten: *guotwilligkeit, schnelllichkeit zuo gotteß dienst; enzintniß; andacht; inbrünst; bliender geist; ein schneller bereiter will zuo gottes dienst; dapfferigkeit; ernsthaftigkeit; ersamkeit*¹⁵⁵. *Affectare* und *affectus* werden volkssprachlich durch *begern* und *begerunge*¹⁵⁶ sowie durch *liebhaben vel liebhan* und *begird; liebe; begirlichkeit; begirlich; krafft; beweglichkeit; guotwilligkeit; der will; gunst; begerung* wiedergegeben¹⁵⁷.

In diesen lateinischen und volkssprachlichen Definitionsversuchen verbindet sich spätmittelalterlicher Erneuerungswille mit Besinnung auf scholastische und mystische Traditionen. Thomas von Aquin hatte Frömmigkeit als besonderen Akt des Willens betrachtet (*specialis actus voluntatis*), in dem sich der einzelne Christ mit seiner ganzen Existenz Gott anheimgibt¹⁵⁸. Scholastischer Tradition entsprach es überdies, dem Willen das Gute (*bonum*) als Gegenstand seines Strebens zuzuordnen, das Wahre (*verum*) hingegen zum Erkenntnisobjekt des Intellekts zu machen. Eine ausnehmend eingängige und deshalb auch immer wieder zitierte Bestimmung dessen, was Fröm-

¹⁵¹ ‚Vocabularius Ex quo‘. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe, gemeinsam mit Klaus Grubmüller hrsg. v. Bernhard Schnell u. a., Bd. 3 (Tübingen 1988) 763f.

¹⁵² Vocabularius predicantium (Argentinae 1486) f. H 2^r: deuotus.

¹⁵³ ‚Vocabularius Ex quo‘ (wie Anm. 151), Bd. 3, 764.

¹⁵⁴ Vocabularius predicantium (wie Anm. 152), f. H 2^r: deuotio.

¹⁵⁵ Ebd. – Daß unter den deutschen Äquivalenten zu *devotio* nicht *frumkeit* begegnet, ist kein Zufall. *Frumkeit*, im Mittelalter vielfach als Synonym von *ere* verwandt, beinhaltet rechtliche und soziaethische Normen. Von seinem Ursprung her gehört der Begriff Frömmigkeit dem Bereich des Ethischen und Rechtlichen an. „Ein frommer Mensch war ein nützlicher Mensch, ein unverzichtbares Glied der Gemeinschaft. Er erfüllte die Ordnung seines Standes“ (Manfred Seitz, Artikel Frömmigkeit II, in: Theologische Realenzyklopädie 11 (Berlin, New York 1983) 676). Frömmigkeit war im späten Mittelalter keine Bezeichnung für religiöses Ergriffensein, persönliche Hingabe an Gott oder affektiv gestimmte Gottseligkeit. Es war Martin Luther, der, indem er die für seine Rechtfertigungslehre maßgeblichen Begriffe *iustus* und *iustitia* mit gerecht und *frum* bzw. mit Gerechtigkeit und *frumkeit* übersetzte, Frömmigkeit zu einem mit religiösen Werthaltungen und Emotionen aufgeladenen Begriff machte. Zur Begriffsgeschichte von Frömmigkeit im späten Mittelalter, in der frühen Neuzeit und im 19. Jahrhundert vgl. auch Heide Wunder. Von der *frumkeit* zur Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Genese bürgerlicher Weiblichkeit (15.–17. Jahrhundert), in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive, hrsg. von Ursula A. J. Becker u. Jörn Riisen (Frankfurt a. M. 1988) 174–188; Lucian Hölscher, Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990) 617–621.

¹⁵⁶ ‚Vocabularius Ex quo‘ (wie Anm. 151), Bd. 2, 73.

¹⁵⁷ Vocabularius predicantium (wie Anm. 152), f. A 8^r: affectare; affectus.

¹⁵⁸ Summa theologiae II^a–II^{ae}, qu. 82: De devotione, art 1 *devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo deponent, ut ei se totaliter subdant. ... devotio est specialis actus voluntatis*. Ebd. art. 3: *devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium*.

mgkeit ihrem wahren Wesen nach ist und sein soll, ließ sich Hugo von St. Viktor († 1141) einfallen: *Devotio ... est conversio in Deum per pium et humilem affectum, fide, spe et caritate subnixā*¹⁵⁹.

Alcher von Clairvaux zitierte die Definition des Viktoriners in seiner 1162 abgefaßten Schrift *De spiritu et anima*¹⁶⁰. Auf die Frage *quid sit devotio* griff der theologisch gedankenreiche und literarisch vielseitige Benediktinerprior Johannes von Kastl († nach 1418) gleichfalls auf Hugo von St. Viktor zurück, um das Wesen christlicher Frömmigkeit als Hinwendung zu Gott *pio et humili affectu* zu definieren¹⁶¹. Den Affekt beschrieb er als „spontane und süße Neigung des Geistes zu irgendetwas“¹⁶²; innere Frömmigkeit, unterstrich er in anderem Zusammenhang, entflamme den Affekt des Menschen zu Gott¹⁶³. Wenn der Theologe aus dem benediktinischen Reformkloster Kastl Frömmigkeit in Eifer (*zelus*), Mitleid (*compassio*) und Güte (*benevolentia*) aufgliedert, will er in Erinnerung bringen, daß christliche Frömmigkeit auch einen mitmenschlichen, sozialen Bezug hat: Eifer bedeute Eifer für Gerechtigkeit; Mitleid meine Mitleiden mit dem Elend und den Gebrechen anderer; Güte sei spontane Bereitschaft, anderen Gutes zu tun¹⁶⁴.

Gebrauchen spätmittelalterliche Theologen die Wortverbindung *affectus devotionis*, um den affektiven Charakter christlichen Frommseins hervorzuheben, bringen sie unausgesprochen zur Geltung, was Bernhard von Clairvaux († 1153) über die menschlichen Affekte (Liebe, Freude, Furcht, Trauer) als Ort religiöser Erfahrung geschrieben und gelehrt hatte. Unter Affekten verstand Bernhard „werthaltige (lust- oder unlustbetonte) Vorgänge im nichtrationalen Bereich des menschlichen Innenlebens“, die im Gegensatz stehen „zu den rationalen Kräften des Subjekts“ sowie „zum äußeren Handeln und Reden“¹⁶⁵.

Im Kontext solcher Überlegungen bildete intellektuelle Reflexion, zu der Wissen, Bücherstudium und natürliche Vernunft befähigten, nicht mehr einen Indikator höherwertiger Spiritualität und Frömmigkeit. Von religiöser Bildung und theologischem Wissen konnten, wenn es vornehmlich auf den *affectus* ankam, auf Glaube und Fröm-

¹⁵⁹ Hugo von St. Viktor, *De modo orandi*, in: Migne PL 176, Sp. 979.

¹⁶⁰ Migne PL 40, Sp. 816.

¹⁶¹ *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, Clm. 18 152, f. 217^{rb}: *devotio ergo est conversio in deum pio et humili affectu*.

¹⁶² Ebd., f. 220^{vc}: *Affectus est spontanea quaedam ac dulcis ipsius animi ad aliquid inclinatio*. Vgl. Josef Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters*, Teil 1: Darstellung (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 27,1, Münster 1967) 346.

¹⁶³ *Commentarius* f. 221^{ra}: *interna devotio affectum hominis inflammans ad Deum*.

¹⁶⁴ Ebd., f. 217^{rb}.

¹⁶⁵ Ulrich Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux* (Beiträge zur historischen Theologie 61, Tübingen 1980) 142f. – Zur Bedeutung von *affectus* in der hochmittelalterlichen Mystik vgl. neuerdings Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts (München 1990) 374: Hugo von St. Viktor „definiert nicht, was er unter *affectus* – einem Begriff, den bereits Augustinus, Cassian und Gregor als positiven Wert, nämlich als liebende Bewegung der Seele zum höchsten Gut, verwendet haben – versteht, aber er charakterisiert dieses Verlangen als Streben nach vollkommener Demut, erfüllter Liebe (*caritas*) und Reinheit der Beschauung (*ad contemplationis puritatem*)“.

migkeit sowohl förderliche als auch nachteilige Folgen ausgehen. Das *studium litterarum*, beteuerte der Kartäusertheologe Dionysius von Rijkel († 1471), verschaffe Distanz zu materiellen Werten, erleuchte den Verstand und bewahre die Kontemplation vor Irrtümern, die sich bei theologisch Ungebildeten leicht einschleichen würden. Andererseits könne, weil Wissen aufblähe, Studium zur Überheblichkeit und „zur Schwächung der *via affectiva* in Liebe und Tugend“ führen¹⁶⁶. Johannes Gerson plädierte deshalb für eine *theologia affectiva*, die, Gedankengänge Augustins, der monastischen Theologie des 12. und der franziskanischen Theologie des 13. Jahrhunderts aufgreifend, „den anthropologischen Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens im Affekt, d.h. im Bereich des Willens sieht“¹⁶⁷ und sich von sterilen, höchst überflüssigen theologischen Spekulationen, Subtilitäten und Sophismen abwendet. Polemik gegen die scholastische Schultheologie des späten Mittelalters kennzeichnet die Einstellung aller spätmittelalterlichen Reformtheologen, denen es in Theologie, Glaube und Frömmigkeit nicht auf intellektuelle Gotteserkenntnis ankam, sondern auf lebendige Gotteserfahrung. Der Augustinereremit Johannes von Paltz, der in seiner Gotteslehre zwischen *cognitio intellectiva* und *cognitio affectiva et experimentalis* unterscheidet, sagte unmißverständlich: „Während der Affekt der Liebe zu einer vertrauten Erfahrung Gottes, zu einer *notitia affectiva, experimentalis et familiaris*, zu einem Gefühl der Süße führe, sei die Verstandeserkenntnis, der Demut und Liebe fehlen, trocken und fade, manchmal auch voll eitler Neugierde (*vana et curiosa*).“¹⁶⁸

Dem spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbegriff eignet ein antiintellektualistischer Grundzug¹⁶⁹, der unstudierte Laien nicht länger spirituelle Unfähigkeit bescheinigt, sondern deren besondere Eignung herausstellt. Bereits Thomas von Aquin setzte sich mit der Erfahrungstatsache auseinander, daß Frauen und einfache Männer (*simplices viri*) gemeinhin frommer sind als jene, die über Wissen (*scientia*) verfügen¹⁷⁰. Von selbst, legt Thomas dar, verstehe sich das nicht, weil einfache Männer und Frauen mit einem offenkundigen *contemplationis defectus* behaftet seien. Ursachen und Erscheinungsformen dieses „Mangels an Beschauung“ werden von Thomas nicht näher erläutert. Es entspricht aber Grundüberzeugungen thomistischer Anthropologie, daß einfache Männer und Frauen, die eine *vita activa* führen, zur Kontemplation unfähig sind;

¹⁶⁶ Vgl. dazu Harald Dickerhoff, Schule, religiöse Erziehung und Kirchenreform in den pädagogischen Schriften des Kartäusers Dionysius von Rijkel († 1471), in: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, Bd. 2, hrsg. v. Walter Brandmüller u.a. (Paderborn 1988) 32f. Vgl. *Dionysius Cartusianus*, In festo S. Francisci Confessoris, ad religiosos sermo tertius (1464), in: *Opera omnia*, Tom. 32 (Tornaci 1906) 466: *Idcirco dum homo vehementer se occupat in exercitio intellectus, considerando acute subtiles materias atque difficiles quaestiones, aut quod destabilius esset, studendo curiosa et inania; fervor caritatis, affectio devotionis studiumque virtutum in via affectiva decrescunt, tepescunt, minuantur, et nisi provideatur, penitus extinguuntur: unde et paucos doctores scholasticos videmus canonizatos, et forsitan neminem praeter Thomam.*

¹⁶⁷ Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 146), 156.

¹⁶⁸ Ebd., 157.

¹⁶⁹ Vgl. dazu allgemein Heiko A. Oberman, *Die Gelehrten die Verkehrten: Popular Response to Learned Culture in the Renaissance and Reformation*, in: *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation*, ed. Steven Ozment (Sixteenth Century Essays and Studies 11, Kirksville (Missouri) 1989) 43–63.

¹⁷⁰ *Summa theologiae* IIa-IIae, qu. 82, art. 3.

sie können nicht lesen und bleiben aufgrund ihrer mangelnden Intellektualität der Macht ihrer Sinne ausgeliefert¹⁷¹. Andererseits seien einfache Männer und Frauen gewillt, ihre Überheblichkeit (*elatio*) zu bändigen und zu unterdrücken. Wissen hingegen nähere Vertrauen in die eigenen Kräfte und hindere daran, sich mit seiner ganzen Existenz (*totaliter*) Gott zu überantworten. Sei aber der Mensch bereit, auch sein Wissen vorbehaltlos Gott zu unterwerfen, werde dadurch die Frömmigkeit vermehrt (*ex hoc ipso devotio augetur*). Dann lasse sich auch mit guten Gründen behaupten, daß Betrachtung (*meditatio*) Ursache von Frömmigkeit (*devotionis causa*) sei.

Mystische Beschauung, Andachts- und Gebetsglut erforderten weder theologische Bildung noch hohe soziale Abkunft. Von Bruder Aegidius, einem der ersten Gefährten des hl. Franziskus, schreibt Bonaventura († 1274): Obgleich er ein einfacher, ungebildeter Mann war, sei er zum Gipfel erhabener Beschauung erhoben worden (*quamquam esset idiota et simplex, ad excelsae contemplationis sublimatus est verticem*)¹⁷². Folgt man den Kanonisationsakten der hl. Klara von Montefalco († 1308), soll die Heilige einmal zu ihrem Bruder Franz, einem studierten Minoriten, gesagt haben: Er solle sich nicht ständig Gedanken machen über Wissenschaft (*scientia*) und schriftstellerischen Ruhm (*extollentia scripture*); ihr würde es größeren Trost bedeuten, wäre er mit guter Gesinnung und glühender Frömmigkeit ein Laienbruder und ein Koch der Brüder als ein Vorgesetzter (*maior*) aus dem Kreis der Lektoren¹⁷³.

Der Dominikaner Humbert von Romans († 1277) meinte, die städtischen Armen seien „ausnehmend fromm gegenüber dem Wort Gottes“ (*devotiores ad verbum Dei*); der „Same des Wortes“ würde in ihren Herzen nicht so leicht zugrunde gehen¹⁷⁴. Vieles sei an der städtischen Menge (*turba*) lobenswert: die Frömmigkeit gegenüber Christus (*devotio ad Christum*), ihre innere Disposition zum Glauben (*facultas fidei*) und ihr Eifer für Christus (*zelus pro Christo*). Diese Eigenschaften hätten bereits in der urchristlichen Gemeinde die Menge des einfachen Volkes gekennzeichnet. Schon damals habe die Masse der einfachen Leute bereitwilliger (*facilius*) geglaubt als die Großen (*maiores*); gegen die Großen, die Christus verfolgten, habe sich die Menge mit Eifer für Christus eingesetzt.

Theologische Lehre, die an ihrem praktischen Nutzen für spirituelle Lebensführung gemessen wurde, schmälerte den Rang theologischer Wissenschaft und das Ansehen ihrer Träger. Meister Eckhart (1260–1328) plädierte für „eine innerliche Erkenntnis“

¹⁷¹ Keine hohe Meinung hatte Thomas von den *minores* und *simplices*. Sie sind nicht schreib- und lesefähig, durch Bücherwissen nicht gebildet (*illitterati; non instructi; litteris non erudiuntur*); sie entbehren weltlicher Klugheit (*carent mundana astutia*) und vermögen nur Sinnliches (*sensibilia*) zu erfassen; in der Erkenntnis der göttlichen Weisheit sind sie ausnehmend stumpf und schwerfällig (*valde hebetes in cognitione divinae sapientiae*); sie sind besser durch Bilder und Symbole als durch Vernunftgründe ansprechbar (*melius indicuntur representationibus quam rationibus*). Vgl. dazu Benoît Lacroix et Albert-M. Landry, Quelques thèmes de la religion populaire chez le théologien Thomas d'Aquin, in: Pierre Boggioni (éd.), La culture populaire au moyen âge (Paris 1979) 167 f.

¹⁷² Kurt Rub, Kleine Schriften, Bd. II: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter, hrsg. v. Volker Mertens (Berlin, New York 1984) 133.

¹⁷³ André Vauchez, La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Rome 1981) 473, Anm. 76.

¹⁷⁴ Vgl. Murry, Religion (wie Anm. 72), 311, Anm. 185.

des von Gott Geoffenbarten, „die nicht durch Schulbildung und Verstandesübung erworben werden kann“¹⁷⁵. Nikolaus von Straßburg, ein enger Vertrauter Meister Eckharts, äußerte stadtbürgerlichen Predigtzuhörern gegenüber, denen die abstrakte Begrifflichkeit der scholastischen Schulsprache fremd war, Vorbehalte gegen theologische Schulgelehrsamkeit. Um darzutun, daß theologisches Schulwissen nicht als „spiritueller Bonus“ zu bewerten sei, sagte er: *Hête der einvaltigôste gebûre der in eime dorfe ist mê minne und dêmüetikeit denne der wîseste pfaffe der ze Parîs ie gelêrt wart: sô sîn in das êwgige leben kaemen, er gêbe im nît sebs pfenninge umbe alle sîne kunst*¹⁷⁶.

Mystische Frömmigkeit verwischte Grenzen zwischen Klerikern und Laien. Die häufige Betrachtung der Passion, lehrte Heinrich Seuse (um 1295–1366), mache den Ungelehrten (*indoctus*) zu einem Gelehrten (*doctus*) und lasse ungebildete Laien (*impe-riti et idiotae*) in die Rolle von Lehrern (*magistri*) aufsteigen – allerdings nicht zu Lehrern einer Wissenschaft, die aufbläht, sondern zu Lehrern der Liebe, die erbaut¹⁷⁷.

In der älteren deutschen Frauenmystik, insbesondere in deren Lehre von der Armut im Geiste, wurde „die Niedrigkeit der Auserwählten als Bedingung der Möglichkeit mystischer Gotterfahrung aufgewiesen. Verständlich, daß unter solchen Voraussetzungen die Gotteserfahrung einer Müllerin oder einer Kuhmagd ebenso wertvoll sein konnte wie die eines Pfaffen.“¹⁷⁸ In Flagellantenkreisen Norditaliens erzählte man sich die Geschichte eines hungernden Bauern, dem auf seinem Acker Christus

¹⁷⁵ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band S. 229.

¹⁷⁶ Zitiert nach Georg Steer, Geistliche Prosa, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter 1250–1370, Teil 2: Reimpaargedichte, Drama, Prosa, hrsg. v. Ingeborg Glier (München 1987) 332.

¹⁷⁷ Henricus Suso, *Horologium Sapientiae*, ed. Pius Künzle (Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 23, Fribourg 1977) 494f. – Zitiert von Johannes von Paltz, Werke 1: *Coelifodina*, hrsg. v. Christoph Burger u. Friedhelm Stasch (Berlin, New York 1983) 102. – Die theologische Aufwertung der Laien wurde gestützt und gefördert durch kirchenrechtliche Argumente. Wilhelm von Ockham (1290/1300–1349) vertrat die Auffassung, die *causa fidei* gehe gleichermaßen Laien und Kleriker an. Gott sei nicht nur ein Gott für Kleriker (*deus clericorum*), sondern in gleicher Weise auch ein solcher für Laien (*deus laicorum*). Gottesdienst zu halten und sich über Glaubensfragen Gedanken zu machen, sei zwar Berufs- und Amtspflicht der Kleriker; das bedeute aber nicht, daß Laien, wenn es um Probleme des Glaubens gehe, zu schweigen hätten. „Wo die Kleriker irren oder der Haeresie verfallen sind, dort haben die Laien sich der Sache Gottes anzunehmen. Darum ist es eine Erfindung herrschsüchtiger Kleriker zu behaupten, niemals und nirgendwo dürfe eine Glaubensfrage einen weltlichen Richter oder Laien beschäftigen. Damit wollen sich die Kleriker nur zu den Herren (*domini*) über die Laien in der Kirche aufwerfen“ (Jürgen Miethke, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie (Berlin 1969) 546). In der Heiligen Schrift würden Laien niemals „vom Namen der ‚Kirche‘“ (*ab ‚ecclesiae‘ nomine*) ausgeschlossen werden. Zum biblischen Begriff der Kirche (*nomen ‚ecclesiae‘*) würden auch „Männer und Frauen und Laien“ gehören. So Ockham in seinem ‚Dialogus super dignitate papali et regia‘. Vgl. ebd. 546, Anm. 407: *Cum vero dicitur quod ad iudicem saecularem non pertinet causa fidei vel dei: respondetur quod dicere causam fidei nullo modo spectare ad iudicem saecularem vel laicos, omnino esset insanum, et est verbum clericorum avarorum et superbiorum, qui ideo ab ecclesia dei laicos conantur excludere, ut ipsis laicis exclusis possent ab ecclesia laicorum domini reputari, cum ... in scriptura sacra nunquam laici ab ‚ecclesiae‘ nomine ecludantur, sed ubicumque ... nomen ‚ecclesiae‘ viros et mulieres et laicos comprehendat.*

¹⁷⁸ Alois Maria Haas, Deutsche Mystik, in: Die deutsche Literatur im späten Mittelalter (wie Anm. 176), 241.

erschienen war. Der göttliche Heiland habe ihm seinen Sack mit Brot gefüllt und ihn belehrt, „daß nicht die Reichen und die Mächtigen dazu ausersehen seien, der Welt wieder Frieden zu bringen, sondern die Armseligen und Erniedrigten. Denn da weder Prälaten noch Gelehrte sich aufraffen werden, hat die göttliche Barmherzigkeit beschlossen, ihre Macht in Gestalt der einfachen arbeitenden Menschen zutage treten zu lassen.“¹⁷⁹ Gerd Groote († 1384), der leidenschaftliche Anwalt für eine zeitgemäße, „neue Frömmigkeit“ (*devotio moderna*), wandte sich gegen Akademiker, welche durch ihre intellektuelle Überheblichkeit die Frömmigkeit zerstören, die Einfältigen verlächen und das Volk hinters Licht führen (*Isti [academici] sunt subversores pietatis, derisores simplicium, deceptores vulgi*). Den *agrestes, innocentes* und *simplices* würde von gelehrten Theologen (*docti theologi*) nur geringfügige Hilfe zuteil werden. Tatsache sei jedoch, daß Einfache (*simplices*), Arme (*pauperes*), Verachtete (*abieci*) und Ungebildete (*ignari*) eine größere Bereitschaft für das Evangelium mitbringen würden als studierte Akademiker. Je „nackter“ nämlich Unwissende und Niedrige von hohen Würden seien, um so aufnahmefähiger seien sie für das Wort Gottes (*quanto nudiores ab altis fastigiis tanto verbi dei receptibiliores sunt*)¹⁸⁰.

Um die Frage zu beantworten, weshalb ungebildete Laien (*laici et illitterati*) bisweilen frommer (*devociore*) als gebildete Kleriker (*clerici litterati*), ja sogar Mönche (*religiosi*) seien, greift Johannes von Kastl († nach 1418) auf Überlegungen zurück, die der Franziskanertheologe David von Augsburg († 1272) in seiner Schrift ‚De exterioris et interioris hominis compositione‘, einem der „wirkmächtigsten Lehrbücher der ‚methodischen Meditation‘“¹⁸¹, entwickelt hatte. Johannes von Kastl folgte Wort für Wort der Vorlage seines literarischen Gewährsmannes¹⁸². Frömmigkeit (*devocio*) sei eine *pie affectionis pinguedo*; sie beziehe sich deshalb mehr auf den Affekt (*ad affectum*) als auf den Verstand (*ad intellectum*). Die *simplices devoti* und die zahlreichen *litterati indevoti* würden das anschaulich vor Augen führen.

Gleichwohl: Vollkommene Frömmigkeit (*perfecta devocio*) gebe es nicht ohne das Licht der Vernunft (*lumen intellectus*). Anders verhalte sich die *intelligencia* der einfältigen Frommen (*simplices devoti*), anders die der Gebildeten (*litterati*). Die *litterati* könnten scharfsinnig über jeden geistlichen Gegenstand sprechen und mit eigenen Worten ausdrücken, was sie sagen wollen. Sie verstünden zu gliedern; sie könnten für ihre Darlegungen angemessene Gründe und Ursachen benennen; sie seien in der Lage, in geformter Rede überzeugend ihre Auffassungen vorzutragen; sie würden auch über die erforderlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten verfügen, um im Bedarfsfall aus Wenigem und Geringfügigem eine lange Rede zu machen und das, was klar und aus sich selbst heraus offenkundig sei, in kunstvolle Wörter so zu verpacken, daß der Ein-

¹⁷⁹ *Iris Origo*, ‚Im Namen Gottes und des Geschäfts‘. Lebensbild eines toskanischen Kaufmanns der Frührenaissance. Francesco di Marco Datini 1335–1410 (München 1985) 289.

¹⁸⁰ *Hans Martin Klinkenberg*, Die *Devotio Moderna* unter dem Thema ‚Antiqui – Moderni‘ betrachtet, in: *Miscellanea Mediaevalia* 9: *Antiqui und Moderni*. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (Berlin, New York 1974) 406.

¹⁸¹ Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, Sp. 604.

¹⁸² *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, Clm 18152, f. 218^b–218^{va}. Die Schrift des David von Augsburg ist ediert unter den Schriften Bonaventuras. Der von Johannes von Kastl benutzte Text findet sich in: *Bonaventurae opera omnia*, ed. A. C. Peltier, Tom. 12 (Parisii 1868) 433.

druck entstehen könne, es sei aus dem innersten Mark der Philosophie herausgezogen worden.

Die Einfachen und Frommen (*simplices ac devoti*) hingegen würden klarer das Wesen der Wahrheit (*veritas in se*) schauen (*videre*) und seien deshalb auch in der Lage, tiefgründiger (*profundius*) über sie zu denken, ihre Bedeutung zu beurteilen und *per gustum affectus* die Adern des inneren Geschmacksvermögens (*saporis intimi venae*) zu erforschen¹⁸³ sowie *per purae intelligentiae radium* alles klarer zu unterscheiden. Mit Hilfe von Begriffen im eigentlichen Sinne Unterscheidungen vorzunehmen, verstünden sie nicht; dennoch würden sie natürliche Unterschiede der Wahrheit *ex ipso saporis gustu* als *per argumentorum conjecturas* erfassen. An einem Exempel lasse sich der Unterschied verdeutlichen; ein Philosoph könne sich über eine Kunst (*ars*) geistreich äußern; ein Handwerker könne diese wirklich ausüben. Ein studierter Mediziner wisse mehr *per scienciam*, ein medizinischer Praktiker mehr *per experienciam*. In Frömmigkeit und Theologie, lautet die Quintessenz des Johannes von Kastl, habe Wissen, das auf religiöser Erfahrung beruhe, größeres Gewicht als jenes, das mit Hilfe des Verstandes erworben worden sei.

Wie sehr die Gedankengänge des Johannes von Kastl zum Gemeingut spätmittelalterlicher Reformtheologie zählten, beweisen Überlegungen, die Johannes Gerson († 1429) anstellte, um der Frömmigkeit der Laien eine spirituelle Dimension zu geben. *Theologia mystica*, stellte er unter Berufung auf Dionysius Areopagita fest, sei gemeinschaftliches Besitztum aller Christen¹⁸⁴. Gotteserfahrung (*devotio*) sei einfachen Christen (*simplices*) leichter möglich als den *litterati* – ein Gedanke, auf den Gerson immer wieder zurückkommt, um die Überlegenheit mystischen, affektiv angeeigneten Erfahrungswissens über die mit Hilfe des Intellekts erworbene Gotteserkenntnis herauszustellen. Es bedürfe nicht intensiv betriebener Wissenschaft, schreibt er, um „Kunde von mystischer Theologie zu bekommen. Vielmehr genügt es, daß die affektiven Kräfte der Seele durch gläubige Übernahme inne werden, Gott sei der ganz und gar Liebenswerte (Hoheslied 5, 16), und schon werden sie von Gott hingerissen. Deshalb kann auch ein schlichtes Weiblein (*muliercula*) oder ein Ungebildeter (*idiota*) die *theologia mystica* erreichen, die doch die höchste, vollkommenste Erkenntnis ist, eben die Erkenntnis Gottes.“¹⁸⁵

Dieser Art von Betrachtung teilhaftig zu werden, hätten selbst Frauen (*mulierculae*) und Analphabeten (*idiotae sine litteris*) das Recht (*fas*), sofern sie einen einfachen Glauben (*fides simplex*) besitzen; mystische Erfahrungen seien gemeinhin von einfachen Christen leichter zu machen als von intellektuell hochstehenden und theologisch versierten Männern¹⁸⁶. Deshalb kann Gerson auch die Kleinen (*parvuli*), die Jesus den Klugen und Weisen gegenüberstellt (Matt. 11, 25), als „Wissenschaftler“ bezeichnen, weil „innere Erfahrung ‚aus Gott‘ auch bei einem Ungebildeten mehr ent-

¹⁸³ Zum inneren Geschmack (*sapor*), dem Ganzen der Seele oder Herzens, als Organ religiösen Erfahrens bei Bernhard von Clairvaux vgl. *Köpf*, Erfahrung in der Theologie Bernhards (wie Anm. 165), 154–161.

¹⁸⁴ André Combes, *La théologie mystique de Gerson*, Tome 2 (Spiritualis 2, Roma 1964) 588.

¹⁸⁵ Burger, *Aedificatio* (wie Anm. 121), 133.

¹⁸⁶ Combes, *Théologie mystique* (wie Anm. 184), 587.

scheidendes Wissen bedeutet als viele theoretische Erkenntnisse eines Gebildeten, der lediglich ‚über Gott‘ nachdenkt und spricht“¹⁸⁷. Es sei erwiesen, hebt Gerson in seinem Traktat über mystische Theologie hervor, daß *simplices ydiotae* durch Glaube, Hoffnung und Liebe schneller und leichter zur mystischen Theologie gelangen als in diskursiver Schultheologie geübte und gebildete Männer¹⁸⁸.

Gersons Gedanken über mystische Theologie strahlten aus und zogen an. Der Kartäuser Dionysius Rijkel von Roermond (1402/03–1471), ein gelehrter Scholastiker und begnadeter Mystiker, äußerte Vorbehalte gegen eine rein „natürliche Erkenntnis des Göttlichen“ (*divinorum cognitio naturalis*), die als intellektuelle Begriffstheologie abstrakt (*informis*), kalt (*algens*) und unfruchtbar (*sterilis*) bleibe. Deshalb könne es geschehen, daß bisweilen theologisch Ungebildete, schreib- und leseunfähige Fromme und Einfache (*devoti ac simplices, litterature ignari*) eine hellere, süßere und heilsamere Kenntnis Gottes gewinnen als Schultheologen und Philosophen¹⁸⁹. In den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts erläuterte der Bibliothekar der Erfurter Kartause am Beispiel des Vaterunsers, wie einfache Leute (*simplices persone*) zur mystischen Theologie gelangen können. Er schreibt: „Du, Schüler dieser göttlichen Weisheit, das, was Du liest, hörst und siehst, sprichst oder denkst, ziehe sofort in Dein Gemüt (*in affectum*), danach strebend, es im Innersten gewissermaßen sinnhaft zu riechen und zu schmecken. So, wenn Du das ‚Vater unser‘ hörst, erhebe sofort Deinen Sinn zur Ehrfurcht und Liebe, zu einem treuen und vertrauensvollen Fordern, was Du und Deine Brüder an notwendigen Dingen brauchen; denn er ist Euer gemeinsamer Vater.“¹⁹⁰

Was die Stellung der Laien überdies aufwertete, war die Vergegenwärtigung urchristlicher Bildungs- und Sozialverhältnisse. Sich an diese zu erinnern, trug zum einen dazu bei, die theologische Legitimität einer Klerikerkirche, die ihre Führungspositionen ausschließlich Nachfahren adliger Familien vorbehielt, in Frage zu stellen; zum anderen bot die *ecclesia primitiva* Anknüpfungspunkte, um anschaulich und einseitig zu machen, wie sich ‚heilige Ungebildetheit‘ (*sancta simplicitas*) in der frühchristlichen Mission als geschichtsbildende Kraft bewährt hatte. In der urchristlichen

¹⁸⁷ Burger. *Aedificatio* (wie Anm. 121), 131.

¹⁸⁸ Ioannis Carlerii de Gerson de mystica theologia, ed. André Combes (Lucani 1958) Cons. 9, 1, S. 229: *Stat simplices ydiotas per fidem, spem et caritatem citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam quam eruditos in theologia scolastica seu discursiva*. – Der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach (um 1389–1464) wehrte sich zwar als Anwalt einer affektiven, antiintellektualistischen Mystik gegen einen Begriff von mystischer Theologie, wie ihn Johannes Gerson, Nikolaus von Kues und Marquard Sperber vertraten; was aber die Zugänglichkeit von Laien zu mystischer Theologie anbetrifft, stimmte er mit seinem Kontrahenten Johannes Gerson nahezu wörtlich überein. Schreibt und betont er doch: *Quod simplices idiote per fidem, spem et caritatem citius et sublimius possunt pervenire ad mysticam theologiam, quam eruditi in theologia scolastica seu discursiva* (Cod. Mell. 1767, p. 388. Zitiert nach Franz Hubalek, Aus dem Briefwechsel des Johannes Schlitpacher von Weilheim (Der Kodex 1767 der Stiftsbibliothek Melk) (Masch. Diss. Wien 1963) 105).

¹⁸⁹ Vgl. Harald Dickerhoff, Kartäusisches Apostolat in Leben und Werk des Dionysius von Rijkel (1402/03–1471), in: Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag, hrsg. v. *dems.* (Frankfurt a.M. 1988) 199.

¹⁹⁰ Erich Kleindam, Die Spiritualität der Kartäuser im Spiegel der Erfurter Kartäuser-Bibliothek, in: Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche, hrsg. v. Marijan Zadnikar in Verbindung mit Adam Wienand (Köln 1983) 195.

Jesusbewegung galten nämlich nicht die Rangkriterien der herrschenden Sozialordnung; Randexistenzen, deren Marginalitätserfahrungen Jesus einen tiefen theologischen Sinn gegeben hatte, verkündeten die göttliche Heilsbotschaft.

Um die Diskrepanz zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu Gesicht zu bringen, wurde immer wieder die Feststellung des Apostels Paulus zitiert, derzufolge Gott nicht viele Mächtige, Weise und Hochgeborene in die Gemeinde von Korinth berufen habe (1. Kor. 1,26–29). Von der Spätantike bis ins späte Mittelalter beteuerten Exegeten unter Berufung auf den Apostel Paulus, daß machtlose, niedriggeborene und ungebildete Männer, die weder über Herrschaft noch über Ansehen und Bildung verfügten, den Erdkreis von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt hätten¹⁹¹. Aus dieser Auslegungstradition schöpfte Hugo von Trimberg († nach 1313), „der die Frömmigkeit des *einveltigen man* über alle *kunst*, die Hl. Schrift über alle Gelehrsamkeit und Literatur setzt“¹⁹² und ausdrücklich betonte: *swer kristen gelouben wil bewern, / der geloubt vil baz den vischern / denne den die tiefe disputierent / und wenic die sele da mite zierent*¹⁹³. Unter Berufung auf das Pauluswort plädierte der Augustinereremit Jordanus von Quedlinburg († 1378) für *sermones simplices et communes*, weil auf der Einfachheit der Wörter die Erbauung der Seelen beruhe. Das ganze Evangelium und die ganze Heilige Schrift sei auf der *simplicitas verborum* gegründet. Das beweise auch die von Jesus getroffene Wahl seiner Apostel. Nicht Philosophen und Rhetoren (*philosophi et rhetores*), sondern einfache Fischer (*simplices piscatores*) habe Jesus zu Lehrern des Glaubens erwählt¹⁹⁴. Um seine Forderung nach einer religiösen „Praxis des einfachen frommen Lebens, zur Bußgesinnung in Demut, Gehorsam und Geduld und zu guten Werken“¹⁹⁵ historisch zu erhärten, verglich der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (um 1445–1511) die Prediger des Antichrists mit denen Christi: „Dieser hat zum Predigen arme, einfache, ungebildete (*simplices idiotae*) und gute Menschen gewählt und gesandt; der Antichrist hingegen wird zur Verkündigung seiner Falschheit Schlaue und Verschlagene, Gelehrte in der Weltweisheit und Verdorbene wählen und entsenden.“¹⁹⁶

Erasmus von Rotterdam erinnert in seinem ‚Lob der Torheit‘ (1508) daran, daß die Sympathie Jesu den Einfältigen gegolten habe, nicht den bücherkundigen Gelehrten; den Weisen habe Christus das Geheimnis des Heils verborgen, den Kleinen und Un-

¹⁹¹ Klaus Schreiner, Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974) 317–357.

¹⁹² Hans Bayer, Gralsburg und Minnegrotte. Die religiös-ethische Heilslehre Wolframs von Eschenbach und Gottfrieds von Straßburg (Berlin 1978) 48.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Jordanus de Quedlinburg, Opus postillarum et sermonum de tempore (Strassburg 1483) Sermo 163 (B): *Nemo ergo vilipendat sermones simplices et communes, quia in simplicitate verborum est edificatio animarum. Unde Evangelium et tota sacra scriptura in simplicitate verborum fundata est ... Non enim elegit Christus philosophos et rhetores, sed simplices piscatores in doctores fidei, qui simplicitate verborum totum mundum illustraverunt.* – Vgl. Adolar Zumkeller, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient, in: Sanctus Augustinus. Vitae spiritualis magister, Tom. 2 (Roma 1959) 256 f.

¹⁹⁵ Hamm, Frömmigkeitstheologie (wie Anm. 146), 160.

¹⁹⁶ Ebd., 144.

mündigen aber offenbart. Christus habe nach dem Zeugnis des Evangeliums „den Pharisäern, Schriftgelehrten und Gesetzesklärern“ den Krieg angekündigt, „den ungelehrten Pöbel“ hingegen in seinen Schutz genommen; „Kindern, Weibern, Fischern war er vorzüglich gewogen“¹⁹⁷. Agrippa von Nettesheim († 1535) stellte die rhetorische Frage, ob nicht Christus aus dem Mund von Eseln, d.h. durch einfache und ungebildete Apostel und Schüler alle heidnischen Philosophen und Gesetzeslehrer der Juden, alle menschliche Weisheit besiegt und überwunden habe¹⁹⁸.

Reformatorische Theologen trösteten einfache Leute, die *kein latin können* und Tag und Nacht arbeiten müssen, mit dem Hinweis auf Jesus, den Apostel Paulus und die alttestamentlichen Patriarchen, die auf vorbildliche und einmalige Weise zugleich arbeitsam und fromm gewesen seien: *Jhesus unser heyland was auch ein ley, vor den würdigen und geistlichen der welt ungelert und ein zymmerman. Paulus arbeitet auch tag und nacht, domit er niemant beschwaerlich wer. Die heiligen ertzvaetter und etlich propheten seind guot, schlecht hyrten gewesen, noch hat der geist gottes reychlich mit sein boechsten goben in ynen gewonet*¹⁹⁹. Deshalb gehöre, wie von anderer Seite in einer 1524 erschienenen Flugschrift gesagt wurde, „das Evangelium nicht allein den Pfaffen, es ist vnser, wie wol auch ybr; doch eygentlicher vnser denn ybr; jedermann kann es lernen und greifen, und die Laien besitzen den Priestern ebenbürtige, ja ihnen im Grunde sogar überlegene Glaubenserkenntnis, die auch den Frauen zukommt“²⁰⁰. Martin Luther widmete sein 1522 verfaßtes ‚Betbüchlein‘ *den gemeynen Christen und den eynfeltigen*; bei seinem ‚Kleinen Katechismus‘, den er einen *grogen, schlechten, eynfeltigen guten*

¹⁹⁷ Erasmus von Rotterdam, Lob der Narrheit (Zürich 1987) 180. Deshalb kann Erasmus auch mit Nachdruck herausstellen, nichts sei allgemeinverständlicher und allgemeinverbindlicher (*communius*), nichts volkstümlicher und dem Volke angemessener (*popularius*) als die Lehre Jesu. Deren lebensverändernde Macht beruhe „nicht so sehr auf Gelehrsamkeit als auf Ergriffensein“ (*Non tam ingenio quam pietate percipiuntur ... litterae sacrae. Spiritus eas docet non Aristoteles, gratia non ratio, afflatus non syllogismus*). „Der Geist Christi pflege sich vorzüglich schlichter Frömmigkeit mitzuteilen. Darum könne selbst ein Pflüger oder Weber, indem er das Ideal der Vita angelica zu verwirklichen strebe, ein wahrer Theologe und großer Doktor sein. Möchten doch Gebildete und Ungebildete während ihrer Alltagsgeschäfte das Gotteswort zum Thema ihrer Unterhaltungen machen und sich darin je nach Fassungskraft gegenseitig fördern“ (Walter Henß, Predigtrichtlinien vor dem Bauernkrieg. Zwischen Schriftprinzip und kirchlicher Lehrautorität, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 106, Kan. Abt. 75 (1989) 301 f.). Erasmus konnte den volkstümlichen Charakter der Botschaft Jesu insbesondere deshalb hervorheben, weil er auf den hermeneutischen Grundsatz eines mehrfachen Schriftsinnes verzichtete. Dem mehrfachen Schriftsinne hatten sich unterschiedliche Rezipientengruppen zuordnen lassen. Wie das im Idealfall aussehen sollte, kann man bei dem Pariser Magister *Alanus ab Insulis* (um 1125–1203) nachlesen. Er schreibt: *Minoribus proponitur lac historiae; mediocribus mel tropologiae, maioribus solidus panis allegoriae* (Sermones octo: Sermo IV De Pascha, ad magistros clericorum, in: Migne PL 210, SP. 209).

¹⁹⁸ Agrippa von Nettesheim, De vanitate c. 102: Ad encomium asini digressio (Wiesbaden 1982) 308.

¹⁹⁹ Martin Bucers Deutsche Schriften Bd. 1: Frühschriften 1520–1524, hrsg. v. Robert Stupperich (Gütersloh 1960) 85.

²⁰⁰ Bernd Moeller, Was wurde in der Frühzeit der Reformation in den deutschen Städten gepredigt?, in: Archiv für Reformationsgeschichte 75 (1984) 188 f.

Catechismus nennt, hat er als Leser und Benutzer den *gemeinen Mann* im Auge, das *gemeine Volk*, die *leyen*, den *gemeynen Christen*²⁰¹.

Humanisten und Reformatoren argumentierten nicht traditionslos. Nikolaus von Kues hatte „einen armen *idiot*, einen römischen Handwerker, zum Partner, ja zum Lehrer eines reichen Redners und eines Philosophen in Gesprächen über die Weisheit, über die Natur des Geistes, über Versuche mit der Waage“ gemacht. Eine gängigen Urteilkriterien widersprechende Einschätzung des Laien verdeutlicht der Cusane durch einen bemerkenswerten Rollentausch: „Der *idiot*, der nichts vom Bücherwissen und von Autoritäten hält, kommt durch fragendes Selbstdenken der Wahrheit näher als die *litterati philosophi*; er ist dem *litteratus* überlegen an Weisheit, ‚die auf den Straßen ruft‘, weil er nicht wie ein Pferd am Halfter aus der Bückerkrippe frißt, sondern von der natürlichen Nahrung seines Geistes lebt; und er ist zugleich demütiger als der Gelehrtenstolz, weil er sich sokratisch seines Nichtwissens bewußt bleibt.“²⁰²

Ausdruck fanden solche Überzeugungen über die geistige und religiöse Ursprünglichkeit unverbildeter Laien nicht allein in geistvoll ausgedachten Disputationen, sondern auch in prosaischen Exempeln und Geschichten. In spätmittelalterlichen Beispielgeschichten tauchen Laien auf, die, weil sie eine tiefe *minne* zu Gott besitzen, *maister göttlicher geschrift* und *göttlicher kunst* belehren²⁰³. In einer Wiener Handschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wird ausführlich dargelegt, wie ein *lay* einen *hohen lerer der heiligen geschrift zu einem vollkommen leben* bekehrte²⁰⁴.

²⁰¹ Harding Meyer, Der Glaube der Einfachen und der einfache Glaube in Luthers Katechismen, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Bd. 2, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Walter Baier u. a. (St. Ottilien 1987) 863 f.; 866.

²⁰² Grundmann, Litteratus (wie Anm. 47), 64 f. – Mit der religiösen Aufwertung des Laien hängt es gleichfalls zusammen, daß im späteren Mittelalter die Offenbarungstexte mit „Schauungen von Angehörigen jener Schichten“, die „herkömmlicherweise mit dem Volk identifiziert werden“, zunehmen (Peter Dinzelbacher, *verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis*. Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben – unter besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 64). Als Träger von Visionen werden seit dem 13. Jahrhundert genannt: zwei Bauern und mehrere Bauerntöchter, ein Handwerker, eine Färbers- und eine Weberstochter (ebd., 65). – Das schloß nicht aus, daß im späten Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit das Lob des unverbildeten, durch Gelehrsamkeit unbelasteten Laien in generelle Bildungsskepsis umschlagen konnte. Der mit Johannes Reuchlin streitende Kölner Dominikaner Johannes Pfefferkorn fand das „Besondere göttlichen Handelns in der Jüngerberufung Jesu“ beispielhaft vorgebildet. Jesus habe „eben keine Redekünstler, sondern ungelehrte Fischer berufen. Der Gelehrte war für Pfefferkorn der besonders im Glauben Gefährdete; Gelehrsamkeit konnte geradezu zum Kennzeichen der Ketzer werden.“ (Hans-Martin Kirm, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns (Tübingen 1988) 183). Alle Ketzer seien *hochgelert* gewesen. Deshalb sein Grundsatz: *gelernt macht tzom tzeitten verkert* (ebd., Anm. 253).

²⁰³ F. P. Pickering, Notes on Late Medieval German Tales in Praise of Docta Ignorantia, in: Bulletin of the John Rylands Library 24 (1940) 121–137.

²⁰⁴ Cod. Vindob. 3009, f. 141^r–142^r. Bei dem Text handelt es sich um ein sog. ‚Goldenes ABC‘, das auf den „Schluß des zweiten Kapitels in dem zur ‚Gottesfreundliteratur‘ gehörenden sog. ‚Meisterbuch‘“ zurückgeht (Peter Kesting, Artikel ‚Goldenes ABC‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon (2. Aufl.), Bd. 3, Sp. 77–80). Vgl. auch Nicolaus von Basel. Bericht von der Bekehrung Taulers, hrsg. v. C. Schmidt (Frankfurt a. M. 1981; Nachdruck d. Ausg. Straß-

Dem Laien gelang das, indem er mit jedem Buchstaben des ABC eine Lebensregel verknüpfte: *An sollent ir faben ein reines gutes gotliches leben. Böses sollent ir miden vnd gut dar für tun. Cimlich vnd meßelich in allen dingen vnd leren das mittel halten. ... Eygen willen sollent ir grüntlich got hergeben. Geborsam vnd willig zu allen göttlichen dingen. ... Inndwendig in dem hertzen lernen betrachten und bedencken nach gotes schmerzen vnd das in ewer hertz sencken. ... Truwe vnd warheit sollent ir zu allen menschen han bereyt.* Die theologische Summe dieser laikalen Lebenskunst bestand aus dem Vertrauen in die verwandelnde Kraft mystischer Theologie, die von dem Laien als affektive Hingabe an Gott beschrieben und gefordert wurde. Der Anonymus der Wiener Handschrift verwandelte Grundsätze spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie in ein katechetisches Lehrstück.

An solchen Beispielerzählungen ist abzulesen, daß die *idiotae*, deren Weisheit mehr zählt als das Wissen von Gelehrten, alles andere waren als Kopfgeburten spätmittelalterlicher Theologen. Solche Lehrstücke entwarfen ein für alle christlichen Stände gleichermaßen verbindliches Frömmigkeitsideal. Dieses sollte nicht durch *scientia* und *cognitio*, sondern durch *simplicitas* und *affectus* geprägt sein.

Ein Frömmigkeitsverständnis, für das die affektive Vereinigung der Seele mit Gott konstitutiv war, machte Laien zu selbstverantwortlichen Subjekten ihrer Frömmigkeit. Als solche bedurften sie nicht mehr der Hilfestellung durch die *fides explicita* kirchlicher Prälaten. Das ‚Prinzip Stellvertretung‘ wurde nur unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Rechtgläubigkeit von neuem in den theologischen Diskurs eingeführt. War nämlich Rechtgläubigkeit eine Bedingung für den Erwerb ewigen Heils, bedurfte es der Rechtfertigung, weshalb abergläubische Auffassungen und Praktiken die endzeitliche Rettung ungebildeter Laienchristen nicht gefährden. Spätmittelalterliche Theologen, die sich diesem Problem stellten, dachten insbesondere an theologisch nicht zu billigende Wallfahrtsgepflogenheiten, an zweifelhafte Formen des Bilderkults, an magisch anmutenden Umgang mit geweihtem Wachs und geweihtem Wasser, an Exorzismusgebräuche, die nach Form und Inhalt an Beschwörungszereemonien von Zaubern erinnerten.

Johannes Gerson räumte ein: Unter den einfachen Christen (*christiani simplices*) sei unter dem Schein des Glaubens vieles Brauch geworden, dessen Verzicht theologisch geboten und ein Zeichen echter Frömmigkeit wäre. Dennoch würden solche Gebrä-

Fortsetzung Fußnote von Seite 54

burg 1875) 17f. – Die Kenntnis dieses Sachverhalts verdanke ich einem freundlichen Hinweis von Georg Steer, Eichstätt. – Der Dialog des Laien mit dem Kleriker und Theologen hat sich im Verlauf des 14. und 15. Jahrhunderts zu einem eigenen literarischen Genus herausgebildet. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an den in Südholland um 1333 entstandenen Traktat ‚Meester Eggaert en de onbekende leek‘, einem fingierten Zwiegespräch zwischen Meister Eckhart und einem Laien. In dem kontrovers geführten Dialog geht es „keinesfalls um eine religiöse Diskussion, um religiöse Unterweisung und Belehrung des theologisch Ungebildeten, sondern um das geistige Mitspracherecht des Laien. Nicht der Theologe ist die Zentralfigur, sondern der Laie. Das Frage- und Antwortspiel über praktisch-asketische Fragen soll lediglich die theologische Bildung des hier stellvertretend für das aufstrebende Laientum stehenden Gesprächspartners beweisen und damit den Anspruch des ‚Laientheologen‘ legitimieren“ (Degenhardt, Studien zum Wandel des Eckhartbildes (wie Anm. 65), 29).

che von der Kirche geduldet (*tolerantur*), weil sie sich nicht ohne Schaden beseitigen ließen. Den Grund für diese Duldung begründet Gerson theologisch: Der irrende und irrumsfähige Glaube der Einfachen werde durch den Glauben der Größeren, der theologisch wissenden und geweihten Kirchenmänner, mit der wahren Glaubensregel in Übereinstimmung gebracht, berichtigt und geheilt. Gerson spricht sich für die Duldung von Irrtümern und Fehlhaltungen aus, weil die unreflektierte *fides implicita* einfacher Frommer durch die *fides explicita* der theologisch Gebildeten und geistlich Ordinierten von Irrtümern gereinigt und vervollkommen werde²⁰⁵. Johannes Gerson ist jedoch mit seiner Geduld am Ende, wenn er auf Kleriker zu sprechen kommt, die zäh und unverdrossen Widerstand leisten, wenn Reformtheologen und Reformsynoden versuchen, abergläubische Riten in den Kirchen zu beseitigen. Der Heidelberger Magister Nikolaus Jauer (Nicolaus de Jawor) († 1435) kritisierte *pastores et plebani*, die *ex ignorancia sacre scripture et liberalium artium* immer noch an Formen religiöser Verehrung festhalten, die nichts anderes sind als Reste des alten Götzendienstes (*reliquie ydolatriae antiquae*). Um so mehr sollten *communitates* bemüht sein, Pfarrer und Prediger zu bekommen, die Kenner der Heiligen Schrift sind²⁰⁶.

Der Appell des Heidelberger Reformtheologen Nikolaus Jauer für eine schriftgemäße Verkündigung mutet ausgesprochen reformatorisch an. Im Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte liest er sich als Votum für eine verstärkte Mit- und Selbstverantwortung der Laien in Fragen des Heils.

²⁰⁵ Johannes Gerson, *De erroribus circa artem magicam*, *Œuvres compl.*, éd. Palémon Glorieux, vol. 10 (Paris 1973) 83 f. – Johannes von Paltz vertrat die Auffassung, daß die *simplices* bei der Verehrung von Reliquien und Heiligenbildern nicht immer zwischen Anbetung (*latría*) und Verehrung (*hyperdulía*) zu unterscheiden vermögen. Ihre *fides implicita* bleibe aber dennoch heilswirksam, wenn sie Bilder so zu verehren beabsichtigen, wie es die Kirche lehrt. Insofern sei die Frömmigkeit der einfachen Leute (*devotio simplicium*) auch nicht ständig zu tadeln, wenn sich diese über den Gegenstand ihrer Verehrung falsche Vorstellungen machen, konkret: wenn sie sich Gottvater als ehrwürdigen Greis (*senex reverendus*) vorstellen, wie er gemeinhin auf Bildern zu sehen ist, oder wenn sie sich in ihrer Phantasie Engel als geflügelte Wesen (*angeli alati*) ausmalen. Vgl. Paltz, *Supplementum Coelifodinae* (wie Anm. 141), 410 f.

²⁰⁶ Adolph Franz, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor. Ein Beitrag zur Literatur- und Gelehrten-geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts* (Freiburg i. Br. 1898) 122. – Bereits in hochmittelalterlicher Zeit wurde die Auffassung vertreten, daß Laien zur Selbsthilfe greifen sollen, wenn die kirchlichen Prälaten ihre Lehrverpflichtungen gegenüber den Laien vernachlässigen und nicht wahrnehmen. Der Pariser Theologe Philipp der Kanzler (1160/85–1236) stellte folgende *Maxime* auf: „Mit zweierlei Nahrung müssen die Prälaten ihre Seelsorgskinder versorgen, mit der Milch der Frömmigkeit und der Lehre. Ein armes Weib, das sich keine Amme leisten kann, nährt ihr Kind mit ihrer eigenen Milch. So sollen es auch die Christen halten, denen die Frömmigkeit und die Lehrunterweisung der Prälaten abgeht. Sie nähren die guten Keime in sich gleichsam mit Milch, wenn sie sich in frommen Werken und im Studium der Heiligen Schrift üben. (Aus einer Predigt am Fest der Kreuzerhöhung, am Oktavtag von Mariä Geburt über das Thema: *Stabat juxta crucem Jesu Maria* (Joh. 19, 25), Cod. Avranches 132 f. 256^{va})“ (*Johannes Baptist Schneyer, Die Sittenkritik in den Predigten Philipps des Kanzlers* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 39, 4, Münster i. W. 1963) 44, Anm. 27).

5. Vorschläge für eine Betrachtungsweise, die auf antithetisch gehandhabte Begriffe verzichtet: Politisch-soziale Verfaßtheit von Laienfrömmigkeit als Ausdrucks- und Erscheinungsform gesamtgesellschaftlicher und gruppenspezifischer Erwartungen, Bedürfnisse und Interessen

Elitefrömmigkeit und Volksfrömmigkeit sind idealtypische Begriffsbildungen, die aus der Frömmigkeitspraxis mittelalterlicher Christen jene Momente herausheben, die als wichtig und wesentlich gelten sollen. Das Gegensatzpaar Gelehrtenkultur und Volkskultur, dem elitäre und volkstümliche Formen des Frommseins zugeordnet werden, lenkt den Blick auf Unterschiede zwischen mündlichen und schriftlichen Formen religiöser Wissensaneignung und Kommunikation, desgleichen auf amtskirchliche Bestrebungen des hohen und späten Mittelalters, Standesgrenzen zu religiösen Wissensgrenzen zu machen. Es verweist auf die qualitative Andersheit von theologisch-begrifflicher Schulwissenschaft auf der einen, von sinnhafter Vergegenwärtigung des Heils durch symbolisch-sinnliche Ausdrucksformen einer lebenspraktisch ausgerichteten Frömmigkeit auf der anderen Seite, auf den Abstand zwischen textgebundener Meditation und mündlicher Memorierkultur. Der Versuch, das In-, Mit- und Gegen-einander verschiedener Frömmigkeitsformen in das Prokrustesbett idealtypischer Begrifflichkeit zu pressen, deren konsequente Anwendung nur die Alternative läßt zwischen klerikaler Gelehrtenfrömmigkeit und volkstümlicher Laienfrömmigkeit, vereinfacht und verfehlt die historische Wirklichkeit.

Klerus und Volk zum Träger standesspezifischer Frömmigkeitsformen zu machen, entspricht einer von Theologen und Kanonisten des Mittelalters entworfenen Kirchen- und Gesellschaftstheorie, welche standesgebundene Wissensbestände, ungleich verteilte Rechte und Vollmachten als Stabilitäts- und Überlebensbedingungen des kirchlichen Sozialsystems festschreibt. Insofern bleibt zu prüfen, welchen methodischen Gewinn es eigentlich bringen soll, sich dualistisch angelegter Begriffe zu bedienen, die – zeitgebundenen Interessen folgend – verschleiern und verzeichnen, was sie eigentlich erklären sollen.

Was Roger Chartier unlängst über die Zweiteilung von „Volkskultur und Gelehrtenkultur“ ausführte, trifft *vice versa* auch auf die Volks- und Elitefrömmigkeit zu. „Das Populäre“, so Chartier, sei „weder die für das Volk hergestellte Kultur noch jene vermeintlich entwurzelte Kultur, sondern ein spezifisches Beziehungsverhältnis zu einem kulturellen Objekt ... An die Stelle der oft enttäuschten Suche nach einer spezifischen und ausschließlichen Volkskultur muß die Identifikation differenzierter Gebrauchsformen von gemeinsamen Materialien treten.“²⁰⁷ Insofern komme es darauf an, „nicht von Ensembles von Gegenständen“ auszugehen, „die jeweiligen Gruppen

²⁰⁷ Roger Chartier, Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung, in: Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte, hrsg. von Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Frankfurt/Main 1985) 385 f.

eigen wären, sondern von der Art der Beziehungen, die jede der Gruppen zu den Objekten, den Wissensbeständen und den Praktiken unterhält²⁰⁸.

Auf die Frömmigkeit des Mittelalters angewandt, bedeutet dies: Es gibt keine besonderen religiösen Vorstellungen und Rituale, die Volksfrömmigkeit als unverwechselbare religiöse Denk- und Verhaltensform konstituieren. Konkret: Es gibt keine standesspezifische Adelsfrömmigkeit, sondern gemeinchristliche Frömmigkeitsformen, die sich Edelleute im Lichte ihres Ehrbegriffs aneignen, indem sie ein standesgemäßes Totengedächtnis beanspruchen, sich nur mit Standesgenossen zu Bruderschaften zusammenschließen und nur mit Standesgleichen auf Wallfahrt gehen oder bei der Stiftung von Kirchen und Altären Heiligenpatrone wählen, deren Herkunft, Lebensführung und Kompetenz sich mit ihren eigenen Wertvorstellungen in Einklang bringen lassen. Wenn der „westfälische Adel im Verlaufe des 14. und 15. Jahrhunderts seine Burg- und Schloßkapellen oder wenigstens einzelne Altäre unter das Patronat des heiligen Antonius stellte“, so insbesondere deshalb, weil dessen „tapferer Kampf gegen die Versuchungen und Angriffe des Teufels ihn, den ‚bellicosum contra daemones virum‘, zu einem Vorbild ritterlicher Gesinnung werden ließen“²⁰⁹. Die „besondere Pflege des Antoniuskultes durch den Adel“, die im 15. Jahrhundert rein adlige Antoniusbruderschaften mit eigenen Symbolen entstehen ließ, hing überdies damit zusammen, daß dem Adel daran gelegen sein mußte, sich den hl. Antonius, einen „unberechenbaren Herrn über Menschen- und Tierkrankheiten“, geneigt zu machen²¹⁰.

Nichtadlige beschränkten in ihrer Verehrung des hl. Antonius eigene Wege. An einem guten Verhältnis zu Antonius, der gleichermaßen strafen und helfen, lebensbedrohende Krankheiten schicken und heilen konnte, mußten auch sie interessiert sein. Die Verehrung von Heiligenreliquien zeigt vergleichbare Prägungen. Reliquien wurden von allen Schichten und Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft verehrt. Zu einer religiösen Handlung, an der soziale Ungleichheit abgelesen werden konnte, wurde sie dadurch, daß Könige und Adlige bei der Verehrung von Reliquien Privilegien genossen oder vermögend und einflußreich genug waren, um sich Reliquiensammlungen anzulegen oder für den persönlichen Gebrauch Reliquien zu erwerben. Als Friedrich III. 1442 zur Heiltumsschau in Nürnberg eintritt, hat man ihm zu Ehren *S. Sebalds und Cypriani Häupter* bereitgestellt und *ihme der Häupter eins auf sein Haupt gesetzt*²¹¹. Im Spital gab der dortige Kustos dem König und anderen Fürsten *das Speer und andre Heiltumb* zu küssen²¹². Von westfälischen Adligen wird berichtet, daß sie „Reliquien von Heiligen am Halse zu tragen pflegten“²¹³. Schwangere Fürstinnen aus dem sächsischen Hause und ihre Verwandten konnten damit rechnen, daß, um ihnen zu einer leichten Entbindung zu verhelfen, der Gürtel der hl. Elisabeth aus

²⁰⁸ Ebd., 382.

²⁰⁹ Adalbert Mischlewski, Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung, in diesem Band S. 146.

²¹⁰ Ebd., 139.

²¹¹ Müllner, Annalen (wie Anm. 107), Teil 2, 355.

²¹² Ebd., 356.

²¹³ Florenz Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte (Münster i. W. 1900) 173, Anm. 5. So der Osnabrücker Augustinereremit Gottschalk Hollen von Körbecke bei Soest († nach 1485).

Wittenberg geholt und ihnen auf den Leib gelegt wurde²¹⁴. Nichtadelige Frauen mußten mit einer „Länge Christi“ oder einer „Länge Mariens“, die man ihnen um den Leib band, vorliebnehmen.

Religiöse und soziale Privilegien überlappten sich, wenn Stadtbürger kraft ihres Ansehens und Reichtums auch von der Kirche bevorzugt wurden²¹⁵. Nur vermögende Familien waren in der Lage, sich den Gebrauch eines hauseigenen Tragaltars (*altare portabile*) verbieten zu lassen, auf dem jeder Priester ihrer Wahl die Messe feiern konnte. Nur vermögende Bürger waren im Besitz von Beichtbriefen, kraft deren sie frei und unabhängig von ihrem zuständigen Pfarrer einen Beichtvater wählen durften. Nur vermögende Stadtgeschlechter waren im Besitz von Vergünstigungen, die es ihnen gestatteten, „bei jedem Welt- oder Ordenspriester in jeder beliebigen Kirche und zu jeder Zeit den Gottesdienst mitzufeiern und die Sakramente zu empfangen“²¹⁶, um auch in Zeiten des Interdikts auf Gottesdienst und Sakramentenempfang nicht verzichten zu müssen.

Mittelalterliche Frömmigkeit verdankt ihre soziale Prägung und Funktion den Erwartungen, Bildungs- und Aneignungsinteressen derer, die sie ausüben. Kollektive Momente kommen ins Spiel, weil Kult und Frömmigkeit gemeinschaftlich ausgeübt werden. Vergemeinschaftung, in der sich religiöse Motive und soziale Interessen durchkreuzten, führten zur Entstehung sozial offener und sozial geschlossener Gruppen. Kirchen und Klöster, Bruderschaften und Zünfte, Städte, Territorien und das Reich entwickelten eigene Formen religiöser Selbstdarstellung.

Gleichwohl: Religion erschöpft sich nicht in der Sinngebung, Rechtfertigung und Darstellung gesellschaftlicher Gegebenheiten. Nicht alle religiösen Aussagen, Denk- und Erlebnisformen mittelalterlicher Theologie und Frömmigkeit sind sozialen Interessenlagen zuzuordnen oder als geistige Äquivalente sozialer Strukturveränderungen verständlich zu machen. Die Exegese des biblischen Offenbarungsgutes bringt theologische Einsichten und religiöse Sinnüberschüsse hervor, die sich sozial nicht verorten und verrechnen lassen. Der christlichen Theologie und Frömmigkeit des Mittelalters eignete stets ein Ethos schichtenübergreifender Solidarität und Brüderlichkeit – unbeschadet der real fortbestehenden ungleichen Verteilung an Gütern und Lebenschancen.

Insofern ist Frömmigkeit im Mittelalter gleichermaßen durch theologische Autonomie und gesellschaftliche Abhängigkeit gekennzeichnet. Religiöse Formen des Wissens und Verhaltens waren nicht unlösbar an bestimmte soziale Trägergruppen ge-

²¹⁴ Renate Kroos, Vom Umgang mit Reliquien, in: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, hrsg. v. Anton Legner, Bd. 3 (Köln 1985) 32. – Von der brandenburgischen Kurfürstin Anna wird berichtet, sie habe 1474 nach einer glücklichen Niederkunft die aus Wittenberg geholten Elisabethreliquien (Gürtel, Becher, Löffel) wieder nach dort zurückgeschickt. Aus Dankbarkeit habe sie „viel Wein in den Elisabethbecher gießen und ihn in neue, d.h. ungebrauchte Gefäße umfüllen lassen, zum Nutzen armer schwangerer Frauen“ (ebd.). Die soziale Geste ehrt die Fürstin. Dennoch reflektiert der Reliquiengebrauch soziale Distanz. Die Fürstin gebraucht Originalreliquien; arme Frauen müssen sich mit Berührungsreliquien begnügen.

²¹⁵ Karl Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation (Würzburg 1980) 346 f.

²¹⁶ Ebd., 347.

bunden, sondern konnten auch immer zum Gemeingut der christlichen Gesamtgesellschaft werden. Tatsache ist aber auch, daß in vormodernen, wenig ausdifferenzierten Gesellschaften, in der Religion den sozialen Zusammenhang gewährleistete, „das Religiöse weit stärker mit dem Politischen, Ökonomischen und Kulturellen verbunden“ war²¹⁷ als in modernen Gesellschaften, die sich durch eine weitgehende Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche (wie Staat, Wirtschaft, Religion und Familie) auszeichnen. Weil es aber eine Ständegesellschaft war, die im Mittelalter dem Politischen, Ökonomischen und Kulturellen ihren Stempel aufdrückte, blieben Glaube und Frömmigkeit davon nicht ausgenommen.

Politisch-soziale Einheiten – wie Städte, Territorien und das Reich – wählten sich Heilige als Schutzpatrone, die kollektiv verehrt wurden. Wenn die Florentiner im späten Mittelalter das Fest ihres Stadtpatrons, Johannes des Täufers, feierten, kam dies einer „Selbstdarstellung der politisch und sozial hierarchisch geordneten Stadtgesellschaft“ gleich²¹⁸. Biblische und scholastische Herrschaftstheologie rechtfertigte die Herrschaft von Kaisern, Königen und adligen Herren. Die Heiligenverehrung des gemeinen Mannes, der, wenn er unrechte Gewalt erlitt, beim hl. Leonhard, dem Anwalt der Bedrängten und legendären Helfer der Gefangenen, Schutz und Hilfe suchte, besaß einen anderen sozialen Gehalt. Volkssprachliche Bibellektüre pflegten im späten Mittelalter sowohl lateinunkundige Kleriker und Mönche als auch nach religiöser Bildung strebende Angehörige von Königs- und Adelsfamilien, wohlhabende Stadtbürger und bäuerliche Ketzer, Ordensfrauen und Beginen, Laienbrüder und Laienschwestern klösterlicher Gemeinschaften. Die Aneignung und Verarbeitung biblischer Texte bestimmte sich jedoch aus Bildungs- und Erkenntnisinteressen, die auch und nicht zuletzt von der sozialen Zugehörigkeit der jeweiligen Leser abhingen.

Eine Wallfahrt konnte – bedingt durch die Standeszugehörigkeit und die Standesinteressen der jeweiligen Teilnehmer – unterschiedliche soziale Ausprägungen annehmen und unterschiedliche soziale Funktionen erfüllen. Zu Recht wurde deshalb gesagt: „Im Spätmittelalter sind ritterliche ‚Prestigepilgerfahrten‘ und die exklusiven Jakobs-Bruderschaften bürgerlicher und ritterlicher Kreise doch wohl nicht nur ein Zeugnis für das spirituelle Interesse an einer *peregrinatio*, sondern ebenso für deren gesellschaftliche Funktion.“²¹⁹ Wer eine Wallfahrt unternahm, erwarb sich nicht nur Guthaben für den Erwerb ewiger Seligkeit; er folgte zugleich einem inneren Drang nach Ortsveränderung, einer unbändigen Lust zu Reisen. Dies gemeinsam mit Standesgenossen und in standesgemäßen Formen zu tun, war eine Form sozialer Selbst-

²¹⁷ Franz-Xaver Kaufmann, Das Kirchenverständnis im Spannungsfeld von Gesellschaft und Religion, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 29 (Freiburg, Basel, Wien 1982) 77.

²¹⁸ Achatz Frhr. von Müller, Überregionale Identität und rituelle Integration im Quattrocento, in: Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit: Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, hrsg. v. Ferdinand Seibt und Winfried Eberhard (Stuttgart 1987) 285, unter Berufung auf die grundlegende Arbeit von Richard C. Trexler, *Public Life in Renaissance Florence* (New York 1980).

²¹⁹ Ludwig Schmugge, ‚Pilgerfahrt macht frei‘ – Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens, in: Römische Quartalschrift 74 (1979) 30.

darstellung, die nach innen den Zusammenhalt einer Gruppe festigte, nach außen den Anspruch auf soziale Ehre dokumentierte.

Wallfahrten des gemeinen Mannes sahen anders aus und wurden auch von zeitgenössischen Chronisten anders wahrgenommen. Mathias Döring, ein sächsischer Chronist des späten 15. Jahrhunderts, charakterisierte die Pilger, die 1487 nach Wilsnack liefen, als junge Leute beiderlei Geschlechts, als Knechte und Mägde, als Leute aus dem niedrigen Bauernvolk (*de vili plebecula et gente rustica*)²²⁰. Das ‚Laufen‘ nach Niklashausen im Sommer des Jahres 1476 gibt sich als „eine religiös und sozial motivierte Volksbewegung“ zu erkennen²²¹. Die Massenwallfahrt ins Taubertal, ausgelöst durch das charismatische Auftreten des Hans Behem, eines Hirten und Spielmanns, war getragen von bäuerlichen und städtischen Bevölkerungsschichten, wobei auffällt, daß nach Ansicht berichtender Zeitgenossen „die bäuerliche Beteiligung die entscheidende war“²²². Zeitgenössische Beobachter sprechen mit der Arroganz der Wissenden und Aufgeklärten von *rusticorum et imperitorum multitudines*, von den *gebawern*, die zu Nikeltßhausen waren gewesen; sie charakterisieren die Niklashäuser Waller als *die armen lütte* oder *das gemeyn volk*. Mit Bedacht auf den niedrigen Sozialstatus der Teilnehmer abzuheben, entspringt der Absicht, soziale Zugehörigkeit zu moralisieren, konkret: Unterschichten als Gruppen und Personen von niedriger Bildung und niedrigen moralischen Qualitäten erscheinen zu lassen. Dem Sozialprofil der Wallfahrer entsprachen Beruf und Abkunft des Paukers und *idiota* Hans Behem, der kraft seines Sendungsbewußtseins, seiner oratorischen und visionären Begabung Tausende von Menschen bewegt hatte, für einen kurzen Sommer nach Niklashausen zu kommen. „Ein Spielmann, ein aus kleinbäuerlichen Verhältnissen stammender Leibeigener, ein ungelehrter Laie verkündete die Botschaft, die ihm, wie er sagte, die Jungfrau Maria geoffenbart hatte.“²²³

‚Populäre‘ Züge nahm die Wallfahrt nach Niklashausen sowohl durch ihre Massenhaftigkeit als auch durch die soziale Botschaft ihres Predigers an. Ritterliche und patrizische ‚Prestigewallfahrer‘ wären vermutlich nicht auf den Gedanken gekommen, die Spitzen ihrer Schnabelschuhe abzuschneiden oder sich ihre Hemden vom Leibe zu reißen, um sie der Jungfrau zu opfern. Mit dem Selbstgefühl hochgeborener Damen hätte es sich auch schwerlich vereinbaren lassen, die eigenen Haare abzuschneiden, um sie zum Zeichen der Buße der Jungfrau als Opfer darzubringen²²⁴. In der Art und Weise, wie die des Wortes und der Schrift mächtigen Zeitgenossen auf die Wallfahrt nach Niklashausen reagieren, zeigt sich unstreitig eine Dichotomie zwischen *populares* und *litterati*, zwischen dem *cristen vulck* und den *schriftuysen*. Dieser Widerspruch ist jedoch nicht als Gegensatz zwischen standes- und unstandesgemäßen Frömmigkeitsformen zu interpretieren; er wurzelt in der Unvereinbarkeit zwischen der schichtge-

²²⁰ Ders., Die Pilger (wie Anm. 4), 38.

²²¹ Klaus Arnold, Neues zu Niklashausen 1476, in: Reformation und Revolution. Beiträge zum politischen Wandel und den sozialen Kräften am Beginn der Neuzeit. Festschrift für Rainer Wohlfeil zum 60. Geburtstag, hrsg. v. Rainer Postel u. Franklin Kopitzsch (Stuttgart 1989) 69.

²²² Ders., Niklashausen 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes (Baden-Baden 1980) 65.

²²³ Ders., Neues (wie Anm. 221), 69.

²²⁴ Ders., Niklashausen (wie Anm. 222), 100f.

bundenen Praxis einer schichtenübergreifenden Frömmigkeitsform und den religiös-sozialen Wahrnehmungskategorien schriftkundiger Chronisten, die sich den Interessen geistlicher und weltlicher Obrigkeiten verpflichtet fühlten.

In ‚populären‘ Wallfahrten und ‚aristokratischen‘ Pilgerreisen spiegeln sich nicht divergierende Frömmigkeitstypen, sondern unterschiedliche Gebrauchsformen einer gemeinchristlichen religiösen Handlung. Beide Arten des Wallens sind Anschauungsbeispiele dafür, wie Frömmigkeit für schichtspezifische Interessen und Prestigebedürfnisse instrumentalisiert werden konnte. Merkmale ständisch geprägter Frömmigkeit, wie sie z. B. auch in sozial exklusiven Bruderschaften von Patriziern oder Adligen mit Händen zu greifen sind²²⁵, haben nichts mit unterschiedlichen Inhalten christlicher Frömmigkeit zu tun, sondern mit Zugeständnissen an Leitbilder ständischer Lebensführung. Der Grundsatz, daß Kommunikation nur unter Standesgleichen ehrbar sei, sollte auch in der Gestaltung religiösen Verhaltens zum Ausdruck kommen.

Um die Verbindung von religiösen und sozialen Privilegien in Erinnerung zu bringen, hatte Kaiser Friedrich II. in einem Brief an Elias, den Ordensgeneral der Minoriten, seiner Genugtuung darüber Ausdruck gegeben, „daß die Bundeslade allein von Adligen berührt werden durfte“²²⁶. Symptomatisch für die Durchsetzung sozialer Geltungsansprüche innerhalb der Liturgie ist die Art und Weise, in der Laien mit dem Corporale des messefeierenden Priesters in Kontakt kamen. Spätmittelalterliche Fromme schrieben dem Corporale besondere Heilswirkungen zu, weil auf diesem während der Messe der konsekrierte Leib des Herrn gelegen hatte. „Nach der Messe legten Priester den an den Altar tretenden Gläubigen das Corporale auf das Gesicht. Es scheint damit ein Opfer verbunden gewesen zu sein, denn nur Wohlhabende wurden mit dieser Zeremonie bedacht. Heinrich von Langenstein bemerkt, daß die Armen sich beklagen, weil man sie nicht der Auflegung des Corporale für würdig halte.“²²⁷ In der *besingnuss* (Totenmesse) der spätmittelalterlichen Reichsstadt Biberach a. d. Riß pflegte man zwei Opfertische zu halten. Beim zweiten wurde den Opfern vom Priester die Stola aufs Haupt gelegt, aber nur die Männer vornehmer Herkunft – *was die Mann eins Absehens sendt gesein* – durften sie küssen²²⁸.

Kirchen als Schau- und Versammlungsplätze gemeinsam ausgeübter Frömmigkeit konstituierten Öffentlichkeit, in der adlige und patrizische Geschlechter Ansprüche auf gesellschaftliche Geltung und soziale Ehre artikulierten, sei es durch Wappenschilder oder Grablegen, sei es durch Altarstiftungen oder gesonderte Plätze im Gotteshaus, sei es durch privilegierte Behandlung im Vollzug liturgischer Rituale. Ihr Bedürfnis nach Repräsentation war mitunter größer als die Bereitschaft, durch sinnfällige Gesten Demut zu bekunden. Spätmittelalterliche Theologen kritisierten denn auch,

²²⁵ Vgl. dazu in diesem Band die Aufsätze von *Miri Rubin* und *Adalbert Mischlewski*.

²²⁶ *Eduard Winkelmann*, *Acta imperii inedita*, Bd. 1 (Innsbruck 1880) 299.

²²⁷ *Franz*, *Messe im Mittelalter* (wie Anm. 123), 91 f.

²²⁸ *Anton Schilling*, *Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt Biberach unmittelbar vor der Einführung der Reformation*, in: *Freiburger Diözesanarchiv* 19 (1887) 169.

daß den Vornehmen „die spitzen Schnabelschuhe und die feinen Kleider das Niederknien auf den gewiß nicht immer sehr sauberen Boden verleiden“²²⁹.

6. Zusammenfassende Erwägungen: Plädoyer für einen quellenorientierten Begriff von Laienfrömmigkeit

Versucht man, diese Befunde unter allgemeineren Gesichtspunkten zu systematisieren, ergeben sich m. E. drei Sachverhalte, die für Begriff und Wirklichkeit mittelalterlicher Laienfrömmigkeit wesentlich sind: Im christlichen Religionsbegriff enthaltene Elemente, die sich für soziale Erwartungen und Interessen mittelalterlicher Laienchristen als anschlussfähig und erweiterbar erweisen (1). Bemühungen von seiten des kirchlichen Klerus, in seelsorgerlicher und missionarischer Absicht, Korrelationen zwischen Inhalten der Religion und sozialen Lagen ihrer Rezipienten herzustellen (2). Von Laien unternommene Versuche, Formen und Inhalte ihrer Frömmigkeit selber zu bestimmen. Dazu zählt insbesondere die Lektüre volkssprachlicher Bibeltexte; hinzu kommen von laikalen Gruppen ausgehende Anstrengungen, sich selber Gegenstände und Orte religiöser Verehrung zu schaffen und insbesondere auf dem Wege der Selbstorganisation ihre geistlich-kirchliche Betreuung zu verbessern (3).

1. Frömmigkeit hat es – hält man sich an das Frömmigkeitsverständnis des späten Mittelalters – gleichermaßen mit *affectus*, mit religiösem Wissen sowie mit elementaren lebenspraktischen Erwartungen und Bedürfnissen zu tun. Alle drei Sachverhalte besitzen soziale Bezüge; sie beruhen auf schichtgebundenen Einstellungen und üben gesellschaftliche Wirkungen aus.

Einer vornehmlich in der religiösen Erfahrung verankerten Frömmigkeit war die Tendenz eigentümlich, theologische Wissensunterschiede als mehr oder weniger irrelevant einzuebnen und Frommsein zu „demokratisieren“ (Heiko Obermann). Spätmittelalterliche Frömmigkeitstheologen wandten sich gegen die Vorstellung, daß *scientia* im Sinne einer elaborierten Schul- und Universitätstheologie eine unabdingbare Voraussetzung christlicher Frömmigkeit darstelle. Bloße *doctrina speculativa*, die *devotio* und *pietas fidei* ausspart, betrachteten sie vielmehr als einen Hinderungsgrund für wahre christliche Frömmigkeit.

Dennoch betonten sie mit Nachdruck, Frömmigkeit habe auch mit richtigem Wissen (*recht wissen*), mit Vernunft (*vernunft*) und Verstehen (*versteen*) zu tun. Jeder Mensch, gebot Stephan von Landskron († 1477), Mitglied des regulierten Chorherrenstifts der Augustiner zu St. Dorothea in Wien, solle in Fragen des Glaubens und der Lebensführung *lernen vnnd wissen als vil zuo seinem stand gehoert*²³⁰. Der Begriff „Stand“ machte Standeszugehörigkeit zum Gradmesser für den Umfang religiösen Wissens. Alle Autoren spätmittelalterlicher Katechismustraktate unterschieden „zwischen den Stücken, deren Kenntnis unbedingt notwendig ist zum ewigen Heil, und

²²⁹ Meyer, *Elevation* (wie Anm. 102), 175.

²³⁰ Baumann, *Aberglauben für Laien* (wie Anm. 91), Bd. 1, 104.

solchen, die dem Stand und dem Amt des einzelnen Menschen zugehören²³¹. Zum Grundbestand religiösen Wissens, über den *aynveltige layen*, die *da gebörn zu dem gemaynen christenlichen standt*, verfügen sollten, zählte das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, gemeinhin eng verbunden mit dem Ave Maria, das unmittelbar nach dem Vaterunser gesprochen wurde, sowie die Zehn Gebote. Diese Trias galt als unverzichtbare Grundvoraussetzung für den *slechten kristenlichen glauben*; diese *drew dinck* zu beherrschen, sei *ein yetlicher einfeltiger vnd slechter vnd lediger dorf mensch schuldig zu wissen*²³². Wer diese drei Gebets- und Glaubenformeln nicht kannte, hatte auch keine Chance, selig zu werden. Laienchristen sollten aber ihre religiösen Kenntnisse nicht auf das Minimum an religiösem Pflichtwissen beschränken, sondern mit *allem fleiß das gocz wort boeren so man das predigt oder list vnd auch selber lessen, wo er das fuegliche thuon mag oder ein andern vor im lessen lassen vnd fragen von den die paß gelert sein oder mer versteen*²³³.

Lesen sollte Laien in Fragen des Glaubens wissender und einsichtiger machen. In einer Zeit, in der es keine allgemeine Schulpflicht gab, hing jedoch Lesefähigkeit weitestgehend vom Sozialstatus und dem Lebenskreis einer Familie ab, in der Kinder aufwuchsen. Explizites Standeswissen in Fragen des Glaubens entfalteten die Verfasser spätmittelalterlicher Katechismustraktate in Form von Anweisungen für eine christliche Lebensführung, die gewährleistet, daß ethisch relevante Probleme des Berufslebens und der Amtsführung in Übereinstimmung mit den von der Kirche vorgegebenen Werten und Normen gelöst werden.

Eine Religion, die ins Leben eingreifen sollte, weil man ihr zutraute, gleichermaßen ewiges Heil und zeitliche Wohlfahrt zu vermitteln, ist auch immer wieder von diesem Leben eingeholt, ergriffen und geprägt worden. Das blieb so bis in die neue und neueste Zeit. „Obschon der hiesige Bauer“, berichtet ein Beobachter bayerischer Religions- und Kirchenverhältnisse an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, „beim gewöhnlichen Gang der Dinge ganz und gar nicht frömmelt, so erwacht doch seine ganze Andacht in vollem Maße, zur Zeit, da sich eine Viehseuche zeigt. Da verlobt man sich zu allen Heiligen, wo man hülfe zu finden glaubt, geht wallfahrten, legt Geld in die Opferstöcke, läßt Messen lesen, reißt das Hochwürdigste Gut aus dem Schoße des Altars, spricht damit Segnungen über die Herde auf offenem Felde, betet häufig Rosenkränze, bis die Seuche nachläßt, dann geht wieder alles seinen gewohnten Gang.“²³⁴ Was sich im Rückblick auf das Frömmigkeitsleben des späten Mittelalters als Werk- und Leistungsfrömmigkeit, als theologisch aberwitziges Do-ut-des-Verhältnis zwischen Mensch und Gott ausnimmt, verstanden Zeitgenossen als theologisch legitimen Handel (*sanctum negotium*), bei dem religiöse Anstrengung gegen göttliche Hilfe ausgetauscht wurde.

Der Glaube an die helfende und übelabwehrende Kraft von Heiligen- und Reli-

²³¹ Egino Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (München 1965) 16.

²³² Baumann, Aberglauben für Laien (wie Anm. 91), Bd. 1, 110 f.

²³³ Ebd., 104.

²³⁴ Zitiert nach Fintan Michael Phayer, Religion und das Gewöhnliche Volk in Bayern in der Zeit von 1750–1850 (Miscellanea Bavarica Monacensia 21, München 1970) 72.

quienverehrung, von Prozessionen und Wallfahrten, von biblischen Amuletten und liturgischen Benediktionen speiste sich nicht aus diskursiver und meditativer Aneignung von religiösem Bücherwissen, sondern aus vitalen Existenzbedürfnissen, aus mündlicher Glaubensüberlieferung und religiöser Erfahrung, aus Exempel- und Mirakelbüchern, die auf ihre Weise veranschaulichten, daß sich in Grenzsituationen des Lebens Frommsein immer lohnt und auszahlt.

Frömmigkeit war gleichermaßen für die Erfüllung seelischer und körperlicher Bedürfnisse zuständig. An Mariä Lichtmeß wurden im hohen und späten Mittelalter Kerzen geweiht *ad sanitatem corporum et animarum*²³⁵. Der hochgelehrte Benediktinerabt Johannes Trithemius (1462–1516) war der Überzeugung, daß „einfache und gute Menschen“ (*simplices et boni homines*) „alle Bedürfnisse des menschlichen Lebens zum Gegenstand von Gebetswunsch und Erfüllungshoffnung machen“ können; elementarer Wunderglaube sei eine *tam corporum quam mentium miraculosa medicina*²³⁶. Die heilige Ölung wurde in der 1504 in Straßburg gedruckten ‚Hymelisch funtgrub‘ als ein *sacrament der noturfft* bezeichnet²³⁷, das *den kranken gross hilff thut an lyb und an se*²³⁸. Der *finfft nutz oder fruchtberkeyt d' beyligen Ölung*, betont der Autor, bestehe in der *gesunt machung des leybes, wo es der gesunttheyt d' sele nützt wer*²³⁹. Bonaventura definierte die heilige Ölung als *medicina spiritualis*; gesundmachende Wirkungen auf den Körper wollte er ihr nicht zuschreiben²⁴⁰. Der Vergleich zwischen dem theologischen Traktat eines Bonaventura und der volkstümlichen Erbauungsschrift eines Anonymus zeigt: Bei der Vermittlung von *Theologumena* an Laien waren der Spiritualisierung religiöser Riten Grenzen gesetzt. Dem Verlangen nach spürbarer Hilfe in existentiellen Lebensnöten mußte die Kirche in ihrer Verkündigung Rechnung tragen. Mit banaler Alltäglichkeit befaßte Laienchristen setzten sich nicht mit orthodox oder weniger orthodox formulierten Glaubenssätzen auseinander; der Inhalt

²³⁵ Adolph Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. I (Graz 1960, unveränd. photomechan. Nachdr. d. 1. Aufl., Freiburg i. Br. 1909) 446.

²³⁶ Nikolaus Staubach, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit: Die historiographischen Fiktionen des Johannes Trithemius im Lichte seines wissenschaftlichen Selbstverständnisses, in: Fälschungen im Mittelalter, Teil 1: Kongreßdaten und Festvorträge. Literatur und Fälschung (MGH Schriften 33, 1, Hannover 1988) 289.

²³⁷ Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, dargestellt in deutschen Sprachdenkmälern, oder 50 Jahre der deutschen Sprache im Reformationszeitalter vom Jahre 1470 bis 1520, hrsg. v. Vincenz Hasak (Regensburg 1868) 336.

²³⁸ Ebd., 334.

²³⁹ Ebd., 336.

²⁴⁰ Bonaventura, In 4 Sent., dist. 23, art. 1, qu. 1, Opera omnia, Tom. 4 (Quaracchi 1889) 588. – Mit Bemühungen um ‚Entmaterialisierung‘ spätmittelalterlicher Frömmigkeit hat es gleichfalls zu tun, wenn der Erfurter Augustinertheologe Johannes von Paltz Laienchristen einschärft, eine theologisch vertretbare Anrufung der Heiligen in Leid und Krankheit gebiete, „daß man auch die natürlichen Mittel und menschlichen Hilfen gebraucht, da es sonst den Anschein habe, als wollte man Gott und die Heiligen versuchen“. Vgl. Adolar Zumkeller, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient, in: Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister 2 (Rom 1959) 317, aus der ‚Coelifodina‘ des Johannes von Paltz zitierend: *Sed tunc debite requiruntur, si nihil obmittitur de his, que pertinent ad salutem, hoc est, si infirmus facit ea, que ab ipso naturaliter et humniano modo fieri possunt, ne videatur Deum et sanctos temptare.*

ihrer Frömmigkeit bestand und bestimmte sich aus dem, was ihr konkretes Leben ausmachte, was sie hoffen ließ, worunter sie litten.

Bei Heiligen und deren Reliquien konkrete Hilfe in konkreten Lebensnöten zu suchen, kommt – im Kontext zeitgenössischer Theologie betrachtet – nicht einer ‚Materialisierung‘ christlichen Glaubens gleich, sondern entspricht Überzeugungen, wie sie spätmittelalterliche Theologen immer wieder zum Ausdruck brachten. Ängste, daß Heiligen- und Reliquienverehrung an Stoffliches binde und deshalb die einem Christen ziemende geistige Anbetung Gottes zuschanden mache, quälten sie nicht. Heiligenreliquien zu verehren, versichert der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz (um 1445–1511) in seiner ‚Himmlichen Fundgrube‘ (‚Coelifodina‘), diene gleichermaßen *ad medicinam tam corporis quam animae*; Heiligenreliquien hingegen zu verachten, sei oftmals eine Ursache frühzeitigen Todes (*causa mortalitatis immaturae*)²⁴¹. Es gebe keine körperliche oder geistige Bedrängnis (*aliqua angustia sive corporis sive mentis*), keine Krankheiten des Körpers (*infirmities corporis*), keine durch Armut und Verfolgung verursachten Notsituationen (*necessitates paupertatis et persecutionis*), in denen der fromme Christ im Himmel keinen heiligen Helfer finde. Bereits zu Lebzeiten hätten alle Heiligen nicht nur die für das ewige Heil bestimmte Seele ihres Nächsten geliebt, sondern auch dessen auf die Seele hingeorordneten Körper. Einige Heilige – wie der Evangelist Lukas, wie Kosmas und Damian – hätten schon zu Lebzeiten die medizinische Heilkunst (*ars salvandi corpus per medicinam*) ausgeübt und auf diese Weise ihr Interesse an der Gesundheit des menschlichen Körpers zum Ausdruck gebracht²⁴². Insofern rechtfertigte das Beispiel der Heiligen selber das Verhalten christlicher Frommer, die in ihren seelischen und körperlichen Belangen von himmlischen Helfern Hilfe erbitten.

Spätmittelalterliche Mirakelbücher sind randvoll von Berichten, aus denen hervorgeht, wie in Situationen sozialer Bedrängnis und physischer Not Frommsein belohnt wurde. In einer spätmittelalterlichen Schrift über ‚Unser Frauen Psalter‘ konnte nachgelesen werden, *wie durch den psalter vnser frawen verächt arm menschen kchommen muegen zu hohen erenn*²⁴³. Gegenstand der Geschichte ist der rasante soziale Aufstieg von eines *keholers* tochter mit Namen Maria, die, weil sie die *pater noster* *snur des psalters* ständig bei sich trug und betete, zur Königin von Frankreich avancierte. Die französische Königin Blanka, die Mutter des hl. Ludwig, diene als Beispiel dafür, daß durch beharrliches Rosenkranzbeten *kinder geben werden von got dem herren den vngeperrhafften frawen*²⁴⁴. Solche Texte aufzuschreiben und zu überliefern, verdankt sich dem Interesse von Klerikern und Mönchen, denen daran lag, für eine bestimmte Frömmigkeitsform oder für einen bestimmten Heiligen zu werben.

2. Soziale Bezüge flossen in die primär aus Frömmigkeits- und Kultinteressen verfaßten und verbreiteten Texte beiläufig ein. Dabei ist zu beachten, daß Heiligengeschichten, Mirakelberichte und Heiligenkult Sehnsüchten und Bedürfnissen Rech-

²⁴¹ Johannes von Paltz, Werke 1: Coelifodina, hrsg. v. Christoph Burger und Friedhelm Stasch (Berlin, New York 1983) 185.

²⁴² Ebd., 252.

²⁴³ Cgm. 164, f. XLI^v–XLV^r.

²⁴⁴ Ebd., f. XL^v–XLI^r.

nung trugen, die sowohl im Erwartungshorizont von Gesamtgesellschaften als auch in der Interessensphäre einzelner Gruppen und Schichten lagen. Mittelalterliche Laienfrömmigkeit beinhaltet insofern einen doppelten Sachverhalt: zum einen Formen und Inhalte einer schichtenübergreifenden religiösen Kultur, zum anderen schichtspezifische Sonderformen religiösen und kultischen Verhaltens. An der Ausarbeitung von beiden Formen mittelalterlicher Laienfrömmigkeit waren Kleriker und Mönche des Mittelalters maßgeblich beteiligt. Wenn sie das taten, schrieben und argumentierten sie als Menschen ihrer Zeit. Sie drückten sich in Begriffen einer zeitgebundenen Sprache aus; sie verfaßten ihre Texte als Individuen, die sich an Traditionen gebunden fühlten, als Menschen, die zeitgenössischen religiösen Strömungen folgten, als Mitglieder geistlicher Kommunitäten, deren rechtliche und ökonomische Interessen sie auch dann zu wahren suchten, wenn sie Heiligen- und Wundergeschichten erzählten.

In solchen Voraussetzungen wurzelt die jeweilige Biographie eines Heiligen, seine soziale Zuordnung und seine besondere Kompetenz für bestimmte Anliegen, Nöte und Bedürfnisse. Heilige und förmlich heiliggesprochene Könige sind Indikatoren für ein verstärktes Verlangen nach Sakralisierung königlicher Macht. Die Kulte heiliger Könige sind „Ausdruck einer Gesellschaft, in der sich die Kirche herbeiließ, die Ahnen des Königs heiligzusprechen, um seine Legitimität zu verteidigen und eine Macht zu festigen, die in manchen Fällen vom wachsenden Feudalismus angetastet wurde“²⁴⁵.

In spätmittelalterlicher Zeit, in der das Kirchenrecht den König zum schlichten *laicus* herunterstufte und die zeitgenössische politische Theorie die Legitimität von Herrschaft von vernunftgemäßen Handlungsmaximen und dem Konsens der Beherrschten abhängig machte, hielten „die Habsburger trotz ihrer innerdynastischen Kämpfe, Erbteilungen und Vormundschaftsprobleme am Prinzip der dynastischen Spiritualität fest“²⁴⁶. Durch die Ausbildung von Landesheiligen und Landespatronen und mit Hilfe erfolgreich betriebener Heiratspolitik strebten sie nach einer „ganz Europa umspannenden *stirps regia et beata*“²⁴⁷, die „alles edle und heilige Blut von Königen und Fürsten, von Märtyrern, Asketen und Bekennern des Abendlandes“ in sich vereinigte²⁴⁸. Mit der politischen Vernunft konkurrierte dynastische Sakralität, die das Mittelalter überdauerte.

Maria siegte 1571 in der Seeschlacht bei Lepanto über die Türken, am Weißen Berg 1620 über den calvinistischen Friedrich V. von der Pfalz, den die böhmischen Stände zum König erhoben hatten. Der Schlachtruf ‚Maria‘ garantierte 1683 am Kahlenberge von neuem einen siegreichen Triumph über die Türken. „In Österreich wurde sie [Maria] offiziell zur obersten Feldmarschallin mit dem Titel einer Generalissima er-

²⁴⁵ André Vauchez, Der Heilige, in: Der Mensch des Mittelalters, hrsg. v. Jacques Le Goff (Frankfurt a. M., New York 1989) 351.

²⁴⁶ Elisabeth Kordas, Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519), in diesem Band 93.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., 103.

nannt und kam wie zuvor schon bei den Bayern nicht bloß auf die Münzen, sondern auch auf die Kriegsfahnen.²⁴⁹

Aus der Tatsache, daß Äbte und Bischöfe des frühen und hohen Mittelalters fast ausschließlich dem Adel entstammten, erklärt sich der hohe Anteil von Heiligen adliger Herkunft. Auch die Vorstellung, „daß sich moralische und geistige Vollkommenheit nur schwer außerhalb einer hervorragenden Abstammung entwickeln könne“²⁵⁰, mag dazu beigetragen haben, edelgeborene Kirchen- und Klosterherren, die sich durch Askese, Nächstenliebe, missionarischen Eifer und aktive Weltgestaltung auszeichneten, vorrangig mit dem Heiligenschein zu zieren. Die zeitgenössische Quellsprache hebt auf den engen Zusammenhang zwischen Tugend und Geblütsadel ab; *nobilitas* und *sanctitas* bringt sie in ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit. Daß der Adel durch zahlreiche wundertätige Vorfahren im Himmel und auf Erden präsent war, stärkte sein Ansehen und legitimierte seinen Herrschaftsanspruch.

Hinzu kamen eigene Vorstellungskomplexe, die sich mit den Wortverbindungen *nobilitas Christi*, *nobilitas Mariae* und *nobilitas sanctorum* umschreiben lassen²⁵¹. Die Aristokratisierung des mittelalterlichen Christus-, Marien- und Heiligenbildes entsprach den Erwartungen einer Führungselite, die an standesgemäßen religiösen Vorstellungen vital interessiert war. Die christlichen Prediger und Missionare waren realistisch genug, auf solche Einstellungen und Erwartungen Rücksicht zu nehmen. Das war nicht schierer Opportunismus. Die Wahrheiten der christlichen Religion mußten so beschaffen sein, daß sie auf Menschen, deren Denk- und Lebenshorizont maßgeblich durch ihre soziale Abkunft, ihre berufliche Tätigkeit und gesellschaftliche Stellung bestimmt war, einladend wirkten.

Theologen machten aus dem *nobilis Christus*, dem Nachfahren von Königs- und Adelsgeschlechtern, eine Legitimationsfigur für die rechtliche und soziale Vorrangstellung des Adels in Kirche und Gesellschaft. Die *nobilitas Christi* diente der Begründung einer adligen Frömmigkeit, die zwischen der Eigenart des weltlichen Adels und dem Wesen des menschengewordenen Gottessohnes Affinitäten und Analogien herstellte.

Entsprechend verhielt es sich mit der Entwicklung des mittelalterlichen Marienbildes. Im frühen und hohen Mittelalter trat die biblische Magd sichtlich zurück, um einer machtvollen Herrscherin Platz zu machen. Anhand biblischer Geschichtsregister glaubte man den Nachweis führen zu können, daß der Mutter des Messias eine individuelle Königsabstammung zukam. Die hohe Abkunft Mariens ermöglichte nicht nur eine weitgehende Übereinkunft zwischen göttlichen und adligen Wertmaßstäben, sie machte überdies Jesus zum freigebohrenen Manne. Hochmittelalterliche Theologen suchten einsichtig zu machen, weshalb die Vollkommenheit der göttlichen Zeugung im Schoß der Jungfrau eine niedriggeborene Magd als Mutter Jesu ausschloß und eine

²⁴⁹ Wolfgang Brückner, *Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in diesem Band 79–92.

²⁵⁰ Vaubez, *Der Heilige* (wie Anm. 245), 348.

²⁵¹ Zu den Begriffen *nobilitas Christi*, *nobilitas Mariae* und *nobilitas sanctorum* vgl. demnächst eingehender Klaus Schreiner, *Kirche und Mönchtum in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Studien zur sozialen Verfaßtheit religiöser Gemeinschaftsformen*.

Gebärdin aus dem Adelsstand erforderlich machte. Höfische Züge, die geistliche und weltliche Schriftsteller seit dem hohen Mittelalter der Gottesbraut aus Nazareth zunehmend aufprägten, prädestinierte sie zur Standesheiligen des Adels. Zahlreiche Rittergesellschaften des späten Mittelalters wählten sie zu ihrer Schutzpatronin; zahlreiche Burgkapellen wurden ihrem Patronat unterstellt.

Das Bemühen um eine erfolversprechende Christianisierung des Adels machte die Entfaltung standesspezifischer Frömmigkeitsformen zu einer unabdingbaren Notwendigkeit. Daraus entstand eine für die Kirche und die Adelsgesellschaft des Mittelalters charakteristische Verflechtung von Frömmigkeit, Standesgefühl und Sozialbewußtsein. Aus der Erwartungshaltung adliger Führungsschichten bedingte sich in gleicher Weise eine Aristokratisierung des Heiligenideals, die zur Ausbildung adliger Standespatrone führte. Ritter- und Adelsheilige setzten nicht allein Maßstäbe für eine dem Adel angemessene Lebensführung; sie gaben den Herrschafts- und Statusprivilegien der adligen Herrschaft überdies eine religiöse Rechtfertigung.

Stadttheilige erfüllten andere Funktionen; sie repräsentierten und garantierten städtische Freiheiten. Sie bürgten für sozialen Zusammenhang und rechtfertigten zugleich den Aufstiegswillen aufstrebender Gruppen und Familien. Neue Schichten traten „gern unter dem Banner des lokalen Schutzheiligen an, um so ihren Willen zu bekunden, die wahren Interessen der Stadt zu vertreten und das Neue an ihren Forderungen unter dem Mantel der Anrufung der traditionellen Nothelfer zu verbergen“²³². Standespatrone von Bruderschaften und Zünften vermittelten handwerklicher und kaufmännischer Berufsarbeit Segen und Legitimität; ihren Mitgliedern gaben sie das Bewußtsein gemeinsamer Heilssorge, die Gewißheit einer guten Sterbestunde und Gewähr für ein ehrenvolles Begräbnis. Im Kult von Heiligen fanden Stadtbürger sich selber wieder; am Bild der Heiligen können ihre Erwartungen, Ideale und Interessen abgelesen werden.

Trifft es zu, daß das europäische Spätmittelalter „nicht mehr an die monarchische Religion“ glaubte, „weil seit dem dreizehnten Jahrhundert ständische Genossenschaften immer selbstbewußter den dynastischen Herrschaften gegenübertraten“²³³, braucht es nicht zu überraschen, wenn sich auch Gemeinwesen gemeinschaftlich ausgeübter Religion bedienten, um ihr politisches Wollen zu heiligen. Das deutschsprachige ‚Große Gebet der Eidgenossen‘, das wohl seit der Mitte des 15. Jahrhunderts bis in unsere jüngste Gegenwart als Gemeinschaftsandacht verrichtet wurde, beweist das anschaulich und eindrucksvoll²³⁴. Politische Religiosität hatte seit dem späteren Mittelalter auch eine kommunale Kompetente. Im ‚Großen allgemeinen Gebet‘ vergewisserten sich die Eidgenossen ihrer Zusammengehörigkeit. Öffentliches Beten dokumentierte und festigte kommunales und staatlich-politisches Gemeinschaftsbewußtsein.

Die Schwyzer, aber auch andere eidgenössische Orte schmückten seit dem begin-

²³² Vauchez, Der Heilige (wie Anm. 245), 371.

²³³ Arno Borst, *Barbaren, Ketzler und Artisten. Welten des Mittelalters* (München, Zürich 1988) 302.

²³⁴ Vgl. dazu Peter Ochsenein, *Laienfrömmigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein. Das ‚Große Gebet‘ der Eidgenossen als spätmittelalterliche Volksandacht*, in diesem Band 319–330.

nenden 15. Jahrhundert ihre Banner mit Eckquartieren, die Motive aus der christlichen Heilsgeschichte – wie z.B. Christus am Kreuz, umgeben von den sogenannten *arma Christi* – zeigten. Der in Landesbannern dokumentierte Freiheitsanspruch erhielt auf diese Weise eine sakrale Legitimation. Während die habsburgische Hofhistoriographie des späten 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts viel historische Einbildungskraft aufbot, um das regierende Haus an christliche Heilige und antike Helden anzuschließen, bauten die Eidgenossen auf die Kraft gemeinschaftlichen Betens, das über drei Stunden dauerte und in vorreformatorischer Zeit wohl „die einzige größere gemeinschaftlich abgehaltene Laiendevotion“ darstellte²⁵⁵.

„Wahlverwandtschaften“ zwischen beruflichen Interessen und frommen Verhaltensweisen gab es bei den Bauern. „Der heilige Wendelin und Sankt Wolfgang galten als Tierschutzpatrone“ und wurden im Elsaß vornehmlich in Gegenden verehrt, „die zum Weidgang geeignet waren“²⁵⁶.

Gleichwohl: Heilige handelten nicht in sklavischer Abhängigkeit von den Interessen eines Standes. Im wundertätigen Eingreifen von Heiligen zeichnet sich vielfach eine sozial ausgleichende Tendenz ab; als Fürsprecher, Helfer und Wundertäter üben sie im Interesse des einfachen Volkes „ausgleichende Gerechtigkeit“²⁵⁷. „Wenn die Lehre in der Theorie Untergebenen gegenüber Gerechtigkeit forderte, so predigte die Hagiographie Milde und Gnade ... Der Heilige fiel nur selten Machthabern unmittelbar in den Arm; er milderte eher die Folgen ihrer Taten, auffällig etwa bei den spektakulären Gefangenenbefreiungen, die Unschuldigen und Schuldigen zugute kamen.“²⁵⁸ Der Nürnberger Stadtheilige „Sebald überbrückt die Spannung zwischen dem Reichtum der mächtigen Gemeinde und dem schlechten Gewissen der Sünder; er ist ein Asket und sorgt trotzdem für Weißbrot und Wein; er hilft dem armen Kranken, aber auch dem ehrbaren Stadtrat; er hilft gegen den Hunger, nicht weniger gegen den Burggrafen. Er hilft ‚uns‘, nur den Nürnbergern, ihnen aber ohne Ausnahme, den Geistlichen und Patriziern, den Handwerkern und Bauern, über alle sozialen Spannungen hinweg.“²⁵⁹

In Städten abgehaltene Fronleichnamsprozessionen erfüllten nicht allein religiöse Zwecke; als öffentliche Kulthandlungen waren sie zugleich städtische Ereignisse von hohem politisch-sozialen Symbolwert. Sie dienten „als Mittel der Abgrenzung und Selbstdarstellung der Bürgerschaft“²⁶⁰, vergegenwärtigten durch ihre Wegführungen „erfahrene und kollektiv erinnerte Vergangenheit“ und brachten „Strukturen politischer Macht und Hierarchie“ zur Darstellung²⁶¹. Die unverschleierte Darstellung von

²⁵⁵ Ebd., 320.

²⁵⁶ Francis Rapp, Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß, in diesem Band 127–136.

²⁵⁷ František Graus, Mittelalterliche Heiligenverehrung als sozialgeschichtliches Phänomen, in: Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Peter Dinzelbacher u. Dieter R. Bauer (Ostfildern 1990) 94.

²⁵⁸ Ders., Hagiographie und Dämonenglauben. Zu ihren Funktionen in der Merowingerzeit, in: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36 (Spoleto 1989) 118.

²⁵⁹ Borst, Barbaren, Ketzer und Artisten (wie Anm. 253), 419.

²⁶⁰ Miri Rubin, Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen, in diesem Band 309–318, hier: 314.

²⁶¹ Ebd., 316, 317.

Machtverhältnissen konnte, je nachdem wie sie von Teilnehmern und Zuschauern wahrgenommen und gedeutet wurde, ungleichen Zugang zu Einfluß und Reichtum annehmbar machen oder „zum Anlaß obrigkeitskritischer Massenbewegungen und Aufstände“ werden²⁶².

Religiöse Rituale erfüllten nicht nur eine systemintegrierende Funktion; sie konnten auch systemsprengend wirken. Allgemeiner gesagt: „Religiöse Erfahrungen können gegebene soziale Ordnungen stützen oder in Frage stellen, können den Einzelnen zu bejahenden oder zu verneinenden Haltungen führen, können konstruktiv oder destruktiv wirken oder sich auch vom einen zum anderen wandeln.“²⁶³ Auch Maria, die Mutter Jesu, sperrte sich gegen einseitige parteiliche Vereinnahmung.

Maria, dargestellt mit Zepter und Krone inmitten ihres himmlischen Hofstaates, schmückte spätmittelalterliche Stadtpaläste. Franziskanischer Armutsgedanke und marianische Exegese ließen die ‚Madonna der Demut‘ (*Maria humilitatis*; *Maria dell' Umiltà*) entstehen, die nicht mehr auf einem Thron, sondern – bar jedweder Herrschaftszeichen – auf dem Boden sitzt. Die demütige, auf dem Boden sitzende und das Jesuskind stillende Maria ist gleichsam als ein menschlich identifizierbares Gegenbild zur zeitlos thronenden Himmelskönigin entworfen und gestaltet worden. In dem Sitzen auf dem Boden klingt eine alte marianische Preisung an, die Maria als Acker rühmt, „der die Frucht des Erbarmens [Jesus] reifen läßt“.

Die Demutsmadonna zierte nicht Rathäuser und Paläste; sie findet sich in den Kirchen der Bettelorden. Um weltlicher Herrschaft eine religiöse Legitimation zu geben, war die *Maria humilitatis* denkbar ungeeignet. Sie repräsentiert nicht Hoheit, Macht und Ehre, sondern gab der Mühsal menschlichen Alltags, dem Leben der Kleinen und Namenlosen einen religiösen Sinn. Maria im Glanze ihres Hofstaates repräsentiert himmlische Macht; sie soll weltliche Herrschaft festigen, soll bürgerliche Gemeinwesen unter ihren schützenden Mantel nehmen. Die Demutsmadonna ist ein Zeichen der Solidarität mit denen, die sich durch Not zu Boden gedrückt fühlen, die nicht am Glanz großen Lebens teilhaben, sondern im Vertrauen auf die arme, demütige Maria durchzukommen suchen.

Heilige des Mittelalters erfüllen eine soziale Funktion, die aus dem jeweiligen sozialen Kontext zu erschließen ist. Die Vielfalt sozialer und politischer Zusammenhänge, in denen sie handelnd auftreten, läßt es deshalb nicht zu, sie der Frömmigkeit des Volkes oder der Frömmigkeit der Eliten zuzuordnen. In der Verehrung von Schutzpatronen, die für das zeitliche und überweltliche Heil städtischer Gesellschaften verantwortlich gemacht wurden, brachten bürgerliche Kommunen, Gruppen und Individuen zum Ausdruck, was sie bewegte und in welchen Belangen sie von ihren Heiligen Hilfe erwarteten. Insofern verbanden sich mit dem Kult von Stadtheiligen vitale Lebens- und Überlebensinteressen bürgerlicher Kollektive und Individuen. Es waren Kleriker, die das Bild des Heiligen und dessen kultische Verehrung so gestalteten, daß es dem Heils- und Hilfsverlangen stadtbürgerlicher Laien entsprach.

²⁶² Ebd., 317.

²⁶³ Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt a. M. 1977) 11.

3. Ein höheres Maß an Eigenständigkeit bewiesen Laien in ihrem Bemühen, Schriften des Alten und Neuen Bundes in ihrer Muttersprache lesen zu können. Katechetische Lehr- und Erbauungstexte zu lesen, war theologisch unproblematisch. Selbständig zur Bibel zu greifen, widersprach dem herkömmlichen Kirchen- und Theologiebegriff, der die Bibel als exklusives Besitztum des Klerus reklamierte.

Volkssprachliche Bibellektüre, wie sie insbesondere seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert von Waldensern mit Hingabe gepflegt wurde, weckte Häresieverdacht. Einen Ketzer, schrieb um 1260 der kirchentreue Passauer Anonymus, erkenne man daran, daß er bei Tag arbeite, bei Nacht jedoch lerne und lese. Gelesen oder auswendig gelernt hat der so charakterisierte Ketzer die in die Volkssprache übersetzten alt- und neutestamentlichen Schriften²⁶⁴.

Die Bibel in die Sprache des lateinunkundigen Volkes zu übersetzen, entsprang nicht pastoraler Sorge der Großkirche; volkssprachliche Bibelübersetzungen entstanden deshalb, weil religiös engagierte Laien mehr wissen und vertiefter glauben wollten. Kirchliche Amtsträger fühlten sich jedoch in ihrer Lehr- und Auslegungskompetenz bedroht, wenn bibellesende Laien als unliebsame Konkurrenten in ihr Blickfeld gerieten²⁶⁵. Das bekamen im ausgehenden 13. Jahrhundert auch jene, gemeinhin als Beginen bezeichneten „frommen Frauen“ (*mulieres devotae*) zu spüren, die sich ohne Bindung an eine Regel und ohne ewige Gelübde zu klosterartigen Gemeinschaften zusammengeschlossen hatten, um betend und betrachtend, lesend und arbeitend gemeinsam miteinander zu leben. Daß sich unstudierte Frauen mit theologischem Schrifttum abgaben, das in der Muttersprache abgefaßt war, hielten zeitgenössische Theologen für eine „Krankheit“, aus der ihrer Auffassung nach zwangsläufig Ärgernisse entstehen mußten. Kirchliche Synoden des beginnenden 14. Jahrhunderts haben es denn auch Beginen ausdrücklich verboten, in ihrer Muttersprache (*in vulgari*) theologische Bücher zu lesen; nur muttersprachliche Gebetstexte wurden ihnen zur erbaulichen Lektüre zugebilligt.

In der muttersprachlichen Aneignung der biblischen Heilsbotschaft durch lesende

²⁶⁴ Auszüge aus dem Sammelwerk des Passauer Anonymus, hrsg. v. Alexander Patschovsky und Kurt Selge (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 18, Gütersloh 1973) 70f. – Der 1261 gestorbene Dominikanerinkuisitor Stephan von Bourbon überliefert die Geschichte eines jungen Rinderhirten, „der während eines einjährigen Aufenthaltes im Hause eines Waldensers außer Predigten und Gebeten auch vierzig Sonntagsevangelien so beigebracht bekommen hatte, daß er sie auswendig rezitieren konnte“ (*Peter Segl*, Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 165. Der Passauer Anonymus selber berichtet von einem ungebildeten Bauern, der in der Lage war, das ganze Buch Job Wort für Wort aufzusagen. Vgl. Auszüge aus dem Sammelwerk des Passauer Anonymus, 71.

²⁶⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Schreiner, Laienbildung (wie Anm. 79), 287–304 („Zur Legitimität muttersprachlicher Bibelübersetzungen“), 304–325 („Soziale Implikationen biblischer Grundfragen“); ders., Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit, in: Volksreligion (wie Anm. 1), 353–360 („Volkssprachliche Bibellektüre: Von der spätantiken Volkskirche zur Klerikerkirche des hohen und späten Mittelalters“), 360–364 („Auf der Suche nach einer neuen Frömmigkeit: Bibel-lesende Laien und die Reaktion der Kirche“), 364–369 („Die Antwort der Reformer“).

Laien artikuliert sich Widerspruch gegen erstarrte, unzureichende Formen kirchlicher Verkündigung. Theologische Theorie und laikale Lebenspraxis gerieten im hohen und späten Mittelalter in einen konfliktträchtigen Widerspruch. Neue Bedürfnisse stellten alte Normen in Frage. Seit dem 12. und 13. Jahrhundert gab es eine religiöse Frauenbewegung, die vehement nach volkssprachlichen religiösen Lesestoffen verlangte. Das Ideal vom ‚geistlichen Menschen‘, das die großen Mystiker des 14. Jahrhunderts verkündeten, ließ rechtlich und theologisch festgeschriebene Unterschiede zwischen Klerikern und Laien verblassen. Meister Eckhart versicherte: Auch der Handwerker, der in seiner Werkstatt im Geiste Christi seine Pflicht tut, sei Gottes Freund. ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘, die seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert durch zeitgemäße Formen einer verinnerlichten Frömmigkeit, einer *devotio moderna*, Kirche und Gesellschaft zu erneuern suchten, machten das volkssprachliche religiöse Buch zu einem wirksamen Mittel der Seelsorge.

Prozesse der Alphabetisierung und geistigen Mobilisierung in spätmittelalterlichen Städten weckten Neugierde nach volkssprachlichen biblischen Texten und erklärenden Glossen, nach theologischen Summen und Handbüchern, nach mystischen und katechetischen Lesestoffen, die christliches Frommsein verinnerlichten und das Gewissen schärften. Mit lateinischem Buchwissen waren diese Bedürfnisse nicht mehr zu erfüllen. Es kam deshalb darauf an, mit Hilfe von Übersetzungen heilsbedeutsames und lebenspraktisches Wissen für ein interessiertes Laienpublikum verfügbar zu machen. Wer jedoch – ungeachtet kirchlicher Vorbehalte und Verbote – die lateinische Bibel in die gesprochene Muttersprache übersetzte, verstrickte sich in Normenkonflikte. Wer eine deutschsprachige Bibel kaufte und sie zu Hause las, um über das Gelesene im Kreise seiner Familie, auf der Straße, auf dem Markt oder im Wirtshaus zu sprechen, entzog sich den Verhaltenserwartungen der Kirche.

Das zeigt: Die Amtskirche sah sich außerstande, auf elementare Bildungsbedürfnisse der Laien produktiv zu reagieren. Auf eine religiöse Herausforderung reagierte sie durch Rekurs auf hierarchische Strukturprinzipien ihrer Verkündigung und Verfassung. Im Blickfeld kirchlicher Amtsträger, Kanonisten und Theologen brachten bibellesende Laien nicht neue religiöse Bedürfnisse zum Ausdruck, sondern warfen innerkirchliche Ordnungsprobleme auf, die mit herkömmlichen Ordnungsvorstellungen gelöst wurden. Die Kirche flüchtete in Apologetik und verpaßte den Dialog mit dem Laien.

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts begannen Laien und Kleriker neutestamentliche Schriften in ihre Muttersprache zu übersetzen. Daß sie die Heilige Schrift für breitere Kreise lesbar machten, hielten sie nicht für einen Verstoß gegen den amtlichen Lehrauftrag der Kirche, sondern für eine notwendige Voraussetzung kirchlicher Reform. In den Vorreden, die sie ihren Übersetzungen vorausschickten, gaben sie zu erkennen, in welcher Absicht und Gesinnung sie biblische Texte für ein breiteres Lesepublikum erschließen wollten. Die *deutsche Schrift*, versicherte ein Bibelübersetzer in der Mitte des 14. Jahrhunderts, sei den Menschen zu ihrer Seligkeit überaus *nützlich und tauglich*. Es gefalle Gott und stärke den Glauben, würden Laien die Bibel lesen, um Gottes Botschaft an die Menschen besser zu verstehen. In der Vielfalt menschlicher Sprachen sahen die Bibelübersetzer keine fluchstiftende Folge der babylonischen

Sprachverwirrung, sondern eine Chance, allen Völkern in ihrer eigenen Sprache die Heilsbotschaft Christi verständlich zu machen. Die Fürsprecher volkssprachlicher Bibelübersetzungen zitierten den hl. Augustinus, um den Nachweis zu führen, daß alle Christen – Gelehrte und Ungelehrte, Kleriker und Laien – aufgerufen seien, beim Lesen der ins Deutsche übersetzten Bibel Heil und Trost zu finden. Die Heilige Schrift, konnte unter Berufung auf den Kirchenvater Augustinus gesagt werden, besitze einen *popularis sinus*, einen „für das Volk bestimmten Schoß“, in den sie alle (*omnes*) aufnehmen möchte. Bibelübersetzer zitierten außerdem den Apostel Paulus, der ehemals gesagt hatte, daß alles, was die Bibel an Heilseignissen und Offenbarungswahrheiten enthalte, zu unserer Belehrung aufgeschrieben worden sei. Sie beriefen sich auf Ratsschläge und Weisungen Christi, der dazu aufgefordert habe, sich in die Heiligen Schriften zu vertiefen. Jesus selber habe durch seine Verkündigung die Muttersprache als Liturgie- und Verkündigungssprache anerkannt und geheiligt.

Bibelhungrige Laien des späten Mittelalters kannten sich in der Heiligen Schrift mitunter weit besser aus als mancher *arm priester, der in der geschrift nit geuebet* war. Religiöse Verinnerlichung erstrebte die Amtskirche durch Predigt und Katechese sowie durch die Verbreitung und Lektüre volkssprachlicher Erbauungsschriften. Das Lesen der Evangelien und Apostelbriefe sollte dem Klerus vorbehalten bleiben.

Was lange Zeit Norm und Brauch war, verlor im späten Mittelalter an ungefragt hingenommener Geltungskraft. Geistige und soziale Differenzierungsprozesse des späten Mittelalters brachten auf seiten der Laien neue religiöse Bedürfnisse hervor, denen sich die Kirche und ihre Theologen langfristig nicht entziehen konnten. Wenn gebildete und religiös aufgeschlossene Laien des späten Mittelalters die Heilige Schrift in ihrer Muttersprache lesen wollten, taten sie das nicht aus ästhetischer Lust oder einem betont emanzipatorischen Interesse, sondern in der Absicht, ihr „höchstes Interesse vor Gott“ (Hegel) in einer Sprache zum Ausdruck zu bringen, die sie auch verstanden.

Die subtilen und verständigen Laien griffen zur volkssprachlichen Bibel; die groben und einfältigen Laien stießen an Grenzen religiöser Symbolisierung und theologischer Einsicht. Sie wehrten sich gegen die Abschaffung des Wettersegens durch theologisch gebildete Pfarrer, weil sie an Kult- und Frömmigkeitsformen interessiert waren, die ihre elementaren Lebensinteressen zu sichern schienen. Sie statteten die konsekrierte Hostie mit Heil- und Wunderkräften aus, die Gartenland wieder fruchtbar, erkrankte Bienen heilen, die Ernte steigern und den Fischfang erfolgreich machen sollten. Was sich im historischen Rückblick als abergläubische Zweckentfremdung des Altarsakraments ausnimmt, liest sich im Kontext spätmittelalterlicher Frömmigkeit als Versuch, mit Hilfe religiöser Mittel materielles Überleben zu sichern.

Wer instande war, in seiner Muttersprache die Bibel zu lesen, konnte sich in seinem Frömmigkeitsleben auf ein spirituelles Potential stützen, das sich dagegen sperrte, Bibelverse als Amulett am Hals zu tragen oder zur wirksamen Abwehr von Übeln in den Stall zu hängen oder im Acker zu vergraben. Die Ausdifferenzierung der spätmittelalterlichen Laiengesellschaft in lesefähige und illiterate, in subtile und grobe, in verständige und einfältige Laien schwächte tendenziell das Vertrauen in die Kraft religiös-magischer Techniken und Gebräuche, was aber nicht ausschloß, daß biblische

Schriften, nachdem sie durch den Buchdruck allgemein zugänglich geworden waren, in verstärktem Maße als Werkzeuge religiöser Magie verwendet wurden²⁶⁶.

Zieht man aus einem solchen Befund allgemeinere Schlüsse, ist schwerlich zu übersehen, daß der Begriff Laienfrömmigkeit weit besser mit der Sprache der Quellen und den von diesen überlieferten Sachverhalten zu vermitteln ist als der Begriff Volksfrömmigkeit. Der Begriff Laienfrömmigkeit entlastet von unhistorischen Alternativen und Dichotomien. Ein Begriff von Volksfrömmigkeit, der einerseits zur Verknüpfung von Frömmigkeitsformen mit Schicht- und Klasseninteressen verpflichtet, andererseits aber als soziales Substrat ein aus Priestern und Laien zusammengesetztes Gottesvolk oder ein sozial- und berufsständisch gegliedertes Predigtpublikum voraussetzt, verläßt zu einer analytisch untauglichen Worthülse. Der Begriff Laienfrömmigkeit verstrickt nicht in solche Widersprüche. Er trägt der Tatsache Rechnung, daß christliche Kulturpraxis religiöse Vergemeinschaftung über Standesgrenzen hinweg ermöglicht; er lenkt zugleich den Blick auf religiöse Denk- und Verhaltensformen, die als wahlverwandte Korrelate schicht- und standestypischer Soziallagen verständlich und begreifbar zu machen sind. Laienfrömmigkeit meint gleichermaßen Gemeinsamkeit und Differenzierung; sie beinhaltet sowohl schichtenübergreifendes religiöses Handeln als auch gruppen- und schichtenspezifische Ausprägungen von Frommsein. Zum Begriff spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit gehört darüber hinaus der Bezug zu muttersprachlichen religiösen Erbauungstexten. Die Literarisierung und literarische Aneignung religiöser Themen sollte dazu beitragen, die Frömmigkeitspraxis der Laien zu verinnerlichen. Ein Frömmigkeitsideal, das Laienchristen den spirituellen Reichtum christlicher Glaubensüberlieferung erschließen wollte, verlangte nach volkssprachlicher Übersetzung des überlieferten Heilswissens, nach katechetischen Traktaten, Gebets- und Meditationstexten, Heiligenlegenden und biblischen Geschichten, um neue Frömmigkeit (*devotio moderna*) realisierbar zu machen. Religiöse Unterweisungs- und Erbauungsliteratur, die veränderten Frömmigkeits- und Leseinteressen genügen wollte, wandte sich an alle christlichen Frommen (*devoti*), ohne zwischen Klerikern und Laien zu unterscheiden. Der Begriff Laienfrömmigkeit, wie er hier als problemstrukturierender Arbeitsbegriff verwendet wurde, rechnet mit der Möglichkeit,

²⁶⁶ Vgl. dazu Regine Grube-Verhoeven, Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Zauberei und Frömmigkeit (Volksleben 13, Tübingen 1966) 12–57. – Von Jack Goody, Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften, in: ders. u. a. (Hrsg.), Entstehung und Folgen der Schriftkultur (Frankfurt a. M. 1986) 46 f., ist die Annahme, „die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben brächte die eher magischen Elemente von Ritus und Glauben zum Verschwinden“, als falsch zurückgewiesen worden. „Was früher mündlich überliefert wurde, wird jetzt schriftlich niedergelegt, und ebenso wie religiöse Mythen sich in den Worten des Heiligen Buches kristallisieren, so werden magische Formeln in den Wahrsage- und Zauberbüchern und in numerologischen Abhandlungen festgehalten, die in der ganzen literalen Welt verbreitet sind.“ Eine „radikale Dichotomie zwischen ‚Religion‘ und ‚Magie‘“ sei im religiösen Verhalten von Alphabeten und Analphabeten nicht auszumachen. Im „Schatten der fixierten und etablierten Bücher Gottes, die den Kern der Weltreligionen bilden“, habe nämlich „eine andere Kategorie von Texten zirkuliert, eine Kategorie, die sich mit magischen Formeln und numerischen Vierecken beschäftigte, die Lösungen für bestimmte Probleme anbot, z. B. das Rezept für einen Trank, um eine Frau zu gewinnen, oder einen Zauberspruch, um einen entlaufenen Diener zurückzubringen“.

daß es zwischen der Frömmigkeit von Laien, die kein Latein können, und der Frömmigkeit von Klerikern, die nur unzureichend die lateinische Sprache beherrschen, breite Zonen des Austausches und der Gemeinsamkeit gibt.

Der Begriff Laienfrömmigkeit bezieht sich sowohl auf die religiöse Praxis von Laienbrüdern, die in klösterlichen Gemeinschaften leben, als auch auf die religiösen Aktivitäten jener Laienchristen, die, von der offiziellen Kirche unter Häresieverdacht gestellt, am Rande oder außerhalb der Kirche eigenständige religiöse Teiltraditionen begründen.

Der mit der Quellsprache des späten Mittelalters vermittelte Begriff des Laien verweist außerdem auf unterschiedliche Leitbilder und Konzepte spätmittelalterlicher Laienchristlichkeit. Mit dem ‚emanzipativen‘ Modell der Deutschen Mystik, das die Selbstverantwortung des religiösen Subjekts betonte, konkurrierte ein ‚papalistisch-kirchliches‘, das Laien zwar verpflichtete, sich in allen Fragen des geistlichen, kirchlichen und rechtlichen Lebens kundig zu machen, zugleich aber keinen Zweifel daran ließ, daß Laien als gehorsamspflichtige Glieder der Kirche vollständig der Leitung kirchlicher Amtsträger unterstellt bleiben sollen²⁶⁷. Wie sich Laien selber verstehen, was sie lesen und nicht lesen sollten, hing von theologischen Prämissen ab, die stärker hierarchisch-papalistisch oder mystisch-subjektiv geprägt sein konnten. Anders gesagt: Ein historisch gesättigter Begriff von Laienfrömmigkeit lenkt das Erkenntnisinteresse auf offen ausgetragene oder latent vorhandene Spannungen zwischen kirchlicher Gehorsamspflicht und persönlicher religiöser Selbstverantwortung.

Der auf Gerard Zerbolt van Zutphen zurückgehende Traktat ‚De libris teutonicalibus‘ (um 1400), eine vom Geist niederländischer Devoten inspirierte Apologie für die Lektüre volkssprachlichen geistlichen Schrifttums, zeigt ausnehmend deutlich, „wie unabhängig von den Priestern, die Gottes Wort als ein Gehörtes verkünden, sich der Traktat die zu eigener Lektüre der Heiligen Schrift fähigen Laien bereits denkt“²⁶⁸. Die Schrift ‚De libris teutonicalibus‘ entwirft „ein Bild vom Laien als Rezipienten geistlicher Literatur, der, genuin an geistlichem Leben interessiert, in der Regel lesen und mit den meisten Texten selbständig-kritisch umgehen kann“²⁶⁹. Bei den lesenden Laien hingegen, welche die ‚Laienregel‘ des 1434 gestorbenen Dietrich Engelhus im Auge hatten, kann von „geistiger Autonomie gegenüber den ‚clerici litterati‘ und ihrer Bildung“ keine Rede sein; „so werden sie denn auch nachdrücklich ermahnt, dem Kirchenherrn und der Geistlichkeit überhaupt gehorsam zu sein“²⁷⁰.

Vergleichbare Züge lassen sich in der laikalen Spiritualität ausmachen, die Konversen (*conversi, ley broderen*), Donaten (*donati*) und Familiaren (*laici familiares*) in spätmittelalterlichen Klöstern der Windesheimer Kongregation pflegten. Gehorsam galt für jene, die bei den Windesheimern für die Verrichtung der *opera externa* und *labores manuales* zuständig waren, als die Grundtugend schlechthin. Zugleich läßt sich aber beobachten, daß in Gemeinschaften der Windesheimer Kongregation Laienbrüder

²⁶⁷ Georg Steer, Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit, in diesem Band 227–240.

²⁶⁸ Volker Honemann, Der Laie als Leser, in diesem Band 241–252, hier: 247.

²⁶⁹ Ebd., 251.

²⁷⁰ Ebd.

von sich aus bemüht waren, „eine ihnen angemessene Gestaltung des religiösen Lebens“ zu finden²⁷¹. Mit der Verpflichtung zum Gehorsam verbanden sich Selbstinitiative und Wille zur Eigenständigkeit. Auch klösterlich lebende Laien „verstanden sich im 15. Jahrhundert nicht mehr nur als das zu führende und zu belehrende ‚Volk‘“²⁷².

Krisenerfahrungen trugen dazu bei, „Grenzen zwischen einer Art Hochtheologie und der sogenannten Volksfrömmigkeit“ zu verflüssigen²⁷³. „Unter dem Eindruck der Pest und dem Auszug der reichen Mitbürger machten sich viele einfache Leute, wie Vergerio, Zabarella und Arévalo explizit andeuten, Gedanken darüber, wie sich die göttliche Vorherbestimmung mit dem freien Willen des Menschen verträgt, wieso die Pestflüchtigen [aus den oberen Gesellschaftsschichten wie wohlhabende Bürger, Ratsherren, Ärzte und Mitglieder des hohen Klerus] sich der göttlichen Strafe entziehen dürfen und wie es um eine göttliche Gerechtigkeit bestellt ist, die offenbar den größten Teil der Auswanderer verschont. Theologische Probleme wie die Prädestinationslehre und die Theodizee, die sonst der universitären Disputation vorbehalten waren, wurden nun öffentlich in den Predigten und bei anderen Gelegenheiten erläutert.“²⁷⁴ Über göttliche Vorsehung und menschlichen Tod belehrten und diskutierten im späten Mittelalter nicht nur Theologen, sondern auch humanistisch gebildete Laien.

Der Begriff Laienfrömmigkeit ist offen für die Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem – konkret: für das Nebeneinander juristisch und affektiv geprägter Frömmigkeitsformen. Frömmigkeit, die als *amicitia* zwischen Gott und Mensch gedeutet und verwirklicht wurde, unterschied sich wesentlich von frommer Hingabe, die den Charakter rechtsverbindlicher Hörigkeit und Leibeigenschaft annahm, als Unterwürfigkeit und Knechtschaft begriffen und symbolisch dargestellt wurde. „Heiligenknechtschaft“ machte *zynsbaftig*; mit der vollzogenen Unterwerfung verbanden sich Ansprüche auf vertragsgemäß zu gewährende Hilfen. Frömmigkeit, die sich aus der Lektüre von *libri devoti* speiste, lockerte und löste traditionale Verklammerungen zwischen „konkretem Rechtsdenken“ und „handgreiflichen Frömmigkeitsformen“²⁷⁵.

Spätmittelalterliche Laienfrömmigkeit verwirklicht sich im Spannungsverhältnis zwischen Autonomie und Gehorsam, zwischen theologisch vertiefter Spiritualität und rechtlich geprägter Handgreiflichkeit, zwischen Innovation und Tradition. Eigeninitiative bewiesen spätmittelalterliche Laien nicht allein als Übersetzer und Verfasser geistlicher Texte, sondern auch durch den Ausbau und Unterhalt neuer Wallfahrtsorte. Hi-

²⁷¹ Heinrich Rütting, Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam. Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation, in diesem Band 203–226, hier: 226. Vgl. dazu auch Klaus Schröner, Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur, in: Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache, hrsg. v. Horst Brunner und Norbert Richard Wolf (Wiesbaden 1992) 291–321.

²⁷² Rütting, ebd. 226.

²⁷³ Heinrich Dormeier, Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem, in diesem Band 331–384, hier 383.

²⁷⁴ Ebd., 383.

²⁷⁵ Wolfgang Brückner, Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in diesem Band 79–92.

storiische Daten, die aus der Untersuchung elsässischer Wallfahrtsverhältnisse gewonnen werden konnten, beleuchten und belegen das. Von insgesamt neun der während des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts im Elsaß errichteten neuen Kultstätten läßt sich angeben, von wem der Anstoß zur Bildung der Wallfahrt ausging. „Nur einer der bekannten Urheber, ein Straßburger Kanonikus, gehörte dem geistlichen Stand an; zwei waren Bürger, ein weitgereister Kaufmann aus Zabern und ein kurz vorher in den Patrizierstand aufgerückter Rentner aus Straßburg. Aus Lautenbach machte 1471 die Ortenauer Ritterschaft ein Standesheiligtum. Für 6 Heiligtümer beweisen uns die Akten, daß Bauern den Anstoß zu deren Renommée gegeben haben.“²⁷⁶ Kulte, die ihr Entstehen vitalen bäuerlichen Interessen verdankten und nicht von der Amtskirche gleichsam von oben oktroyiert worden waren, bewiesen im Bauernkrieg und in der Reformation ein hohes Maß an Resistenz. Den von Bauern ins Leben gerufenen und getragenen Wallfahrtsorten wurde Schonung gewährt. „Im Bauernkrieg gebärdeten sich die Bilderstifter nicht als Bilderstürmer. In Neunkirch wurden die Fenster des Pfarrhauses eingeschlagen, die Marienkirche blieb verschont.“²⁷⁷

Die bäuerlichen Aktivitäten im Bereich des Wallfahrtswesens sind zu sehen im Zusammenhang mit einer allgemeinen Steigerung ländlicher Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter. Symptomatisch für ein deutlich erkennbares Verlangen nach Verbesserung der Seelsorge auf dem Land sind die von Landgemeinden vorgenommenen Altar- und Kaplaneistiftungen, die künftigen Pfründeninhabern mitunter eigens zur Pflicht machten, evangeliengemäß zu predigen, desgleichen die wachsende Bedeutung des Pfarrervahlrechts, die Ausgestaltung und der Neubau ländlicher Pfarrkirchen sowie die Umwandlung von Kaplaneien in Pfarreien²⁷⁸. Die Kirche im Dorf, in unmittelbarer Nähe zu haben, war ein Element genossenschaftlichen Selbstwertgefühls und garantierte der *universitas rusticorum* ein höheres Maß an Heilssicherheit.

Suche nach Sicherheit (*securitas; certitudo*) in Fragen des Heils ist ein Aspekt spätmittelalterlicher Laienfrömmigkeit, Verlangen nach konkreter Hilfe ein anderer. Aus dem beiderseitigen Verhältnis, das ausgewogen oder einseitig sein konnte, bestimmte sich die religiöse Lebensführung spätmittelalterlicher Laien.

²⁷⁶ Francis Rapp, Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß, in diesem Band 130f.

²⁷⁷ Ebd., 135.

²⁷⁸ So Peter Blickle und Franz Quarthal in ihren Darlegungen zu dieser Thematik bei der Tagung.

II. Erscheinungsformen rechtlich und politisch-dynastisch geprägter Frömmigkeit

Wolfgang Brückner

Devotio und Patronage

Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit

Schon mein Titel signalisiert Schwierigkeiten mit der Terminologie und also mit den dahinterstehenden historischen Gegebenheiten oder genauer ihrer Wahrnehmung durch die heutige Historie. Devotio statt Frömmigkeit, das geht noch an und verweist auf den Versuch, einen mittelalterlichen Begriff vielleicht von seiner etymologischen Wurzel her besser zu greifen, weil unsere moderne Entsprechung „Frömmigkeit“ allzusehr mit gefühlsschwangerer Empfindsamkeitsreligiosität konnotiert wird, von der wir sehr genau wissen, wie neuzeitlich und nordeuropäisch sie ist. Aber „Patronage“? Zwar von mir bewußt französisch ausgesprochen, weil an die „esclavage de la Mère de Dieu“ des 17. Jahrhunderts anklingend, um zu vermeiden, daß der Fachhistoriker eines seiner Wörterbücher zückt und den Begriff für die Ämterpatronage in bestimmten sozialen Gruppierungen festgelegt findet. „Patronat“ ist dort ebenfalls terminologisch fixiert auf das „ius patronatus“ und meint, vom Eigenkirchenrecht ausgehend, die pfarrlichen Befugnisse weltlicher Herren und Herrschaften.

Vielleicht sollte ich daher eher noch allgemeiner „Patronatswesen“ formulieren, um deutlich zu machen, worum es hier geht und was meiner Ansicht nach als gewichtige mittelalterliche Denkfigur und prägendes Strukturelement in der wissenschaftlichen Diskussion nicht ausformuliert genug bewußt gemacht zu werden pflegt. Natürlich: da, wo es mit Händen zu greifen ist und nicht übersehen werden kann, wurde und wird es von den Spezialisten der Randgebiete und der angeblichen Adiaphora gestreift oder isoliert und stand dann einst als Zeugnis für alten Aberglauben, später für eine vorzeitliche Mythologie, schließlich für weltweit vergleichbar gedachte Religionsrituale und bloße rechtsarchäologische Kuriosa, allenfalls für archaische Kommunikationsformen, sozusagen primitive Sprechweisen anstelle unserer abstrakter formulierbaren gesellschaftlichen Organisationsmodelle.

Jedenfalls vermissem ich zum Beispiel in modernen Übersichten für Studierende der Mediaevistik wie Rolf Sprandels „Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter“ jegliches Stichwort, das auf die spezifischen persönlichen Bindungen mittelalterlicher Menschen an einen Heiligen verweist, was keineswegs bloß der intimen Privatfrömmigkeit zugezählt werden darf, sondern manifeste Verrechtlichungen einer konkreten Devotio darstellt. Ebenfalls nichts davon findet sich bei den Patroziniumsforschern aus den Sparten der Historie, Kirchengeschichte und Volkskunde, und nicht einmal die Geschichte der Heiligen und ihrer Legenden besitzt derartige Erkenntnisziele, sondern sucht vielmehr nach den großen geistigen Bewegungen und Wandlungen im Spiegel zeichensetzender Vorbildgestalten und typisierbarer Viten. Von der Sache her kommt das Patronatswesen der Patrozinien den von mir gemeinten personalen Bezügen allerdings ein wenig näher, aber in der Forschung ist kaum die Rede von diesen gelebten und ritualisierten Beziehungen zwischen Patron und Klientel, allenfalls von dem Wunsch, ihm leibhaftig näher zu kommen durch Reliquienbesitz und Festesfeier. Hierbei scheinen dann bisweilen für brauchwürdig – und damit volksläufig im Sinne von Subkultur interpretierte Frömmigkeitsgebärden auf.

Noch direkter allerdings lassen sich derartige ostentative Zeugnisse bei einer phänomenologischen Beschreibung kirchlicher „Schutzhörigkeiten“ beobachten, so bei den „Wachszinsern“ und bei den „Oblaten“, weil hier schon in den Quellensammlungen die uns besonders interessierenden Belege begegnen, deren Erscheinungsformen den Frömmigkeitsforschern und Volkskundlern deshalb besonders auffallen, weil sie ihnen aus nachmittelalterlicher Zeit noch – oder wieder – geläufig sind¹.

Die Devotio bedarf eines Patrons. Sie ist das Unterwürfigkeitsverhältnis seines Klienten. Das geistliche Hauptwerk der „Devotio moderna“ zum Beispiel, die „Imitatio Christi“ ist in der Form eines Dialogs zwischen Dominus und Servus abgefaßt, wobei im Falle Gottes der Gedanke der Knechtschaft wörtlich formuliert wird: „Soli enim servi crucis inveniunt viam beatitudinis et verae lucis“, und dies wird dann im Sinne des markinischen „Servus servorum“ auf den Nächsten übertragen im Gemeinschaftsleben: „Beuge dich hier freiwillig unter die Hand eines jeden und laß es dich nicht verdrießen, wer dies will oder befiehlt. Sorge dich vielmehr darum, was immer dir einer befiehlt oder ansinnt, weil er Oberer, jünger, oder gleichaltrig. Nimm es voll und ganz an und erfülle es in reiner Absicht.“²

Devotio heißt schließlich Ergebenheit, freiwillige Unterwerfung, Dienstbarkeit –

¹ Georg Schreiber, Zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens (Wörrishofen 1913). – Ders.: Volkstum im Eigenkirchenzeitalter, in: Rheinisches Jahrbuch f. Volkskunde 7 (1956) 229–254. – Eugen Woblbauer, Die Kerze im Recht (Weimar 1940). – Stephan Hilpisch: Oblaten, in: LThK VII, 1962, Sp. 1083 ff. – Weitgehend unbekannt ist eine Schrift des 18. Jahrhunderts, die unser Problem schon gut erfaßt hat. Gottfried Samuel Treuer, Untersuchung des Ursprungs und der Bedeutung des Martens-Mannes. Wobey aus den Urkunden der mittlern Zeiten die mancherley Arten der Ministerialium und Dienst-Leute der Heiligen gezeigt werden. (Helmstädt 1733) 94 S. in 4°. Weitere Titel des Autors s. bei Christoph Daxelmüller, Bibliographie barocker Dissertationen zu Aberglaube und Brauch, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 3 (1980) bis 7 (1984), hier Reg. S. 235: Nr. 171, 585, 1398, 1935 (mit Bibl. Nachweisen).

² De Imitatione Christi (lat. Ausgabe mit dt. Übers. v. P. Mons, Regensburg 1959) III, 50, 36 f. u. 56, 15.

und noch die jüngeren Devotionsformeln der Courtoisie aus feudaler oder höfischer Zeit lauten: „unterthänigst, wohl affectioniert, sehr ergeben, in Ehrfurcht verharrend“ usw., genauso wie vor dem im barocken Tabernakel thronenden Sakrament, d.h. im Angesicht des herrscherlich gedachten Gottes: „Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenheit“, so wurde und wird heute noch gesungen³.

Vice versa wurden die säkularisierten Vaterlandsmythen mit gleicher Metaphorik gefeiert: „Ich hab mich ergeben mit Herz und mit Hand Dir Land voll Lieb und Leben mein teures Vaterland.“ Das korrespondiert im 19. Jahrhundert mit den Anheimstellungen der Soldatenvotive aus den Volksheeren der mitteleuropäischen Einigungskriege, die allerdings Maria ihr Herz entgegenhalten, um vor den Folgen der neuen Beglückungen auf dem Felde der Ehre beschützt zu werden⁴. Hier lautet die Parallele im religiösen Lied der Zeit: „Maria zu lieben ist allzeit mein Sinn in Freuden und Leiden ihr Diener ich bin.“⁵ Die genannten Soldaten auf den Votivtafeln in Bayern, Österreich und der Schweiz weihen sich einer himmlischen Patronin wie in den Jahrhunderten zuvor der gesamte konfessionelle Territorialstaat. Um es nochmals im Liede zu formulieren: „O himmlische Frau Königin, Du aller Welten Herrscherin. Du Herzogin in Franken bist, das Herzogtum Dein Eigen ist“, in heutiger, oft gesungener Fassung und auf ein Münchner Vorbild von 1637 zurückgehend⁶.

Damit sind wir bei dem barocken Landespatronat der Gegenreformation, bei der *Patrona Bavariae*, *Franconiae* und so weiter, worauf wir später nochmals zurückkommen müssen.

Vorerst zurück zur „devotio“, die in Deutschland mit „Andacht“ wiedergegeben zu werden pflegt, was jedoch völlig am Charakter der Sache vorbeigeht. Devotio heißt vielmehr Hingabe, wie neuerdings auch offizielle Übersetzungen der Lauretanischen Litanei bezeugen, etwa im Falle von „Vas insigne devotionis“, wo es nun statt Andacht Hingabe lautet. Bei Thomas von Aquin findet sich als Oberbegriff des ritualisierten Hingabevollzugs die Bestimmung von cultus, nämlich der konkrete Ausdruck jener Frömmigkeit im Sinne von devotio und zwar für unseren Zusammenhang klar differenziert durch die bekannte Unterscheidung in latria, die Anbetung, die allein Gott zukommt und in dulia, die Verehrung, die den Heiligen zugedacht werden darf⁷. Griechisch bedeutet „latreia theou“ den Gottesdienst im Sinne von verpflichtender Fronarbeit, wie unser altdeutsches Wort exakt übersetzt, nämlich Herrendienst. „Douleia“ aber ist – und hier wird es nun für uns besonders interessant – die Dienstbarkeit des

³ Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. v. den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich (Katholische Bibelanstalt Stuttgart 1975), im Eigentum des Bistums Würzburg Nr. 817 aus dem Landshuter Gesangbuch von 1777, Ausgabe 1790 durch Michael Haydn verbessert.

⁴ Wolfgang Brückner, Bild und Gebet. Vom Soldatenvotiv zum Kriegerdenkmal, in: Volkskunst 7 (1984) H. 1, 15–23.

⁵ Gotteslob (wie o. Anm. 3), Nr. 594 mit 1972 umgedichtetem Text, aber noch nach der Melodie von 1765. Den „Diener“ gibt es nicht mehr.

⁶ Michel Hofmann, Herzogin in Franken und Bayern. Wanderungen und Wandlungen eines Marienliedes, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 24 (1962) 293–305.

⁷ Thomas v. Aquin, Summa theologiae 2 II q.82, danach Th. Wilmsen s. v. Devotion in LThK III (1959) Sp. 313f.

Sklaven, die Dienerschaft von Unterjochten, die Vasallität von Untertanen, sozusagen im zweiten Glied der Herrschenden mit Machtleihe.

Solche Herleitungen aus Personenverbandsvorstellungen im Ohr, vermag man sehr viel aufmerksamer Frömmigkeits- und Brauchphänomene zu beobachten, die offensichtlich nicht bloß mit Worten spielen, sondern den gemeinten Gehalt der religiösen Vorstellungen zu verwirklichen trachten. Es bietet sich für den Volkskundler wiederum an, von seinen Kenntnissen der frühen Neuzeit aus ins Mittelalter zurückzuschreiten.

Die dem Begriff nach schon erwähnte „esclavage“, die „heilige Sklavenschaft zu Ehren der Muttergottes“, ist eine im 17. Jahrhundert virulente und an verschiedenen Orten formulierte und praktizierte Idee, die sich theologisch entfaltet findet in den Schriften des erst im 19. Jahrhundert kirchlich anerkannten, weil zuvor von den Jansenisten bekämpften, 1888 selig und 1947 heilig gesprochenen französischen Priesters, Volksmissionars und Ordensgründers Ludwig Maria Grignion de Montfort (1673–1716)⁸. Seine Gedanken sind wiederum abhängig von der brabantischen „Margarita evangelica“, einer 1602 ins Französische übertragenen Mystikerinnenhandschrift des Spätmittelalters⁹. Heutige Übersetzer des Grignion ersetzen „Sklave“ durch „Diener“¹⁰, nachdem der „Liebessklave“ noch fatalere Assoziationen hervorruft und schon im 17. Jahrhundert das dazugehörige devotionale Zeichen entsprechender Bruderschaften, nämlich das Tragen von Ketten am Arm oder Hals verpönt war durch päpstliche Anordnung 1673 und heute durch das Tragen einer Medaille ersetzt worden ist¹¹. Andere Formen der Kennzeichnung im Stile des zeichenhaften Pars-prototo waren seinerzeit noch im Schwange wie Gürtel, Cingula und Skapuliere als Kleinformen von Ordenstrachten für die Mitglieder der Dritten Orden und Bruderschaften¹².

Im Mittelalter gab es für die ebenfalls schon erwähnten Oblati sehr viel drastischere und zugleich öffentliche Gebärden der Zeichensetzung rechtlichen Charakters. Bei Du Cange finden sich dafür eindringliche Zeugnisse schon aus dem 11. Jahrhundert¹³. Die als Kinder dem Klosterleben Geweihten gehörten im wörtlichen Sinne dem Klosterpatron, waren sein eigen. Diese geistliche Leibeigenschaft wurde sinnfällig gemacht durch das Umschlingen des Halses mit dem Glockenseil der Kirche in Gegenwart von Zeugen. Im frühen 13. Jahrhundert hält den Brauch auch ein Exempel des Zisterziensers Caesarius von Heisterbach fest, wo sich ein Marienverehrer „fune collo

⁸ Das Goldene Buch der vollkommenen Hingabe an Maria vom heiligen Ludwig Maria Grignion von Montfort, vollständig neue Übersetzung von *Hilde Firtel*. Vorwort und einleitende Kapitel von Prof. Dr. Rudolf Graber (Freiburg/Schweiz 1954) XXV–XLVII.

⁹ LThK V (1960) Sp. 1384.

¹⁰ Graber, (wie o. Anm. 8) XVI–XXI.

¹¹ Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch von P. A. Maurel SJ, aus dem Französischen von P. Joseph Scheider SJ. (5. nach der 16. frz. Ausgabe verbesserte und vermehrte Aufl., Paderborn 1874) 344–346: V, 95 „Heiliger Slavendienst zu Ehren der Mutter Gottes“.

¹² Skapulierbruderschaften der Karmeliten, Gürtelbruderschaften der Franziskaner und Augustiner, Rosenkranzbruderschaften der Dominikaner.

¹³ Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis. Tom. VI. (Niort 1886) 13a/b (s. v. Oblati, 9 ff.).

suo injecto“ zu einer jährlichen Kopfsteuer („censum de capite suo“) für jene arme Kirche verpflichtet. Er ergibt sich dem Patron rechtsverbindlich durch die Selbstverpfändung („se illi super altare offeret“) als ein „servum glebae“, d.h. als Grundholde, der deshalb jährliche Zinsablösungen leistet, so wie es die wirklichen hörigen Schollenpflichtigen zu tun pflegten: „qualem servi originarii solvere consueverunt“ (Miracula I. VIII, c.39).

Heiligenknechtschaft konnte auch durch das Zeichen des Kettentragens (vincula cervici) wie im weltlichen Recht (man vergleiche Grimms Deutsche Rechtsaltertümer) sinnfällig gemacht werden, verbunden mit der jährlichen Wiederholung des Hingabeaktes „sub annuo censu“, sprich durch „munera“ oder Opfergaben, so beim heiligen Remigius nach Du Cange belegt und im nachmittelalterlichen Volksbrauch bei St. Leonhard an seinen süddeutschen Kultusstätten sinnfällig gemacht¹⁴. In Mainfranken kennen wir noch ähnliches bis ins 20. Jahrhundert hinein, wenngleich im volkstümlichen Heilbrauch zum bloßen und das heißt unverständenen Ritual abgesunken, nämlich das Umwinden des Halses mit dem Glockenseil der Kapelle über dem Amorsbrunnen bei Amorbach oder in St. Wolfgang zu Distelhausen¹⁵.

Zwischenglieder zum Mittelalter für den sachlichen Zusammenhang bieten die Mirakelbücher des 16. bis 18. Jahrhunderts in Süddeutschland, zuerst für Altötting 1939 durch Maria Angela König aus vorreformatorischer Zeit beschrieben als „zinspflichtige Hörigkeit“; z. B. 1509 hat sich ein Hans Weber bei schwerem Steinleiden „zynper gemacht mit eynem sexer seyn leptag her zu kumen“, oder es heißt von einem Bauern, daß er eine „jährliche Ewiggülte“ von 64 Pfennig aus seinem genau bezeichneten Gut leisten will, auf dem nun diese Zahlung lastet. Von 1516 ist eine leblange Wachszinsigkeit vermerkt und so fort¹⁶.

K. S. Kramer hat 1954 die protokollierten Wunder von Bopfingen in Schwaben untersucht und seine Ergebnisse unter dem Titel publiziert: „Sankt Blasius zu leibeigen“, so wie der geläufige Terminus des 1512 niedergeschriebenen Textes lautet oder auch „zinsbar machen“, was in der Regel für den Sterbfall die Verpflichtung des Erstkleides einschließt, also nochmals pars pro toto anzeigt, wie sehr auch die bloße Nennung eines verlobten „Falles“ auf eine gesamte Leibeignung schließen läßt. Diese „Eigeneute“ des hl. Blasius zu Bopfingen finden sich dann am Schluß des Mirakelbuches nochmals in besonderer Liste zusammengefaßt unter der Überschrift „Das sind Sant Blasius Ewig aygen lutte“¹⁷. Die schwächere Form von bloßer jährlicher Zinsbarma-

¹⁴ Ebd., 136f., vgl. Otto Holzapfel, Zur Phänomenologie des Ringbrauchtums, in: Zeitschrift f. Volkskunde 64 (1968) 32–51, Fessel und freiwillige Leibeigenschaft bei Leonhard: 37–43.

¹⁵ Hans Dünninger, Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiet der heutigen Diözese Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961) 53–176; 24 (1962) 52–188, hier I, 111–118.

¹⁶ Maria Angela König, Weihegaben U. I. Frau von Altötting. 2 Bde., (München 1939/40) I, 242ff.

¹⁷ Karl S. Kramer, „Sankt Blasius zu leibeigen“, in: Bayer. Jahrbuch f. Volkskunde (1954) 141–150.

chung, also ohne Sterbfallsverpflichtungen finden sich oft in Mirakelbüchern der frühen Neuzeit, z.B. in denen von Grafrath allein 891mal¹⁸.

Dieter Harmening konnte 1966 für Franken zeigen, daß in den Mirakelbüchern jenes Phänomen geläufig geblieben ist, sich durch Jahreszins in die Klientel des helfenden Patrons einzureihen und das heißt ein geistliches Rechtsgeschäft abzuschließen mit den himmlischen Mächten. „Zynshafftig“ werden heißt das hier und wird mit jährlichen Leistungen an Brot, Wein, Eiern, Schmalz, Getreide, Vieh und Pferden oder Geld abgegolten¹⁹.

Ich selbst habe 1956 mainzische Belege des 17. Jahrhunderts publiziert, aus denen der rechtliche Charakter dieser Verschreibungen im politischen Alltag deutlich wird, weil sich solche Leute bisweilen dem steuerlichen Zugriff der weltlichen Obrigkeit zu entziehen suchten, indem sie sich weigerten, die sogenannte „Leibsbeth“ zu entrichten, indem sie die geistliche Leibeigenschaft und die damit verbundene Zinspflichtigkeit etwa beim hl. Blut in Walldürn und andernorts vorschützten, was dort schon vor 1500 in stehenden Wendungen der Texte wie „des blutz eygen ... ir lebtage“ bekannt war²⁰.

Der schon aufklärerisch argumentierende Helmstedter Professor G. S. Treuer hat 1733 folgende Kategorisierung vorgenommen: „Die Personen wurden den Heiligen auf unterschiedene Art gewidmet, die sich in fünff Classen eintheilen läst. I. Daß sie Vasallen und Lehns = Leute der Heiligen wurden, und ihre Güter ihnen zur Lehn auftrugen, wovon die Stifter und Clöster die grösten Vortheile und Reichthümer zohen. II. Daß sie sich den Heiligen und ihren Stiftern zu allerhand Diensten verpflichteten, wovon sie den Nahmen der Ministeralium führten. III. Daß sie sich aus der Freyheit als homines proprii und eigne Leute ergaben, jedoch nur vor ihre Person und zu einer gewissen Bedingung, welche sie zu leisten übernahmen, ohne sich zu den übrigen Eigenschafften eines hominis proprii zu verstehen oder anheischig zu machen. IV. Daß sie völlige homines proprii und Leibeigne des Heiligen und seines Stiftes wurden, und ihm ihre Servitia leisteten. V. Daß, da sie bereits in Diensten oder gar der Leibeigenschaft gestanden, sie von ihren Herrn dem Heiligen zum Dienst und zur Knechtschafft geschenkt oder mit den Gütern, als glebae adscripti übergeben worden.“²¹

Hans Dünninger hat das Phänomen mit dem ursprünglichen Sinn der „confessio“ in Zusammenhang gebracht: Unterwerfungsgebärde vor einem Stärkeren, wenn man biologistisch-ethologisch formulieren wollte und darum Bußcharakter und Gnadenenerlebnis in einem gesehen als Bestätigungsakt jährlicher Wiederholung, so daß solche fromme Übung oder Devotionsverpflichtung uns heute wie bloße „Andacht“ erschei-

¹⁸ Karl-S. Kramer, Die Mirakelbücher der Wallfahrt Grafrath, in: Bayer. Jahrbuch f. Volkskunde (1951) 99.

¹⁹ Dieter Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), 25–240, hier 123.

²⁰ Wolfgang Brückner, Die Verehrung des hl. Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens (= Veröff. d. Geschichts- u. Kunstvereins 3, Aschaffenburg 1958) 92 f.

²¹ Treuer (wie o. Anm. 1), 6, § III.

nen mag und also unsere Übersetzungen aus dem Geist heutiger Frömmigkeitsstile (devotio = Andacht) den einst gelebten Sinn nicht mehr ganz treffen²².

Derselbe Autor hat schon vor drei Jahrzehnten am Beispiel der Würzburger Kiliansverehrung gezeigt, daß es sich bei diesem durch die Jahrhunderte wandelnden und erst im 15. Jahrhundert reich entfaltenden Kult zuvor keineswegs um „Wallfahrt“ im heute gerne für volkstümlich gehaltenen Sinne gehandelt hat, obgleich daraus das gegenwärtig größte Volksfest dieser Region in unserem Jahrhundert nach Termin und parallelen kirchlichen Feiern „Kiliani“ heißt, sondern daß hier, zumal im Hochmittelalter, der typische Fall von rechtlichen Pflichtprozessionen am Kirchweihstag, zu Pfingsten und erst spät auch am Patroziniumstage des Kilian dahinterstehen²³. Wir kennen sie genauer durch Nikolaus Kyll für das alte Erzbistum Trier, wo ihr Umkreis monographisch aufgearbeitet worden ist. „Pflichtprozessionen und Bannfahrten“ heißt der gewichtige Titel von 1962, unter dessen Rubrik uns heute so kurios erscheinende, weil nur noch vereinzelt vorkommende und deshalb zum Spektaculum gewordene Relikte wie die Echternacher Springprozession fallen²⁴.

Der Benediktiner Dom Berlière hat schon 1922 den Begriff der „Processions des Croix banales“ geprägt²⁵, den wir im deutschen Wort „Bannfahrten“ als Grenzbegehungen ein wenig nachvollziehen können und womit bisweilen die Wetterbittgänge um die Gemeindeflur von der Forschung bezeichnet worden sind. Auch die daraus resultierende Feststellung ist uns inzwischen geläufig, daß die mitteleuropäische Fronleichnamsprozession liturgisch eigentlich eine Bannprozession von der Art der Rogationes war und zwar noch bis in unsere Gegenwart hinein. Im Barock wurde sie gar als sakramentale Flurprozession zum Teil zu Pferde und durch die Weinberge quasi multipliziert und wechselseitig beeinflusst, jedenfalls handelte es sich um eine Devotionsform, die von der Aufklärung für vornehmlich superstitiös gehalten wurde. Sie ist jedoch viel wahrscheinlicher der ständigen gemeindlichen Selbstvergewisserung im Bannabstecken jeglicher Art zuzurechnen, d.h. wiederum vornehmlich dem Rechtsdenken und Normierungsverhalten verhaftet, wie es von älteren Traditionen strukturell und ritualisiert vorgegeben war²⁶.

Die „cruces banales“ der Wallonia des Hochmittelalters, dort vom 11. Jahrhundert an belegt, heißen in Trier „statio bannata“ und gehören zum sogenannten Bannfreitag; das sind wechselnde Termine, an denen gewisse Gemeinden zum Besuch bestimmter

²² Hans Dünninger, Ablaßbilder. Zur Klärung der Begriffe ‚Gnadenbild‘ und ‚Gnadenstätte‘, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 8 (1985) 50–91, hier 72 f.

²³ Dünninger (wie o. Anm. 16), II, S. 143–168. – Ders.: „Frankens politischer wie religiöser Mittelpunkt“. Die Kilianiwallfahrt in früheren Jahrhunderten. In: Johannes Erichsen (Hrsg.): Kilian. Mönch aus Irland, aller Franken Patron. Aufsätze (Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte u. Kultur 19, München 1989) 405–418.

²⁴ Nikolaus Kyll, Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier (= Rheinisches Archiv 57, Bonn 1962).

²⁵ Ursmer Berlière, Les processions des croix banales, in: Académie royale de Belgique (Bulletin de la Classe des Lettres et de Sciences morales et politiques 5^e série VIII, Bruxelles 1922) 419–446.

²⁶ Brückner, (wie o. Anm. 21) 113 f.

Orte mit Pfarrkreuz und Heiltümern sowie Abgabeleistungen verpflichtet waren²⁷. Es handelt sich um urpfarrliche Zusammenhänge auf dem Lande, um grundherrliche Klosterbeziehungen oder um den Besuch bischöflicher Domkirchen zur ursprünglichen „*visitatio religiosa*“, in der späteren Praxis um die demonstrative jährliche Befestigung der Zugehörigkeitsverhältnisse mit Pflichtgang und Oblationen einerseits sowie bestätigenden, ebenfalls pflichtmäßigen *Reichnissen der Gegenseite* in Form von feierlichem Geläut und festgeschriebenen Willkommenstrünken. Die sich daraus entwickelnden „Bethmärkte“ haben den späteren, nach heutiger Anschauung „Wallfahrtscharakter“ optisch, aber nicht funktional verstärkt.

Die Forschung, zumal die religionswissenschaftliche und die seit den Tagen der Grimms mythologisch eingefärbte des allgemeinen Bildungsbewußtseins denkt weiterhin vielfältig eindimensional aufklärerisch, nämlich orientiert an der Vorweg-Aannahme von Aberwitz. So haben selbst kirchenhistorische Theoretiker, die genannten Zusammenhänge mißachtend, die Entstehung der mitteleuropäischen Wallfahrten in viel zu frühe Zeiten zurückverlegt, z.B. Andechs zum ältesten Pilgerplatz Deutschlands gemacht, wie im Lexikon für Theologie und Kirche durch Bauerreiss nachzulesen. In Wirklichkeit, so läßt sich noch heute an den Bittprozessionen für Andechs ablesen, existierte dort lange vor der sagenhaften Reliquienauffindung des 14. Jahrhunderts mit dem anschließenden, die Wallfahrt begründenden Jubelablaßgeschäft des Bayern-Herzogs und des Papstes in München ein alter Bannzusammenhang, dessen vormittelalterliche Belege mit dem späteren Kult in keinerlei Zusammenhang stehen und also auch für eine ältere Kontinuität nicht in Anspruch genommen werden können²⁸.

Auf Grund unserer volkskundlichen Phänomenanalysen der letzten Jahrzehnte bemerken inzwischen holländische Mediaevisten, daß selbst für Rom erst vom Spätmittelalter an der Volksandrang tatsächlicher Wallfahrt konstatiert werden kann, während in der Literatur noch immer jeder ad limina ziehende Prälat des Mittelalters für einen Pilger ausgegeben wird, obgleich doch ganz andere kanonische Zusammenhänge dominieren. Es lassen sich – das will ich damit andeuten – Rechtsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis nicht voneinander trennen wie im neuzeitlichen Denken Kirche und Staat²⁹.

Doch wir müssen zurück zu den tatsächlich „regierenden“ Patronen und Patronaten, die uns noch besonders ausgeprägt in nachmittelalterlicher Zeit auf der Ebene der Landespatrone im Konfessionsterritorium begegnen. Von der Patrona Franconiae war schon kurz die Rede. Sie gehört der gegenreformatorischen Religionspolitik an, und deshalb konnte eine Untersuchung über die nachmittelalterliche Wiederbelebung der marianischen Wallfahrt in Dettelbach zu Recht überschrieben werden mit „Maria

²⁷ Kyll, (wie o. Anm. 24) 17.

²⁸ Wolfgang Brückner, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung, in: Festschrift Josef Dünninger (Berlin 1970) 384–424, hier 402 ff.

²⁹ Paul Berbée, Die Romwallfahrt aus der Sicht stadtrömischer Quellen zwischen 1377 und 1550. Prämissen und Probleme ihrer Erforschung, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 9 (1986) 85–111.

siegt in Franken³⁰. Der dafür verantwortliche Fürstbischof Julius Echter ließ auch seine zum Renaissance-Schloß ausgebaute Festung Marienberg durch eine überlebensgroße, goldene Madonnen-Statue hoch auf dem Turm über Stadt und Land in jenem Sinne markieren. Im Mittelalter hatte der Missionspatron Kilian diese politische Rolle gespielt, denn spätestens seit der Schlacht von Kitzingen 1266 waren Domkapitel und Stadt Würzburg vereint siegreich „sub vexillo Kiliani“ gewesen, der heute noch existierenden fünf Meter hohen Kriegsfahne des frühen 13. Jahrhunderts, die auch bei späteren siegreichen Gefechten auf Wagen in den Kampf gefahren wurde³¹. Das half natürlich die Verehrung und Patronatsbeziehungen steigern, so daß im 15. Jahrhundert Heiltumsfahrt und Tumuluskult mit Ablassverleihung, Schaudedevotion, Silberreliquiaren, Kiliansbrunnen usw. folgten, aber eben all dies sekundär, woran das 17. Jahrhundert strukturell und damit in einem Zugriff anschließen konnte, wobei der Landespatron Kilian eigentlich nur noch auf den Nationenfesten in Wien und den dort gehaltenen Heiligenpredigten die alte Rolle zu spielen vermochte³². Jetzt war in katholischen Landen überall Maria an oberste Stelle getreten.

Anna Gräfin Coreth hat uns hier vor dreißig Jahren den Weg zum besseren Verständnis gewiesen mit ihrer Schrift „Pietas Austriaca“ von 1959³³. Eucharistische und marianische Frömmigkeit der Habsburger des Barock werden nicht bloß als familiengebundene Herrschertugenden in legendarischer Tradition gesehen (Schillers Ballade vom Grafen von Habsburg und Maximilians Jagdmirakel in der Martinswand), sondern die Verfasserin belegt ein bewußt gelebtes Gottesgnadentum, das in der eigenen Devotion eine geradezu knechtische Stellvertreterschaft auf Erden sucht. Solche Art Frömmigkeit als Herrschertugend nennt sich darum selbst „Pietas Austriaca“ oder „Pietas Austriae“ der „Domus Austriae“. Dahinter steht der explizite Gedanke eines wirklichen Auftrags zur Gegenreformation, getragen von den drei Säulen, auf denen diese Herrschaft ruht: katholischer Glaubenseifer, Sakramentskult und Immakulataverehrung³⁴. An letzterer läßt sich besonders deutlich die vom Mittelalter ererbte personalisierende Denkweise aufzeigen. Maria als die Unversehrte, Unverfälschte war Bild der alten Kirche in einem neuakzentuierten, ja zugespitzten Sinne, so daß sie nun zum Feldzeichen der Katholizität gegen Heiden und Ketzler werden konnte³⁵. Unter ihrem Banner gelangen die Siege am Weißen Berge („Maria de victoria“ ist ein Gnadenbild aus dieser Schlacht), und Sobieski siegte am Kahlenberge zu Ende des Jahrhunderts gegen die Türken mit dem Schlachtruf „Maria“, so daß er den Lorbeer später

³⁰ Hans Dünninger, *Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt Dettelbach als Bekenntnis* (= Land und Leute, Würzburg 1979).

³¹ Karl Borchardt, *Der hl. Kilian als Symbolfigur des Bistums Würzburg im Spätmittelalter*, in: *Erichsen*, (wie o. Anm. 23) 373–382.

³² Wolfgang Brückner, *Frankenbewußtsein und Kilianspräsenz im Lied seit der Aufklärung*, in: *Erichsen*, (wie o. Anm. 23) 455–473, hier 458 f.

³³ Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich* (= Österreich Archiv, München 1959).

³⁴ Ebd., 43 ff.

³⁵ Wolfgang Brückner, *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in: *Österreichische Zeitschrift f. Volkskunde* 86 (1983) H. 3, 101–148, hier 101 f., 115–118.

in der Augustiner-Hofkirche zu Wien dem Gnadenbild von Loreto aufsetzen konnte, in dessen dortiger maßstabgetreu nachgebauter Kapelle des Heiligen Hauses. Erst Josef II. ließ sie abreißen.

Loreto-Kapellen hatten die Lobkowitz und andere böhmische Adelige längst überall errichten lassen, am prächtigsten aber auf dem Hradschin in Prag. Eine neue Terra sancta im Zeichen des Heiligen Hauses von Nazareth war entstanden; sie hat uns der Kunsthistoriker Franz Matschke vor einem Jahrzehnt als gegenreformatorische Architekturpolitik vorgestellt³⁶. Wiederum tritt das Motiv der Grundherrschaft, nun im modernen Territorialstaat als Landespatronat formuliert, entgegen, so daß Maria die Patronin der verschiedenen Regionen und damit deren eigentliche Herrscherin im wirkungsmächtigen Verständnis werden konnte. In Österreich wurde sie offiziell zur obersten Feldmarschallin mit dem Titel einer Generalissima ernannt und kam wie zuvor schon bei den Bayern nicht bloß auf die Münzen, sondern auch auf die Kriegsfahnen³⁷. Das Beispiel Tillys für die Liga im Dreißigjährigen Krieg mit dem Bilde der Gnadenkapelle und des Gnadenbildes von Altötting bildete das Muster. Sie hängt heute als Beutestück in der Ritterholmkirche von Stockholm³⁸. Bayerns Vorbild gilt auch für die Weihe des Landes an Maria, dort schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts angelegt und mit der Errichtung der Mariensäule auf dem Münchner Schranneplatz 1638 offiziell besiegelt³⁹. In Österreich fand ein solcher Akt 1647 durch Errichtung einer ähnlichen Säule in Wien auf dem Platz „Am Hof“ statt, wo Maria ebenfalls zur besonderen Herrin und Patronin erhoben wurde⁴⁰.

Der Kaiser selbst, hier Ferdinand der Dritte, begab sich persönlich in die schon zitierte Sklavenschaft Mariens⁴¹. Unter Leopold I. gewann Maria schließlich den Rang einer oder der eigentlichen „Kaiserin und Königin“, die offizielle Weihe von Dynastie und Ländern des Reiches wurde 1667 „Am Hof“ wiederholt. Auch die Rückerobung Ungarns geschah selbstverständlich im Zeichen der „Magna Hungariae Domina“, und noch heute kann man im Budaer Schloß, der jetzigen Nationalgalerie, in den dazugehörigen Historiengemälden das Marienbanner der Sieger an zentraler Stelle ausmachen.

Leopolds III. Gemahlin Eleonore Magdalena von Pfalz-Neuburg war Mitglied der adeligen Gesellschaft „Sklavinnen oder leibeigene Dienerinnen Mariae“, begründet von Henriette Adelheid, der Gemahlin des Kurfürsten Ferdinand Maria von Bayern (gest. 1677) mit Sitz an der Münchner Theatinerkirche⁴². Diese hatte, ganz in der für das Spätmittelalter aufgezeigten geistlichen Leibeigenschaftssuche der kleinen Leute, wie bei Sankt Blasius in Bopfingen, ihre Weihe schriftlich auf dem Altar in Altötting

³⁶ Franz Matschke, Gegenreformatorische Architekturpolitik. Casa-Santa-Kopien und Habsburger Loretokult nach 1620, in: Jahrbuch f. Volkskunde NF 1 (1978) 81–118. – Nikolaus Grass, Loreto im Bergland Tirol, in: ebd. 2 (1979), 161–186. – Walter Pötzl, Loreto in Bayern, in: ebd., 187–218.

³⁷ Coreth, (wie o. Anm. 33) 48–51.

³⁸ König, (wie o. Anm. 16) II, Taf. 15.

³⁹ Michael Schattenbofer, Die Mariensäule in München (München u. Zürich 1970).

⁴⁰ Coreth, (wie o. Anm. 33) 53 f.

⁴¹ Ebd., 52 f., zum Folgenden 57.

⁴² Ebd., 60.

niedergelegt, worin sie sich „der glorreichen Kaiserin des Himmels und der Erde“ als „Sklavin“ überließ mit all ihrem Besitz an äußeren und inneren Gütern und Maria zur „Universalerin“ einsetzte. Ihr Mann, Kurfürst Ferdinand Maria, trug den von seinem Vater Maximilian I. von Bayern als Zeichen der Katholizität seinem Sohn mitgegebenen Namen der Gottesmutter. Er hat sich, wie auch schon der Vater und später weitere Wittelsbacher nicht allein mit seinem tatsächlichen Herzen verlobt. Sie kamen alle post mortem nach Altötting und stehen dort noch heute in silbernen Herzschnitten um das Gnadenbild versammelt. Der Kurfürst hat auch einen Hingabevertrag, eine Urkunde für Maria mit dem eigenen Blute geschrieben: „in mancipium tuum me tibi dedico“ (so Maximilian 1645)⁴³.

Damit ist die Sklavenschaft eigens benannt, und sie weist eine deutliche Parallele zu den faustischen Höllenpakten mit dem Teufel der Theophilus-Legende aus dem Mittelalter auf, was im Zeitalter der Magie und der Hexenprozesse geglaubte Realität besaß und schon früher stets jenen personenverbandstypischen Lehensakt in all den Formen des ritterlichen Homagiums vorstellen ließ. So mußten die reichen Templer auf der Folter aussagen, sie hätten dem Teufel den Hintern geküßt und sich damit seiner Oberherrschaft dienstbar gemacht⁴⁴. Der skrupellose französische König Philipp IV. instrumentalisierte 1305 die vom zeitgenössischen Lehenswesen geprägte Anschauungsweise nicht anders als in heutiger Zeit Josef Stalin die Verschwörungs- und Verratsbezeichnungen seiner Schauprozesse gegen unliebsame Genossen. Die Theologie der Hexenverfolgung ging genau diesen intellektuellen Weg über den Teufelspakt⁴⁵. Mir scheint es wichtig, die damals im Lebenskreis der Betroffenen für plausibel gehaltenen Denkstrukturen herauszupräparieren, um verstehen zu können, was jeweils gespielt oder geglaubt oder eben unreflektiert praktiziert oder für praktikierbar gehalten worden ist. Auch religiöse Verhaltensformen sind geschichtlich geprägt und d. h. gesellschaftlich vermittelte Lebensweisen.

Deshalb ein letzter Hinweis auf ein mir besonders wichtig erscheinendes Problem des Patronatswesens: der mittelalterliche Korporationsgedanke. Im Handwörterbuch der Rechtsgeschichte nennt Adalbert Erler 1978 s.v. „Körperschaftssymbolik“ die moderne Rechtsfigur der „juristischen Person“ ein rätselhaftes „miraculum juris“, obgleich der Autor auf die, wie er formuliert, „starken Impulse“ der neutestamentlichen Corpus-Vorstellungen der Paulusbrieve verweist⁴⁶. Er kennt nicht die Studien von Ernst Kantorowicz zur mittelalterlichen politischen Theologie des Königtums: „The King's Two Bodies“ von 1957, dem sich mein Buch über „Bildnis und Brauch“ von 1966 angeschlossen hat⁴⁷. Die Idee des „Corpus Christi Mysticum“ mit Haupt und Gliedern war nicht bloß dem Mittelalter und der Reformationszeit geläufig, sondern

⁴³ König, (wie o. Anm. 16) I, Taf. 32 f.

⁴⁴ G. Gmelin, Schuld oder Unschuld des Templerordens (Stuttgart 1893).

⁴⁵ Dieter Harmening „aufsecz“ und „zuosatz“: Der Fall der Hexen. in: Ferdinand Seibt u. Winfried Eberhardt (Hrsg.): Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit (Stuttgart 1986) 510–525.

⁴⁶ Adalbert Erler, Körperschaftssymbolik, in: HRG II (1978) Sp. 1155–1159.

⁴⁷ Ernst H. Kantorowicz, The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology (Princeton NJ 1957). – Wolfgang Brückner, Bildnis und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigies (Berlin 1966).

hat noch in unserem Jahrhundert die katholische Theologie maßgeblich geprägt; ihr eignet also eine klare Vorstellungskraft, so daß die Fiktion eines *Corpus politicum* des mittelalterlichen Königs und seiner Herrschaft völlig parallel gesehen werden kann, was wiederum mit der kanonistischen Korporationstheorie – etwa der Ordenskommunitäten – übereinstimmt. Patron und Haupt ist der Heilige, der Abt lediglich sein Stellvertreter auf Erden, so wie der Papst an Stelle Christi und daher *Servus servorum*. *Repräsentatio* heißen deshalb die stellvertretenden Amts- und Sakralhandlungen⁴⁸. Im Zeitalter der Schaudevotion⁴⁹, also spätestens seit dem 13. Jahrhundert, verlangte dies eine sinnfällige Repräsentation in Zeremoniell und Ritual. Eigentümer und damit Feudalherr blieb der eigentlich herrschende und darum schützende himmlische Patron. Nun wird auch verständlich, wie und warum im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit die kleinen Leute ihren Heiligen nicht anders begegnen als in den damals zeitgemäßen Hörigkeitsverhältnissen ihrer eigenen Lebenswelt.

Vorangegangen waren die Stadtrepubliken, zumal die italienischen, über die uns Hans Conrad Peyer's Habilitationsschrift von 1955 unterrichtet und was er verfassungsrechtlich noch den Traditionen des „mythischen Staatsdenkens“ aus Vorzeitableitungen zurechnet, wenn die Stadtpatrone San Marco in Venedig etwa oder San Ambrosio in Mailand, San Giovanni in Florenz und Maria in Siena zu Figuren für die „Fiktion eines die Stadt regierenden Kollektivmenschen“ der „Herrschaft Vieler“ im republikanischen Gemeinwesen werden, weil so die „von den geltenden Staatsanschauungen allein anerkannte monarchische Einheit“ vorstellbar erscheint⁵⁰. Südfranzösische Städte haben dafür sinnfällige Anheimstellungsrituale benutzt, ohne ein ähnlich geartetes staatstheoretisches Selbstverständnis bemühen zu müssen, weil sie keine vergleichbaren republikanischen Freiheiten besaßen, aber ihr Patronatsverständnis entsprach als Kommune dem gleichen Personalverbandsdenken. Alle Einwohner zugleich ergaben sich dem himmlischen Helfer durch das Hörigkeitszeichen der Fesselung⁵¹. In kultischer Gürtung der gesamten Stadt, etwa einem Wachsdocht von der Länge des Umfangs der Stadtmauer, traten sie vor ihren Patron, in Valenciennes schon 1008 zunächst als Legendenmotiv des reliquiaren „Cordon rouge“ bezeugt, wo noch Maria selbst es ist, die ein solches Zeichen setzt, aber später dann in Limoges 1183 und 1614 erneuert an den hl. Martial mit einer aus diesem Mauerkranz-Wachsfaden gefertigten Gürtungskerze, Tournai 1350 und 1580, Paris 1355 bis 1605 wiederholt; weitere Hinweise gibt es aus Montpellier, Tours usw. Leopold Kerzenbacher hat diese von der französischen Forschung zusammengetragenen Beispiele um mittel- und südosteuropäisches Vergleichsmaterial der Neuzeit und Gegenwart ergänzt unter

⁴⁸ Brückner, (wie o. Anm. 47) 84, 91.

⁴⁹ Vgl. Anton Mayer-Pfannholz, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Festschrift Ildelfons Herwegen (Münster 1938) 234–262.

⁵⁰ Hans Conrad Peyer, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (= Wirtschaft – Gesellschaft – Staat 13, Zürich 1955) 6.

⁵¹ Leopold Kretzenbacher, Kettenkirchen in Bayern und in Österreich. Vergleichend-volkskundliche Studien zur Devotionalform der „cinctura“ an Sakralobjekten als kultisches Hegen und magisches Binden (= Abhdlg. d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften phil.-hist. Klasse NF 76, München 1973) 26–33.

dem Begriff der „cinctura“ von Sakralobjekten. Er nennt das „kultisches Hegen und magisches Binden“⁵², was die hier weniger wichtigen Bezüge überakzentuiert.

Wir erinnern uns an die oben erwähnten, im 17. Jahrhundert von Rom untersagten Kettenbruderschaften und sehen damit zugleich das Herauswachsen aus dem offiziellen Kult, das Absinken alten hochschichtlichen Kulturgutes ins sogenannte Volk, nicht also – wie schon betont – Rudimente alter „culture populaire“ im Sinne des Franzosen Muschembled und verwandter englischer Sozialhistoriker. Es sind vielmehr Zeugnisse älterer Denkformen aus der einst „hegemonialen Kultur“, die nicht einfach die von Urzeiten her gepflegte „plebejische“ in Herrschaftsform war, sondern erst im Mittelalter entfaltet und gestaltet worden ist⁵³.

Zum Schluß ein Zitat von Hans Dünninger aus seinen Überlegungen von 1985 zu den Ablaßbildern des Spätmittelalters und der Entstehung der neuzeitlichen Begriffe Gnadenbild und Gnadenstätte, weil dies – neben dem gewichtigen Sachzusammenhang, der meist unkritisch und das heißt ahistorisch in weite Vergangenheiten zurückprojiziert wird – das entscheidende Grundelement all dieser Entfaltungen von Devotio im Mittelalter betrifft, deren Gnaden-Hoffnungen ebenfalls mit der Huld von Lehensherren, mit der vertragsgemäßen Gewährung von Nachlaß auf Grund von Unterwerfungen zu tun hat. Dünninger formuliert über das Verschwinden und damit unsere Verstehensschwierigkeiten solcher Devotionsformen: „In dieser Vielfalt und der sich abzeichnenden Entwicklung, daß sich der Bildkult wie im Osten zu einer Art von Sakrament entwickeln könnte, sieht die Aufklärung eine Gefahr. – Sie erhebt einen hegemonialen, stark an dem Majestätsbegriff des Absolutismus orientierten Anspruch des Altarsakraments, der nicht ohne Einfluß auf den christlichen Altarbau und die Stellung der Gnadenbilder innerhalb desselben bleibt. Mit dem Sturz der Monarchie verschwindet auch das Bewußtsein der ‚Herrlichkeit‘ und Maiestas Dei und das Empfinden dafür, was ‚Gnade‘ ist. Damit aber wird ‚Gnadenbild‘ zu einem Allerweltsbegriff, den man bedenkenlos auf jedes Heiligenbild anwendet, das aus scheinbar unverständlichen und – wie man meint – mit dem zentralen Anliegen einer Mahlfeier unvereinbaren Gründen einen beherrschenden Platz auf dem Altar einnimmt; denn wo ‚Herr‘ und ‚Vater‘ zu leeren Worthülsen geworden sind, hat man auch kein Verständnis mehr für einen Patron.“⁵⁴

⁵² Vgl. den Untertitel in Anm. 51 und das dazugehörige Kap. 68–98.

⁵³ Zur Auseinandersetzung um diese Begriffe vgl. Wolfgang Brückner: Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität, in: Ethnologia Europaea 14 (1984) 14–24.

⁵⁴ Dünninger, (wie o. Anm. 22) 90.

Elisabeth Kovács

Die Heiligen und heiligen Könige der frühen Habsburger (1273–1519)

Die Fragestellung dieses Themas bezieht sich auf die dynastische Spiritualität der Habsburger im österreichischen Spätmittelalter. Der Charakter der dynastischen Spiritualität – in sie wurden antike und germanische Traditionen von Königsheil und Königsheiligkeit, das christliche Heiligenideal und die Idee des Gottesgnadentums integriert – war politisch. Der Aufstieg eines Geschlechtes zur stirps regia erfolgte in der Kraft seiner stirps beata, die den Besitz von Macht und Herrschaft legitimierte.

Die dynastische Spiritualität spielte im späten Mittelalter bei jenen Geschlechtern eine bedeutende Rolle, die sich entweder als Zweige von Herrscherfamilien von diesen lösen und unabhängig machen wollten (Burgunder) oder die mit Problemen der Verwurzelung in neu erworbenen Territorien zu ringen hatten (Habsburger, Luxemburger).

Während im 14. und 15. Jahrhundert, als in verschiedenen Teilen des Abendlandes die Sakralität des Königtums infragegestellt, die Königsabsetzung legitimiert wurde, hielten die Habsburger trotz ihrer innerdynastischen Kämpfe, Erbteilungen und Vormundschaftsprobleme am Prinzip der dynastischen Spiritualität fest. Sie strebten in der Verbindung mit Landesheiligen und Landespatronen durch ihre Heiratspolitik nach der ganz Europa umspannenden stirps regia et beata. Mit ihr legitimierten sie im 15. und 16. Jahrhundert in eindrucksvoller historiographischer, künstlerischer und sakraler Repräsentation ihren Aufstieg zur Weltherrschaft.

Mit der Wahl Rudolfs I. zum Deutschen König am 20. September 1273 stieg das Schweizer Grafengeschlecht der Habsburger in den Rang von Königsgeschlechtern auf. Nach seinem Sieg über den Böhmenkönig Ottokar II. in der Schlacht bei Dürnkrut und Jedenspeigen (1278) fielen die beiden babenbergischen Lehen Österreich und Steiermark an das Reich zurück. Rudolf I. übertrug sie und die mit ihnen verbundenen Privilegien, das Privilegium minus und die Georgenberger hantveste, seinen Söhnen Albrecht und Rudolf, die er zu Weihnachten 1282 auch mit dem Herzogtum Kärnten, mit Krain und der Windischen Mark nach Alemannischem Recht „zur gesamten Hand“ belehnte.

Finanzielle Notwendigkeiten zwangen König Rudolf, Krain an Graf Meinhard II. von Görz, seinen Waffengefährten, zu verpfänden. Der König war seit der Heirat seines ältesten Sohnes Albrecht mit Elisabeth von Görz, der Tochter Meinhards II., auch mit ihm verwandt¹.

Seit 1273 stand das Geschlecht der Habsburger nicht nur in der Tradition der deutschen Könige, die sich auf dem Weg der Ansippung über angelsächsische Könige und über Kunigunde, die Gattin Heinrichs II., in der dynastischen Nachfolge Karls des Großen wußten². Sie übernahmen mit dem Erbe der 1245 in männlicher Linie ausgestorbenen Babenberger auch deren Tendenzen, Österreich zu einem Königtum zu erheben³ und gerieten dann in das Spannungsfeld von „imperium et regnum“, das die politische Diskussion des 13. Jahrhunderts beschäftigte⁴. Die Vermählung Albrechts I. mit Elisabeth von Görz (1274) begründete die Ansippung der Habsburger an die Babenberger. Elisabeth von Görz wußte sich in weiblicher Linie mit Markgraf Leopold III. verwandt (Abb. 1)⁵. Von ihm hatte sein prominenter Sohn, Otto von Freising, geschrieben, er sei ein „vir christianissimus ac clericorum et pauperum pater“ gewesen⁶. Papst Innozenz II. hatte nach dem Tod des frommen Markgrafen diesen als „filius sancti petri“ bezeichnet⁷. Damit spielte der Papst vermutlich auch auf den Positionswechsel des Markgrafen Leopold III. in der letzten Phase des Investiturstreites an.

In der Schlacht beim Fluß Regen 1105 hatte Markgraf Leopold III. von Österreich zusammen mit dem Böhmenherzog Boriwoj das Heer Kaiser Heinrichs IV. ver-

¹ *Alphons Lhotsky*, Geschichte Österreichs seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (1281–1358) (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs 1, Wien 1967) 53–54; zitiert: *Lhotsky*, Geschichte Österreichs.

² *Patrick Corbet*, Les Saints Ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil (Sigmaringen 1986) 47–50, 124–127, 242–252; *Robert Folz*, Le sacre impérial et son évolution (X^e–XIII^e siècle) in: *Le sacre des rois. Actes du Colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux* (Reims 1975, Paris 1985) 89–100.

³ *Heinrich Koller*, Das „Königreich“ Österreich (Kleine Arbeitsreihe des Instituts für europäische und vergleichende Rechtsgeschichte an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz 4, Graz 1972).

⁴ *Helmuth G. Walther*, Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens (München 1976) 78–111; zitiert: *Walther*, Imperiales Königtum; *Cecil N. Sidney Woolf*, Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought (Cambridge 1913) 107–112.

⁵ *Lhotsky*, Geschichte Österreichs 43; *Heinrich Fichtenau*, Herkunft und Bedeutung der Babenberger im Denken späterer Generationen, in: *MIÖG* 84 (1976) 14–18; zitiert: *Fichtenau*, Herkunft.

⁶ *Otonis episcopi Frisingensis/Otto Bischof von Freising, Chronica sive historia de duabus civitatibus*/Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten. Übersetzt von *Adolf Schmidt*, hrsg. v. *Walther Lammers* (Darmstadt 1980) 534–537.

⁷ Urkundenbuch zur Geschichte der Babenberger in Österreich, bearb. v. *Heinrich Fichtenau* und *Erich Zöllner*, Bd. IV/1 (Wien 1968) Nr. 703, 961.

lassen und auf seiten Heinrichs V. den Kampf gegen den gebannten König entschieden. Der Wechsel Leopolds III. von der kaiserlichen zur päpstlichen Partei führte den verwitweten Markgrafen auch zur Hochzeit mit Agnes, der Tochter Heinrichs IV. und Schwester Heinrichs V. Diese verwitwete salische Königstochter verband das Geschlecht der Babenberger mit der stirps regia et beata, mit Saliern, Staufern und Karolingern (Abb. 2)⁸. 1125 stand Markgraf Leopold III. bei der deutschen Königswahl zur Diskussion, nach seinem Tod nahm die Markgrafschaft ihren bedeutenden Aufstieg: 1156 zum Herzogtum erhoben, setzten parallel zur Heiligsprechung Karls des Großen Versuche und Bemühungen ein, Österreich zu einem Königtum zu erheben⁹.

Am Beginn der Erhöhung des Landes Österreich stehend, besaß der fromme Markgraf Leopold III. alle Merkmale, die damals einen heiligen König kennzeichneten: er gründete Klöster, ordnete sich dem Papst unter und ehrte den Klerus; er führte ein tugendhaftes Leben, hatte Schlachtenglück und gab Almosen¹⁰.

Im 12. und 13. Jahrhundert kanonisierten die Päpste Könige, Königinnen, Fürsten und Fürstinnen, wie Kaiser Heinrich II. (1146), Eduard den Bekenner (1161), Kunigunde, die Gattin Heinrichs II. (1200), Elisabeth von Thüringen (1235), Margarethe von Schottland (1250), Hedwig von Schlesien (1267) und Ludwig IX. von Frankreich (1267)¹¹. Seit dem 11. Jahrhundert verehrte man in der Verbindung von antikem und germanischem Mythos und christlicher Spiritualität die Landespatrone als die eigentlichen Herrscher und Regenten einzelner Reiche. Sie regierten durch den jeweiligen König oder Fürsten und wachten über das Wohl der Länder¹². Seit dem Erlöschen des staufischen König- und Kaisertums strebten die französischen Könige nach der Führung des Abendlandes. In ununterbrochener Nachfolge Karls des Großen setzten sie

⁸ *Floridus Röhrig*, Leopold III. der Heilige. Markgraf von Österreich (Wien 1985) 63–68; zitiert: *Röhrig*, Leopold III.

⁹ *Röhrig*, Leopold III. 96–99; *Erich Zöllner*, Geschichte Österreichs (Wien 1984) 63, 67–71; zitiert: *Zöllner*, Geschichte Österreichs; *Fichtenau*, Herkunft 17 f; *Heide Dienst*, Die Dynastie der Babenberger und ihre Anfänge in Österreich [Das babenbergische Österreich (976–1246), hrsg. v. *Erich Zöllner* (Schriften des Instituts für Österreichkunde 33, Wien 1978)] 29–30; zitiert: Das babenbergische Österreich; *Heinrich Appelt*, Die Babenberger und das Imperium im 12. Jahrhundert, in: Das babenbergische Österreich 43–50.

¹⁰ *Karl Hauck*, Geblütsheiligkeit, in: *Liber Floridus*. Mittellateinische Studien. Paul Lehmann zum 65. Geburtstag, hrsg. v. *Bernhard Bischoff* und *Suso Brechter* (St. Ottilien 1950) 202–205, 227–240; zitiert: *Hauck*, Geblütsheiligkeit.

¹¹ *André Vauchez*, La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Rom 1981) 295–300; über den Anteil von Laien bei den Kanonisationen 312–313; zitiert: *Vauchez*, Sainteté.

¹² *Percy Ernst Schramm*, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert 3. Bd. (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 13/III, Stuttgart 1956) 781–785; *Henry le Clerq*, Apothéoses privées, in: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et Liturgie 1. Bd. (Paris 1924) 23–60.

in Rom am Ende des 13. Jahrhunderts die Kanonisation Ludwigs IX. durch, „in dem die Gegensätzlichkeit von Ritter und König, von Herrscher und Heiligem aufgehoben war“¹³. Diese Tendenzen des Jahrhunderts, das französische Vorbild und die Probleme des Schweizer Geschlechtes, sich in den babenbergischen Territorien zu verwurzeln, dürften der Beweggrund gewesen sein, daß Elisabeth von Görz ihre Verwandtschaft mit dem frommen Babenberger Leopold III. betonte und hervorhob¹⁴.

Seitdem Albrecht I. die habsburgische Königsmacht im Reich verteidigt und behauptet hatte, führte die Dynastie ihren Ursprung auf stadtrömische Geschlechter, vornehmlich auf die Colonna, zurück¹⁵. Weder der Tod Albrechts I. (1308), noch der Verlust der deutschen Königswürde an Luxemburger und Wittelsbacher hinderte die Familie, sich ihre „Geblütsheiligkeit“ und ihre Abstammung von römischen Gottheiten bewußt zu machen, sich dessen zu rühmen¹⁶.

Alte Traditionen, das Wissen um die Zugehörigkeit zur stirps regia et beata und um den Anteil an deren Charisma, christliche Vorbilder und die Mode der Renaissance riefen am luxemburgischen Hof Karls IV. in Prag eine Erneuerung des Karlskultes, die Verehrung der böhmischen Heiligen Wenzel und Ludmilla und die Devotio des Burgunderkönigs Sigismund, dessen Reliquien Karl IV. nach Prag hatte bringen lassen, hervor.

Seit seiner Krönung zum Römischen Kaiser (1355) wandte sich Karl IV. der trojanisch-fränkischen Abstammungstheorie zu. Jan de Klerk hatte 1354 für den mütterlichen Urgroßvater Karls IV. eine solche Genealogie zusammengestellt. Sie begann mit Noa, dem „conservator orbis“ und führte über Saturn, Jupiter und Priamos zu dem legendären Frankenkönig Pharamund. Die Geschlechterreihe setzte sich dann von Chlodwig über Pippin und Karl den Großen bis zu Johann III., dem Herzog von Brabant (1321–1355), fort. Karl IV., von Glanz und Bedeutung seines Geschlechtes erfüllt, ließ diese Genealogie als *Luxemburgerstammbaum* in seiner Burg Karlstein freskieren¹⁷.

¹³ Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert* (Weimar 1960) 185–186.

¹⁴ Heinrich Fichtenau, Vom „Nachleben“ der Babenberger bei den Historikern in: *Das babenbergische Österreich 158–159*.

¹⁵ Alphons Lhotsky, Apis Colonna. Fabeln und Theorien über die Abkunft der Habsburger. Ein Exkurs zur *Chronica Austrie* des Thomas Ebendorfer, in: *Alphons Lhotsky, Aufsätze und Vorträge* 2. Bd. (Wien 1971) 6–105, bes. 19–47; zitiert: Lhotsky, Apis Colonna.

¹⁶ Österreichische Nationalbibliothek, Wien, CVP 2469, fol. 3^r; zitiert: ÖNB; erwähnt auch von Anna Coreth, Maximilians I. politische Ideen im Spiegel der Kunst (phil. Diss. Wien 1940) 102 m. Anm. 3; zitiert: Coreth, Maximilians I.

¹⁷ Franz Machilek, Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit, in: *Kaiser Karl IV., Staatsmann und Mäzen*, hrsg. v. Ferdinand Seibt (München 1978) 87–101; Hauck, *Geblütsheiligkeit* 206–211; Lhotsky, Apis Colonna 56–57; der Luxemburger Stammbaum ist in ÖNB, CVP 8330, der für Kaiser Maximilian II. angefertigt wurde, erhalten.

Der Verzicht Herzog Albrechts II. von Österreich auf die deutsche Königs- und römische Kaiserwürde (1330) sollte die Konzentration auf den Machtausbau der Habsburger in den österreichischen Ländern ermöglichen und deren territoriale Verbindung mit den Schweizer Restbesitzungen herstellen. Der Tendenz, „die Herrschaft ze Osterreich“ zu mehren, diente die Vorbereitung Albrechts II. für die Erwerbung Tirols¹⁸. Längerfristig konnten Heiraten und Erbverträge, vor allem mit den Luxemburgern – eine Konzeption, die sich später als richtig erweisen sollte – die Wiedererwerbung der deutschen Königs- und römischen Kaiserwürde herbeiführen¹⁹.

Analog zu diesen politischen Plänen und Unternehmungen wurde die Erhebung Österreichs zum Königtum und die Wiedererlangung der deutschen Kaiserwürde geistlich vorbereitet. Das österreichische Herzogspaar Albrecht II. und Johanna von Pfirt wallfahrtete nach Aachen zu den Reliquien Karls des Großen, nach Köln zum Schrein der Heiligen Drei Könige und zum Grab des frommen Babenbergers Leopold nach Klosterneuburg bei Wien. An diesen heiligen Stätten flehte man um Nachkommenschaft und fand Erhörung²⁰.

Der älteste Sohn Herzog Albrechts II., Herzog Rudolf IV. der Stifter, mit Katharina, der Tochter Karls IV. vermählt (1353), erblickte im luxemburgischen Schwiegervater sein Vor- und Gegenbild. Karl IV. hatte mit der Goldenen Bulle 1356 Habsburger und Wittelsbacher von der deutschen Königswahl ausgeschlossen, was Herzog Rudolf IV. veranlaßte, seine Ansprüche über jene der Kurfürsten zu setzen und durch die Fälschung des Privilegium majus die Erhebung Österreichs zum Königtum zu fordern. Die selbsterfundene Titel und Herrschaftszeichen, das „Erzherzogshüt“ und die Behauptung „seiner fürstlichen Majestät“, die Rückversetzung der habsburgischen Abstammung von römischen Stadtgeschlechtern des 10. Jahrhunderts auf die Verwandtschaft mit Julius Cäsar repräsentierten die ehrgeizigen Pläne des jungen Herzogs, der sich anschickte, Wien nach dem Muster Prags zu einer Königsresidenz zu gestalten²¹. Die Wiener St. Stephanskirche sollte analog zum Veitsdom, zur Allerheiligenkirche in Prag und zum erweiterten Aachener Dom, orientiert an der Sainte Chapelle in Paris, zur österreichischen Königskirche umgebaut werden. Nachdem König Albrecht I. die Erweiterung dieser alten Wiener Stadtpfarrkirche beim Chor begonnen hatte (Albertinischer Chor), konzipierte Rudolf IV. ein Westwerk. Auf diesem war analog zu Aachen der Thronessel für den Erzherzog vorgesehen, von wo er dem höfischen Gottesdienst folgen wollte. Die vier Seitenkapellen des Westwerkes dienten als

¹⁸ Lhotsky, Geschichte Österreichs 372–374.

¹⁹ Lhotsky, Geschichte Österreichs 351–354; Zöllner, Geschichte Österreichs 133, 137, 141–144; Gerda Koller, *Princeps in ecclesia*. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich (Archiv für Österreichische Geschichte 124, Wien 1964) 65; zitiert: Koller, *Princeps*.

²⁰ Elisabeth Kovács, Der heilige Leopold – Rex perpetuus Austriae?, in: Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg NF Bd. 13 (Wien 1986) 166–167; zitiert: Kovács, Der heilige Leopold; Röhrig, Leopold III. 134.

²¹ Kovács, Der heilige Leopold 167 m. Anm. 38.

Reliquien- und Schatzhäuser, in der rechten oberen Seitenkapelle präsentierte der Herzog in Glasfenstern den Habsburgerstammbaum (Abb. 3, 4, 5, 6)²².

Schon 1245, als das Konzept einer Urkunde die Erhebung Österreichs zum Königreich beinahe verwirklichte, sollten die Gebeine des Landespatrons der Babenberger, des Märtyrerpilgers Koloman, von ihrer alten Residenz Melk in die Wiener Stephanskirche gebracht werden. Nach der Grundsteinlegung zum Neubau von St. Stephan ließ Herzog Rudolf jenen Stein, auf den angeblich das Blut des Heiligen geflossen war, in eine Türschwelle des Westwerkes einmauern. Außerdem legte er selbst Reliquien des habsburgischen Hausheiligen Morandus, die er in der Schweiz erworben hatte, unter den Estrich der künftigen Moranduskapelle, womit er die Verbindung von Land und Herrschaft, von babenbergischem Erbe und habsburgischer Dynastie ausdrückte. Der Pilgermartyrer Koloman, der als Landespatron durch den momentanen Herrscher regierte, wurde damals zum schottischen Königssohn des 10. Jahrhunderts stilisiert²³.

Doch nicht genug dieser Anstrengungen, in denen sich politisches und dynastisches Denken der frühen Habsburger, ihr Streben nach einer eigenen beata stirps in den Bereichen des Sakralen repräsentierte:

Rudolf der Stifter wollte alle Voraussetzungen für ein Königreich Österreich schaffen, deshalb unternahm er auch gezielte Schritte zur Gründung des Wiener Bistums. Sie wurden mit der Bitte um die Kanonisation des frommen Babenbergermarkgrafen Leopold III. offiziell eingeleitet. Einem habsburgischen Blutsverwandten sollte die Ehre der Altäre zuteil werden, damit er als Landespatron in den Sphären des Ewigen Alt- und Neuösterreich unauflöslich miteinander verbinde²⁴.

Nach André Vauchez wurde unter dem Einfluß des Klerus im späten 13. und beginnenden 14. Jahrhundert der Heiligenkult im Volk intensiviert²⁵. In der Devotion des 15. Jahrhunderts verbanden sich Humanismus, Renaissance und niederländische *Devotio moderna*, in der Heiligenverehrung ergänzten den objektiven Typus Elemente des Persönlichen und Sentimentalen. In der Genealogie vermischte man – wie schon unter Karl IV. zu beobachten war – biblische, heidnische und christliche Ahnen²⁶.

²² Rupert Feuchtmüller, *Fotos: Peter Koderer, Der Wiener Stephansdom* (Wien 1978) 123–124, 137–139, 376; zitiert: Feuchtmüller-Koderer, *Stephansdom*; Wiener Heilthumsbuch (1502); Das Wiener Heilthumsbuch 1502 und 1504, hrsg. v. Franz Ritter (Wien 1882).

²³ Kovács, *Der heilige Leopold 167–170 m.* Anm. 40 und 41.

²⁴ Röhrig, *Leopold III.* 146; Viktor Flieder, *Stephansdom und Wiener Bistumsgründung. Eine diözesan- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* (*Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Institutes der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien* 6, Wien 1968) 174–184.

²⁵ Vauchez, *Sainteté* 159–162.

²⁶ Konrad Josef Heilig, *Leopold Stainreuter von Wien, der Verfasser der sogenannten Chronik der 95 Herrschaften. Ein Beitrag zur österreichischen Historiographie* in: *MIOG* 47 (1933) 225–289; zitiert: Heilig, *Stainreuter*.

Bei den Habsburgern des 15. Jahrhunderts entstand neben den großen repräsentativen Evangeliiaren das Stunden-, Andachts- und Gebetbuch, in dem ihre persönliche Heiligenverehrung künstlerisch festgehalten ist²⁷. In weiterer Folge bildete sich das Identifikationsporträt aus; Gestalten und Antlitze der Fürsten verschmolzen mit denen der Heiligen und antiken Helden²⁸. Seit den Auseinandersetzungen mit den Türken, die König Siegmund von Ungarn 1398 in der Schlacht bei Nikopolis geschlagen hatten, wandten Burgunder wie Habsburger ihre Devotion Schutzpatronen der Krieger zu: sie verehrten Georg, den Patron der Kreuzfahrer, Sebastian, jenen der Bogenschützen und Barbara, die Patronin der Artillerie²⁹.

Die Frage nach dem Einfluß der politischen Theorien von Volkssouveränität, Königsabsetzung und Schattenkönigtum, die im 14. und 15. Jahrhundert, in der Zeit von Avignonensischem Exil, Schisma und Konziliarismus, diskutiert wurde, auf das dynastische Bewußtsein der Habsburger, kann in diesem Rahmen nicht untersucht, sie kann bestenfalls diskutiert werden. Diese Infragestellung der fürstlichen Existenz reflektierte sich bei den Habsburgern in der spätmittelalterlichen Ausformung des „princeps in ecclesia“. Ihre Hoftheologen verwiesen die Habsburger auf die ihnen unmittelbar von Gott verliehene, in ihnen personalisierte Macht, was dem Kult der heiligen Könige entsprach, die seit Friedrich I. Barbarossa die Gottunmittelbarkeit und Unabhängigkeit des Kaisers von der päpstlichen Gewalt repräsentierten³⁰. Leopold Stainreuter, der Kaplan von Herzog Albrecht III., feierte dessen charismatische Existenz. In einem Lobgedicht auf die Errichtung der Wiener Theologischen Fakultät versetzte Stainreuter den Herzog in das Licht der Allerheiligsten Dreifaltigkeit³¹. Ähnliche Auffassungen über den Ursprung von königlicher Macht und Gewalt vertrat auch der Hoftheologe Friedrichs III./IV., Thomas Ebendorfer, in den Anfangsjahren von dessen Königsherrschaft³². Auch die uns erhaltenen Gebetbücher der habsburgi-

²⁷ Eva Irblich, Herrschaftsauffassung und persönliche Andacht Kaiser Friedrichs III., Maximilians I. und Karls V. im Spiegel ihrer Gebetbücher, in: *Codices Manuscripti* 14 (1988) Heft 1, 11–45.

²⁸ Friedrich B. Polleross, Das sakrale Identifikationsporträt. Ein höfischer Bildtypus vom 13. bis zum 20. Jahrhundert, 2 Teile (Manuskripte zur Kunstwissenschaft, Worms 1988) 238–292; zitiert: Polleross, Sakrales Identifikationsporträt; Harald Keller, Das Nachleben des antiken Bildnisses von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg 1977) 104–114.

²⁹ Polleross, Sakrales Identifikationsporträt 266–274, 285–288, 351.

³⁰ Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1961) passim; Walther, *Imperiales Königtum*, passim; siehe das Kapitel: *Princeps Inutilis: Pope, Emperor and King 1294–1327* bei Edward Peters, *The shadow king* (New Haven 1970) 210–245; Peter Johanek, „Politische Heilige“ auf den britischen Inseln im 12. und 13. Jahrhundert, in: Überlieferung. Frömmigkeit. Bildung als Leitthemen der Geschichtsforschung, hrsg. v. Jürgen Petersohn (Wiesbaden 1987) 95; Hauck, *Geblütsheiligkeit* 199–206.

³¹ Heilig, Stainreuter 274–289, insbes. 276–279, 280–281.

³² Antony Black, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450* (Cambridge 1970) 71, 109, 111. Zur kirchenpolitischen Linie Friedrichs III./IV. in dessen ersten Königsjahren: Isnard Wilhelm Frank, *Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntepichler. Ein Beitrag zum Konziliarismus der Wiener Universität im 15. Jahrhundert* (Archiv für österreichische Geschichte 131, Wien 1976) 170–171; zitiert: Frank, Huntepichler.

schen Herzoge spiegeln solche Traditionen wider. In sie sind die Litaneien von heiligen Königen, Fürsten und Fürstinnen – vor allem jener aus den angrenzenden Königreichen – aufgenommen (Abb. 7)³³.

Ihre Erb- und Heiratsverträge mit den Luxemburgern, die sie zwischen 1364 und 1421/23 abschlossen, führten die Habsburger zum deutschen König- und Kaisertum zurück. Herzog Albrecht V., mit Elisabeth, der Tochter Kaiser Siegmunds, vermählt³⁴, konnte 1437–1439 die deutsche Königswürde sowohl mit den österreichischen Erblanden, wie auch mit den Königreichen Böhmen und Ungarn vereinen. Er übernahm mit dem Gebetbuch seines Schwiegervaters auch die Ikonographie der Heiligen Drei Könige und des heiligen Georg, des Patrons der Kreuzfahrer³⁵.

Seit Friedrich III./IV. zum Deutschen König gewählt, sich vom Konziliarismus distanzierte und sich mit den Päpsten Eugen IV. und Nikolaus V. verband³⁶, verschmolz die repräsentative Frömmigkeit der deutschen Könige und Kaiser mit der dynastischen der Habsburger, die typologische mit der persönlichen des jeweiligen Herrschers (Abb. 8).

Der berühmte Wiener Neustädter Altar, der neben der Jahreszahl 1447 auch das AEIOU, die Devise Friedrichs III./IV. trägt, repräsentiert diese Kombination von Haus- und Landesfrömmigkeit mit der königlichen Devotion, auf ihm verbindet sich der typologische mit dem speziellen Heiligenkult. Während Schrein und innere Altarflügel das Marienleben mit einem Dreikönigsbild vorstellen – man kann im dritten der heiligen Könige vermutlich Friedrich III./IV. erkennen (Abb. 9) – zeigen die Retables zwischen Aposteln, Evangelisten und Märtyrern heilige Könige und Königinnen, österreichische Landespatrone, schweizerische Hauspatrone und persönlich verehrte Heilige Friedrichs III./IV. (Abb. 10). In der Darstellung von heiligen Königen und Königinnen ist der Gesamtbezug zum Römischen Kaisertum erfaßt. Neben und über Karl dem Großen sind die englischen Könige Oswald und Eduard der Märtyrer aus der *Ottonengenealogie* abgebildet. Siegmund von Burgund und Dagobert von Franken, der Kaiser Heinrich II. zur Seite steht, stammen aus der französischen Verwandtschaft von Habsburgern und Luxemburgern (Abb. 11, 12, 13, 14). Die heiligen Fürstinnen Kunigunde und Elisabeth wurden, wie Ludwig IX. von Frankreich, Emerich und Ladislaus von Ungarn, im 13. Jahrhundert kanonisiert. Sie sind neben den Bildern

³³ Gebetbuch Herzog Ernst des Eisernen, *ÖNB*, CVP 4298, fol. 26rv, 27rv; CVP 1104 (lat. Gebetbuch und Kalender vielleicht für Friedrich III./IV.): Heilige auf dem inneren Einband, fol. iv: S. Valentinian als Imperator, fol. 14v, 25r–27r: heilige Könige.

³⁴ *Koller*, *Princeps* 65, 68.

³⁵ *ÖNB*, CVP 1767 (Gebetbuch Kaiser Sigismunds, vollendet für Friedrich III./IV.): fol. 64v, 121v.

³⁶ Diese Hinwendung des Königs zu den Doktrinen der päpstlichen plenitudo potestatis erfolgte unter dem Einfluß von Aeneas Silvio Piccolomini und Kaspar Schlick, dem Kanzler Friedrichs III./IV. Dazu: *Frank*, *Huntpehler* 172–178.

der Heiligen Odilia und Helena am ganz geschlossenen Altar zu erkennen³⁷. Die Analyse der Heiligengruppen des Wiener Neustädter Altars beweist, daß schon Friedrich III./IV. jene Heiligengenealogien darstellen ließ, die ein halbes Jahrhundert später die Historiker und Künstler Kaiser Maximilians I. in großem Stil miteinander verflochten.

Friedrich III./IV. repräsentierte seine Genealogien auch auf der Wappenwand der Wiener Neustädter Burg. Diese zeigt Abstammungstheorien des Landes Österreich, die Leopold Stainreuter in der Chronik der 95 Herrschaften um 1395 zusammengefaßt hatte. Danach stammten die Östereicher vom Heiden Abraham und dessen Gattin Theomarie ab, beide waren nach der Sintflut um 810 nach Österreich gekommen³⁸.

Erst nach der Krönung Friedrichs III. zum Römischen Kaiser, die nach seiner Hochzeit mit Eleonore von Portugal 1452 in Rom stattfand, rezipierten die Habsburger die fränkische Abstammungssage. Jacob Mennel, der Hofhistoriker Maximilians I., erforschte sie und breitete sie im Geburtsspiegel des Kaisers aus³⁹.

Seit Philipp dem Guten hatten auch die Herzoge von Burgund sich der trojanisch-fränkischen Abstammung gerühmt⁴⁰. Seine Bibliothek bewahrt Manuskripte, in denen man die Herkunft der burgundischen Herzoge analog zu den westfränkischen Königen auf Pharamund, den legendären Ahnen der Merowinger, zurückführte. Die Gründung des Ordens vom Goldenen Vlies fiel mit dem Positionswechsel Burgunds während des Hundertjährigen Krieges zusammen. Dabei änderten die Herzoge von Burgund auch ihre Fahnenzeichen: sie zogen statt mit dem Dionysiuskreuz der Franzosen mit dem Andreaskreuz in den Krieg. Um die Verehrung des heiligen Georg, die der Kreuzzugs-idee der Vliesritter entsprach, rankten sich Legenden und Romane des Trojanischen Krieges. Die große Zahl dieser Sagenbücher, die die Burgunderbibliothek noch heute birgt, erlaubt den Schluß, daß ihre Lektüre die Abstammungstheorie der Herzoge von Burgund genährt hatte⁴¹. Die brabantischen Herzoge, von Noa, Priamos und Pippin „dem Heiligen“ abstammend, behaupteten gegenüber Frankreich ihre Ansprüche auf Aquitanien und stellten verwandtschaftliche Beziehungen zu den Herzogen von Lothringen her. In dieser Genealogie finden sich auch die heiligen Für-

³⁷ Feuchtmüller-Kodera, Stephansdom 258, 274–275, 393. Die Heiligen des Wiener Neustädter Altares zerfallen in die Darstellung von „typologischen“ Heiligen (Maria, Zwölf Apostel, Evangelisten, Märtyrer, Nothelfer), von Landespatronen, Schweizer Hauspatronen und heiligen Königen und Königinnen, von kriegerischen und persönlichen Heiligen, sowie des Erzengels Michael.

³⁸ Heilig, Stainreuter 247; Coreth, Maximilians I. 56–58.

³⁹ Coreth, Maximilians I. 58–92; Lhotsky, Apis Colonna 56–58; Alphons Lhotsky, Dr. Jacob Mennel. Ein Vorarlberger im Kreise Kaiser Maximilians I., in: Alphons Lhotsky, Aufsätze und Vorträge Bd. 2 (Wien 1971) 289–311 vgl. unsere Anm. 50 unten; zitiert: Lhotsky, Mennel.

⁴⁰ Lhotsky, Apis Colonna 57; Généalogie des Ducs de Bourgogne, depuis Pharamond et Préentions de Philipp-le-Bon sur l'Aquitaine in: Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique Bd. 10 (Renaix 1919) 211 No. 7059.

⁴¹ Georges Dutrepoint, La Littérature Française à la cour des Ducs de Bourgogne (Paris 1909) 171–177, 403–455, 508–511.

sten Brabants und Lothringens, die mit Luxemburgern, Wittelsbachern und Habsburgern blutsverwandt waren⁴².

Die *Hinwendung Friedrichs III. zum Papst* spiegeln seine privaten Stundenbücher und jene seiner Gemahlin Eleonore. Ihr Andachtsbuch, das sie mit dem fünfjährigen Maximilian auf verschiedenen Miniaturen darstellt, reflektiert die kirchenpolitischen und religiösen Tendenzen der Familie: die Devotion zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit, zu Christus und seiner Mutter, zum Erzengel Michael, zu Petrus und zu den Dominikanern⁴³.

Kaiser Friedrich III. befand sich in vielerlei Konflikten, auf ihm lastete die Spannung von Imperium und regnum sehr konkret. Die Königreiche Böhmen und Ungarn hatten sich aus der habsburgischen Herrschaft gelöst, die Stände machten dem Kaiser zu schaffen, die Ungarn standen an den Grenzen Österreichs und der Steiermark⁴⁴. Der Kaiser, der den Tendenzen Rudolfs IV. folgte, machte die verzögerte Kanonisation des frommen Babenberger Markgrafen Leopold für die Kriege, die das Land bedrohten, für die Fehden und feindlichen Einfälle verantwortlich. Gemeinsam mit den österreichischen Ständen ersuchte deshalb Kaiser Friedrich III. den Papst (Paul III.), seinen Blutsverwandten Markgraf Leopold III. heilig zu sprechen, damit Gott mit der Erhebung des „heylig leichnam ... dem lannd osterreich durch denn nevn himelritter frid, glück und seligkeit“⁴⁵ gebe. Das Kanonisationsverfahren dauerte 20 Jahre, am 6. Jänner 1485 erhielt Leopold III. mit der solennen Heiligsprechung die Ehre der Altäre. Die Proklamation des Privilegium majus zum Haus- und Staatsgesetz (1452/53), die Gründung der beiden exemten Hofbistümer Wien und Wiener Neustadt und die Kanonisation des frommen Markgrafen Leopold III. waren Voraussetzungen, die Friedrich III. für die Errichtung eines Königreiches Österreich geschaffen hatte.

Die Hochzeit Maximilians I. mit Maria von Burgund erweiterte die habsburgischen Stammbäume. Mit der Behauptung der habsburgischen Position im schweizerisch-lothringisch-burgundischen Raum gegenüber Frankreich, mit der Befreiung Österreichs und Steiermarks von den Ungarn und mit der Übernahme Tirols sicherte Maximilian den Aufstieg der Dynastie und zeichnete ihr den Weg zur Weltherrschaft vor.

An der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert – Maximilian hatte Erbverträge in Ost und West für seine Kinder und Kindeskinde abgeschlossen – beschäftigte sich der Kaiser mehr denn je mit den Fragen der habsburgischen Abstammung und Geblütsheiligkeit. Ein Stab von Historikern und Künstlern (Sunthaim, Stabius, Tritemius,

⁴² Johannes Heller, *Genealogiae ducum Brabantiae*, in: *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores Bd. 25 (Hannover 1880, Reprint Stuttgart 1964) 385–413; Jan Huizinga, *Herbst des Mittelalters* (Stuttgart 11 1975) 264 über das Interesse der burgundischen Herzöge an Heiligen und ihrer Kanonisation.

⁴³ ÖNB, CVP 1767; CVP 1942, fol. 9v, 26v, 33v, 51v, 162v, 138v, 57v, 82v, 29v, 31v, 123v–124r.

⁴⁴ Alphons Lhotsky, *Kaiser Friedrich III. Sein Leben und seine Persönlichkeit*, in: *Alphons Lhotsky, Aufsätze und Vorträge* Bd. 2 (Wien 1971) 119–163.

⁴⁵ Vinzenz Oskar Ludwig, *Urkunden und Aktenstücke zum Kanonisationsprozeß des Markgrafen Leopold III. des Heiligen*, in: *Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg* Bd. 9 (Wien 1919) 159.

Mennel, Kölderer und Dürer) arbeitete an genealogischen Forschungen und Darstellungen, denn die Dynastie der Habsburger als *stirps regia et beata* vereinigte in sich alles edle und heilige Blut von Königen und Fürsten, von Märtyrern, Asketen und Bekennern des Abendlandes⁴⁶.

Die trojanisch-fränkische Genealogie des Geschlechtes, seit Gregor von Tours über Otto von Freising, Vinzenz von Beauvais, Gottfried von Viterbo, in der Züricher Weltchronik von Jan de Klerk überliefert, von Luxemburgern wie Burgundern rezipiert, beherrschte nun den Stammbaum Kaiser Maximilians I. Sie wurde in den sechs Büchern der „Fürstlich Chronickh kayser Maximilians geburtsspiegel“ in der Ehrenpforte und am Maximiliangrab vorgestellt (Abb. 15, 16, 17, 18, 19, 20). Während der Babenbergerstammbaum die Verwandtschaft der Habsburger mit den altösterreichischen Babenbergern zeigt (Abb. 21)⁴⁷, schildert der „Pfauenspiegel“ im genealogischen Werk Mennels, wie der altösterreichische Pfau als habsburgischer Wappenvogel die Schilde der europäischen Königreiche, Fürstentümer, Grafschaften und Herrschaften in der Spannweite seiner Flügel hält (Abb. 22)⁴⁸.

Ehrenpforte und Maximiliangrab führen eindringlich vor Augen, daß „Karolingi und habspurger ... eins geschlechts“ waren⁴⁹. Sehr interessant erscheint in Mennels Geburtsspiegel die griechische Abstammung der Habsburger von König Hektor und die Unterscheidung zwischen heiligen und nichtheiligen Verwandten (Abb. 23)⁵⁰. Diese Unterscheidung wurde in der Sipp-, Mag- und Schwägerschaft Kaiser Maximilians I. von Burgmaier und auch im sechsten Band des Mennel'schen Werkes im „Zaiger“ besonders formuliert⁵¹. Auf drei Leitern steigen die Habsburger empor. Acht Sprossen der Mondleiter führen das Geschlecht – so Mennel – nachdem es in Ostfrankreich von trojanischen Königen zum Grafenstand herabgestiegen war, über den Landgrafen, Markgrafen, Pfalzgrafen, Herzog und Erzherzog wieder zum König und Kaiser empor (Abb. 24).

Sieben silberne Sprossen der goldenen Leiter lassen die geistlichen Familienmitglieder von Einsiedlern, Mönchen, Äbten, Bischöfen, Erzbischöfen zur päpstlichen Sonne aufsteigen (Abb. 25). Parallel zur Jakobsleiter des Karlsschreines führen fünf

⁴⁶ *Lbotsky*, *Apis Colonna* 57–59.

⁴⁷ *Floridus Röbrig*, *Der Babenbergerstammbaum im Stift Klosterneuburg* (Wien 1977).

⁴⁸ *ÖNB*, CVP 3075: Jacob Mennel, *Pfauenspiegel* fol. 4r–5r über die Bedeutung des Pfauen als ursprünglicher österreichischer Wappenvogel und seine Eigenschaft, nach dem Tod vor Fäulnis zu bewahren, fol. 12v–13v, 94r: Darstellungen des österreichischen Pfauen. Vgl. dazu: *Lbotsky*, Mennel 57–58.

⁴⁹ *Coreth*, *Maximilians I.* 73.

⁵⁰ *ÖNB*, CVP 3072–3077: Jacob Mennel, *Kaiser Maximilians Geburtsspiegel*, deutsch, 6 Bde. (Freiburg i. Br. 1518); *Lbotsky*, Mennel 53–54.

⁵¹ *Hans Burgmaier*, *Images de saints et saintes issus de la famille de l'Empereur Maximilien I.* (Wien 1799); *ÖNB*, CVP Ser. nov. 4711: *Heilige aus der Sipp-, Mag- und Schwägerschaft Maximilians I.* (entstanden zwischen 1514 und 1519, Köldererwerkstatt); *ÖNB*, CVP 7892: Jacob Mennel, *der Zaiger*. Vgl. dazu: *Lbotsky*, Mennel 299–301.

Sprossen einer dritten Leiter aus kostbarem Edelstein in der Nachfolge Christi zur Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Auf dieser Jakobsleiter, an der die „engel gottes uff und absteigen und sich got uff die layther genaigt hat“, sieht man die Auserwählten des „hochlößlichen geschlechts“ als Jungfrauen, Witwen, „bischtiger und marterer“ dem Himmel zustreben (Abb. 26)⁵².

Maximilians Enkel, Karl V., beherrschte ein Reich, in dem die Sonne nicht unterging. Für ihn hatte der kaiserliche Großvater eine eigene Genealogie zeichnen lassen, die heute die Bibliothek der Katholischen Universität Löwen bewahrt. Dieser Stammbaum verknüpft die trojanisch-fränkische Habsburgersage mit jener von der Abstammung der burgundischen Herzoge von den Herzogen von Brabant, von Noa, Sem, Japhet und Cham bis auf den „heiligen Pippin, Saint Pippin“ (Abb. 27, 28)⁵³.

Im Mentalitätswechsel der Generationen des frühen 16. Jahrhunderts trat die Verehrung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ins Zentrum der Frömmigkeit, ein Thema, das die Ornate und Antependien des Ordens vom Goldenen Vlies reflektieren. Das Stundenbuch, das Karl V. durch sein Leben begleitet, bringt diesen Wandel ebenso zum Ausdruck, wie das Bewußtsein der habsburgischen Weltherrschaft. Seine Bilder führen zur Verehrung der Trinität, die in einzelne göttliche Personen aufgelöst und auch wieder vereint dargestellt ist. Gottvater und Gottsohn halten den Kristallglobus

⁵² ÖNB, CVP 7892, fol. 23r: Mondleiter, 24r: Sonnenleiter, 25r: habsburgische Jacobsleiter. Lhotsky bezeichnet als Illustration zu Mennel gegenüber S 208 die Mondleiter irrtümlich als Ständeleiter. Die Originalerklärung Mennels: fol. 23r–23v: *Hie bept an der ander tractat unnd erst buchstab G. darbey ain silbrin layter mit acht sprossen die bis an des monns himel der weltlichen stand berurende raichen ist an welcher layter obgedachter grave von Habsburg wie er durch sein altforderen von kuniglichem samen troy bis siambriam unnd von siambria in das orientisch franckreich unnd davon dannen in galliam uff gräfflich stand herabgestigen ist er durch seine kind und kinder mit sonderen gnaden gottes wider uff gestigen also das sy nachmals lanndgraven marggraven pfalzgraven herzogen erzhertzogen och kunig und kayser unnd also grosser denn sy gewaren worden sind wie man dann soliches bey den angebenckten wappen sehen unnd im andern dritten und vierten buch lesen mag.* fol. 24r–24v: *Hie ist ain güldin layter mit silbern sprossen die bis an der sonnen himel den gaystlichen stand berurende raichen ist an welcher layter die ... graven wie gar sy von haidnischem geschlecht von troy abkomen och nach dem sy cristenlichen globen an sich genomen ganz weltlich gewesen sind haben doch ettlich derselben ... weltlichen stand verlassen unnd sind gaystlich worden also das yero etlich ainsidel munch apt bischoff erzbischoff cardinal unnd bapst worden sind wie man dann sollichs bey yren anhangenden zaichen mercken mag bey welchen beyden laytern leichtlich abzenemen das die wort so got im buch der geschöpff zu Jacob redt gar wol von disem geschlecht Habsburg verstanden mögen werden ...* fol. 25r–25v: *Hie stat ain layter von kostbarlichem edlen gestain mit fünff sprossen die in massen wie die layter so obgedachter iacob in schlaff nach uweysung des xxv in capituls im buch der geschöpfft gesehen hat von der erden bis an den höchsten himel ruren ist daran die engel gottes uff unnd absteigen unnd sich got uff die layter genaigt hat die usserwelten des hochloblichen geslechts davon in nachvolgen des tractat als Junckfrawen ehegemahl viltwen bischtiger unnd marterer in sein ewig reich zu empfangen wil ...*

⁵³ Universitätsbibliothek der K. U. Leuven, A 1/XV^o/XVI^o: GENEALOGIA nobilissimorum ducum brabantinorum et sanctorum ac sanctarum atque aliarum virtuosarum personarum ab eisdem propagatarum. Detaillierte Beschreibung: *Joseph Baer*. Frankfurter Bücherfreund Jhg. 14 (1920/21, III, Heft 1/2) 24–35; vgl. dazu auch unsere Anm. 42 oben.

der Sphäre, das Symbol der ungebrochenen, höchsten Intelligenz in Händen⁵⁴. Außerhalb des Schemas von Christus-, Marien-, Apostel- und Evangelistendarstellungen sind Engel, der heilige Michael und der Schutzengel, sowie eine Anzahl von Franziskanerheiligen abgebildet. Der Kaiser hatte im Frömmigkeitsstil seiner Zeit auch den heiligen Joseph verehrt. Ihm persönlich zugeordnet waren König David und Karl der Große⁵⁵, sein Namenspatron, die Ur- und Vorbilder der Kaiser und Könige des europäischen Mittelalters, deren Heiligkeit und Charisma sie in sich fühlten, Traditionen, aus denen sie lebten.

⁵⁴ ÖNB. CVP 1859, fol. 248r, 188r, 189r, 190r, 191r. Einleitung zur Faksimileausgabe von Prinz Heinrich Karl von und zu Liechtenstein, in: *Codices selecti* Vol. LVII*, hrsg. v. der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt (Graz 1976). Zum Symbol der Kristallkugel: *Percy Ernst Schramm*, *Saphira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis Elisabeth II.* (Stuttgart 1958) 105–106, 161, 165.

⁵⁵ ÖNB. CVP 1859, fol. 217r, 213v, 237r, 132r (das Blatt mit König David fehlend), 237r, *Hugo Steger*, *David Rex et Propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bilddarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts* (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6, Nürnberg 1961).



Abb. 1 Markgraf Leopold III. von Österreich (1095–1136), Glasfenster, Brunnenhaus, Stift Heiligenkreuz, Niederösterreich, Kopie von 1884 nach Vorlage der Darstellung des 13. Jahrhunderts.



Abb. 2 Markgräfin Agnes von Österreich (1106–1143), Tochter Kaiser Heinrichs IV., Glasfenster, Brunnenhaus, Stift Heiligenkreuz, Niederösterreich, Original, Ende des 13. Jahrhunderts.



Abb. 3 König Friedrich I. (der Schöne) (1314–1339), König Rudolf I. (1273–1291), Fürstenfenster von St. Stephan, Wien, 14. Jahrhundert, Historisches Museum der Stadt Wien.



Abb. 4



Abb. 5

König Albrecht I. (1292–1308), Herzog Rudolf IV. (der Stifter) (1359–1365), Fürstenfenster von St. Stephan, Wien, 14. Jahrhundert, Historisches Museum der Stadt Wien.



Abb. 6 Herzog Otto I. (der Fröhliche) (1301–1339), Fürstenfenster von St. Stephan, Wien, 14. Jahrhundert, Historisches Museum der Stadt Wien.

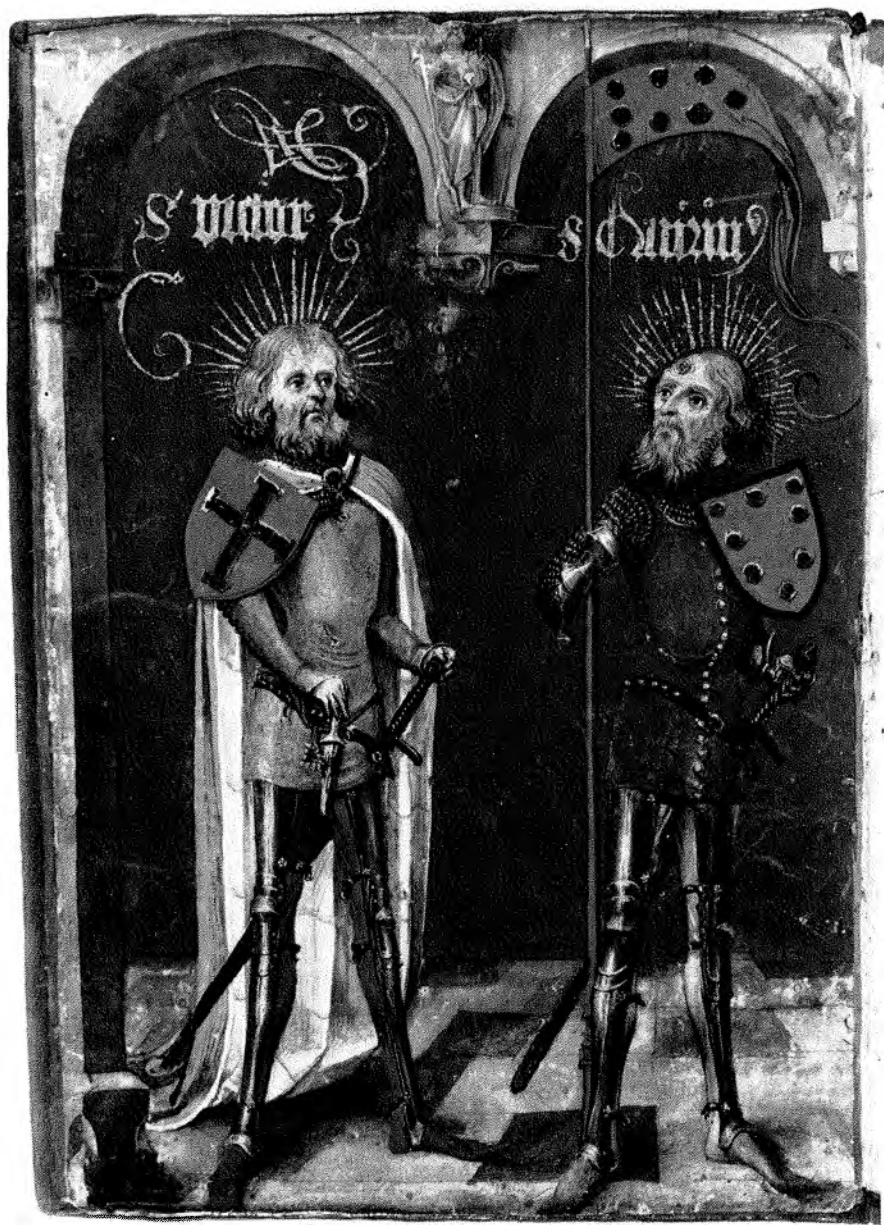


Abb. 7 St. Victor von Xanten und St. Quirin von Neuß, Miniaturen am inneren Einband, Gebetbuch aus dem Besitz Kaiser Friedrichs III., Mitte des 15. Jahrhunderts, CVP 1104, ÖNB, Wien.



Abb. 8 Anbetung der Könige, Dreikönigsschrein (1204), Köln.



Abb. 9 Anbetung der Könige, Flügelrelief, Wiener Neustädter Altar, 1447, St. Stephan, Wien.



Abb. 10 Die österreichischen Landespatrone St. Florian und St. Coloman flankieren den Landespatron Böhmens, St. Wenzel.



Abb. 11 König Oswald von Northumbrien (634–642), Kaiser Karl d. Große (800–814), König Sigismund von Burgund (516–523).

Tafelbilder des geschlossenen Flügels, Wiener Neustädter Altar, 1447, St. Stephan, Wien.



Abb. 12 St. Sebastian, St. Georg, König Edmund der Martyrer von Ostanglien (855–870).



Abb. 13 St. Christophorus, Kaiser Heinrich II. (1002–1024), König Dagobert II. von Metz (656–679).

Tafelbilder des geschlossenen Flügels, Wiener Neustädter Altar, 1447, St. Stephan, Wien.

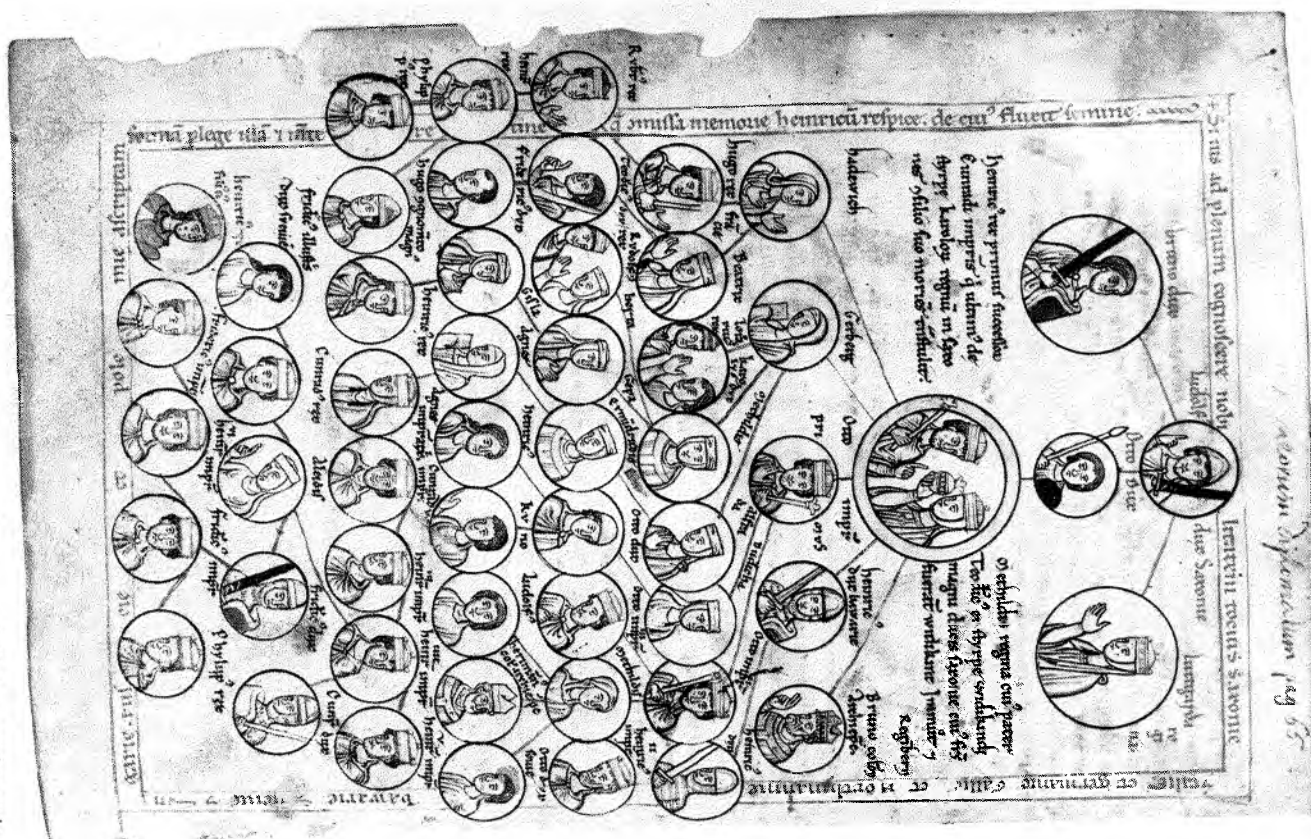


Abb. 14 Die Abstammung Herzog Lindolls von Sachsen (840/50–866), Chronica regia Coloniensis, Cod. Guelf. Aug. 74,3, fol. 226, Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.



Abb. 15 St. Helena (306–330), Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br. 1518, fol. 137v, CVP 3077, ÖNB, Wien.

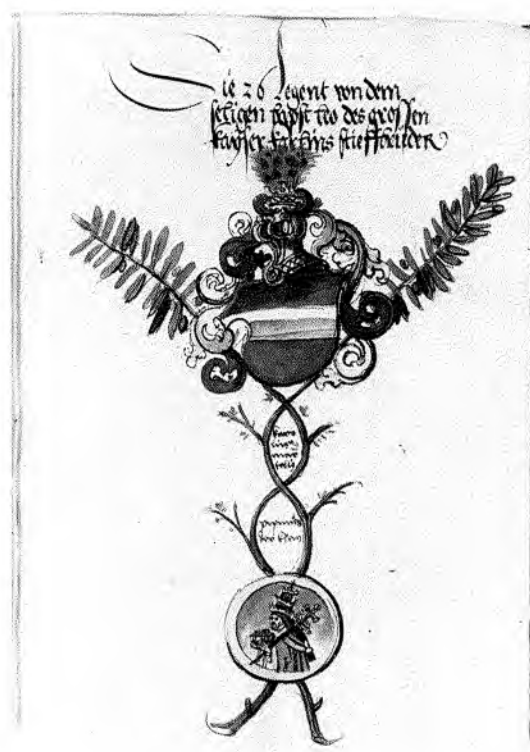


Abb. 16 Papst Leo I. d. Große (440–461), Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br., fol. 70v, CVP 3076, ÖNB, Wien.

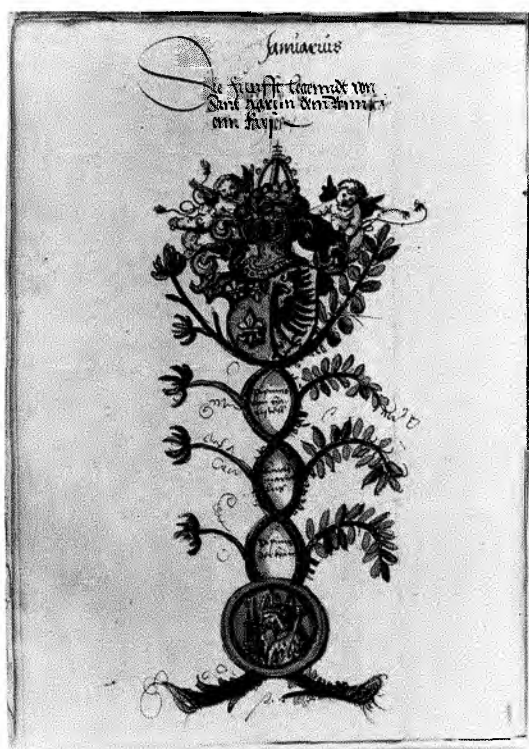


Abb. 17 Kaiser Karl d. Gr. (800–814), Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br. 1518, fol. 12v, CVP 3077, ÖNB, Wien.



Abb. 18 Kaiser Heinrich II. (1002–1024), Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br. 1518, fol. 239v, CVP 3077, ÖNB, Wien.



Abb. 19 König Rodolfe II. v. Burgund (†937), Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br. 1518, fol. 104v, CVP 3077, ÖNB, Wien.



Abb. 20 St. Coloman, Landespatron von Niederösterreich, Jakob Mennel, Kaiser Maximilians Geburtsspiegel, Freiburg i. Br. 1518, fol. 371v, CVP 3077, ÖNB, Wien.



Abb. 24 Habsburgische Mondleiter, Jakob Mennel, Der Zaiger, Freiburg i. Br. 1518, fol. 236, CVP 7892, ÖNB, Wien.



Abb. 25 Habsburgische Sonnenleiter, Jakob Mennel, Der Zaiger, Freiburg i. Br. 1518, fol. 24r, CVP 7892, ÖNB, Wien.



Abb. 26 Habsburgische Jakobsleiter, Jakob Mennel, Der Zaiger, Freiburg i.Br. 1518, fol. 25r, CVP 7892, ÖNB, Wien.

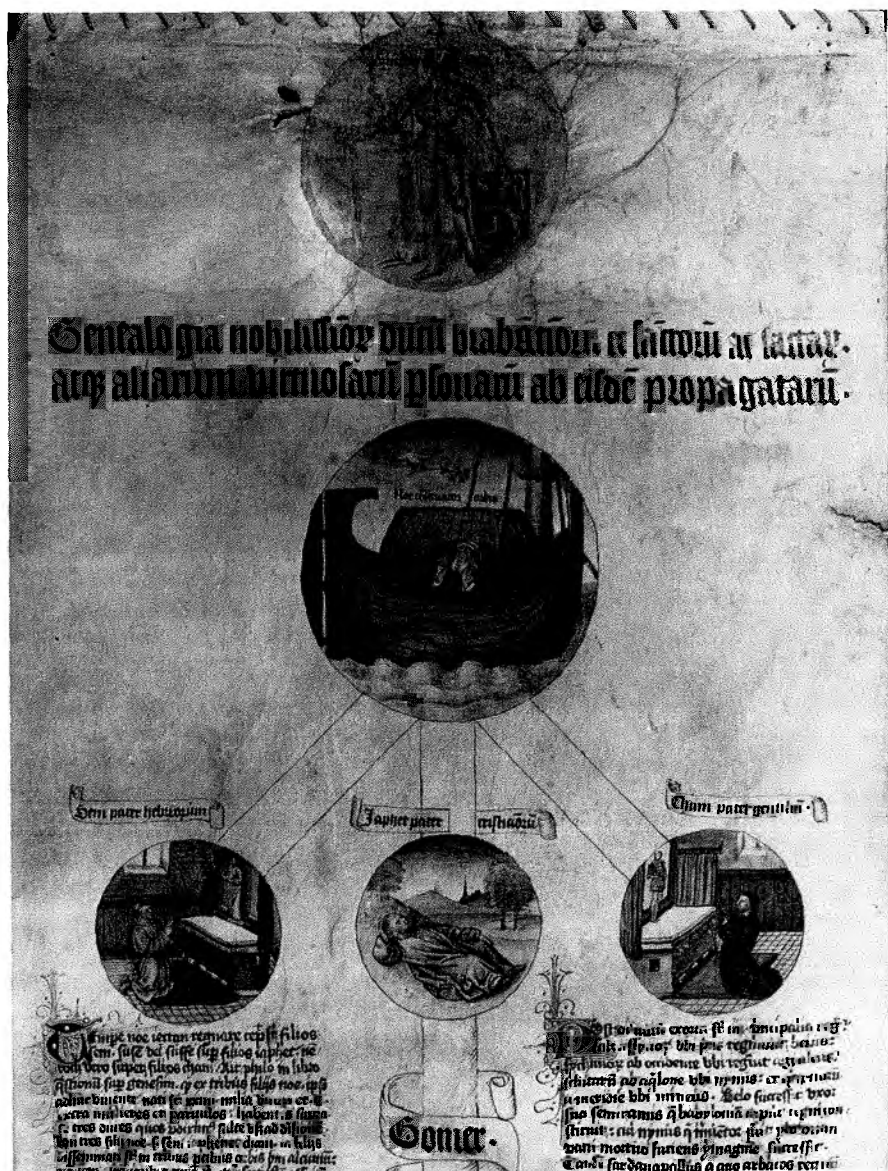


Abb. 27 Noe, Conservator Orbis, Sem, pater hebreorum, Josaphat, pater Cristianorum, Cham, pater gentium, Genealogia nobilissimorum ducum brabantiorum etc. (1482–1506), Universiteitsbibliotheek K.U. Leuven, Belgien.

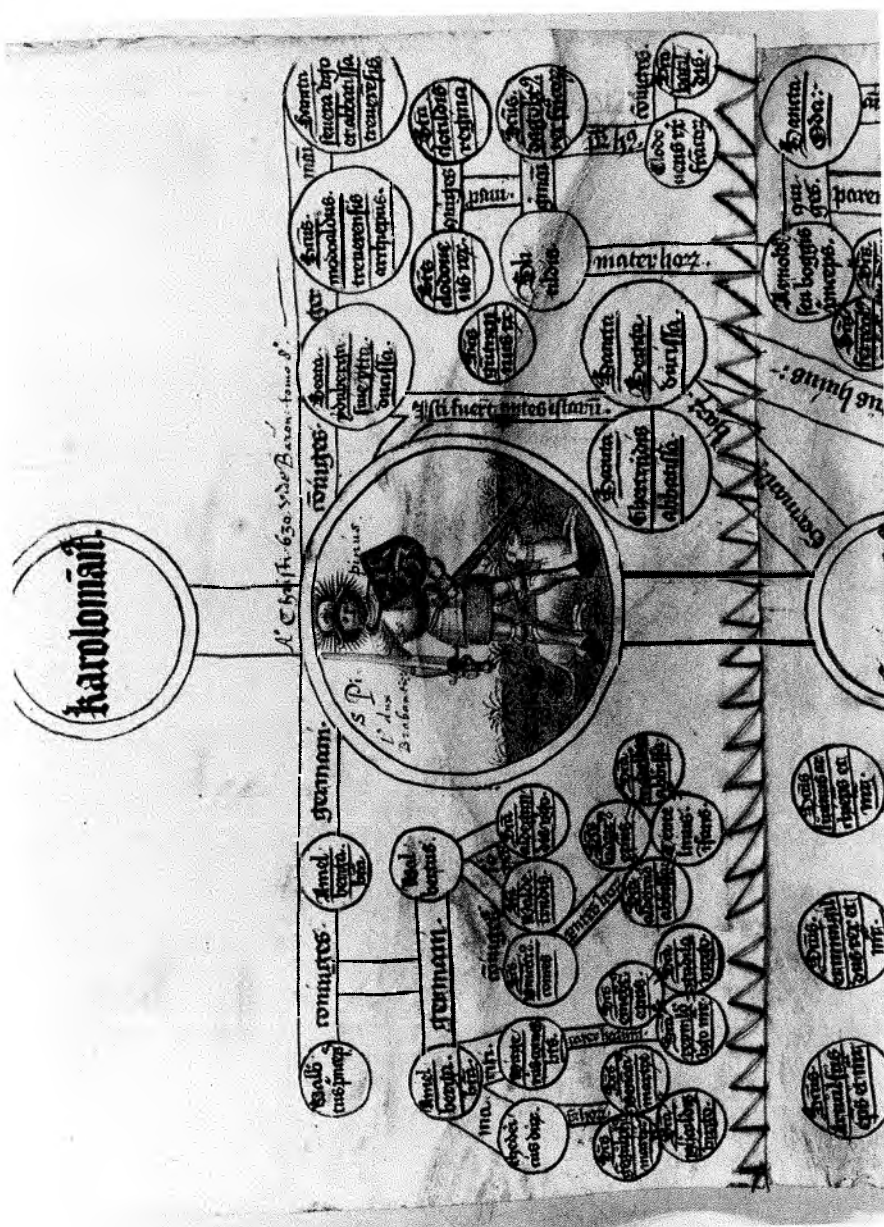


Abb. 28 Sanctus Pipinus Primus dux Brabantie, Genealogia nobilissimorum ducum brabantiorum etc. (1482–1506), Universiteitsbibliotheek K.U. Leuven, Belgium.

III. Frömmigkeit im Kontext bäuerlichen und adligen Lebens

Francis Rapp

Zwischen Spätmittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß

Im Spätmittelalter wurden die Gefahren der Wallfahrten für das sittliche wie für das eigentlich religiöse Wohl der Pilger mit großer Entschiedenheit aufgezeigt. Abfällig sprachen sich über diesen Brauch besonders die akademisch gebildeten Kleriker aus, vor allem diejenigen Theologen, welche auf die Seelsorge großen Wert legten. Nennen wir nur die Vertreter des Pastoralnominalismus, so zum Beispiel Geiler von Kaysersberg, der, der Lehre seines Vorbildes Gerson entsprechend, keine Gelegenheit verfehlte, die Sinnlosigkeit der rein äußerlich vollbrachten Werke anzuprangern und auf die notwendige Verinnerlichung des christlichen Lebens hinzuweisen. In diesem Sinne predigte der berühmte Kanzelredner im Straßburger Münster zweiunddreißig Jahre lang (1478–1506)¹. Sowohl die *devotio moderna* wie der Humanismus bekundeten den Wallfahrten mehr Zurückhaltung und Mißtrauen als Beifall. Eine ähnliche Stellung nahmen diejenigen Prälaten ein, die es mit ihren Pflichten ernst nahmen oder zumindest Mitarbeiter dieses Schlages eingestellt hatten. Der Bischof von Straßburg, über dessen Wahl 1506 sich Geiler freute und sich sehr um die Besserung des kirchlichen Lebens bemühte, machte es 1509, in einer für den Klerus seiner Diözese

Abkürzungen

A.B.R. = Archives du Bas-Rhin

A.E.A. = Archives de l'Eglise d'Alsace

A.E.K.G. = Archiv für elsässische Kirchengeschichte

A.M.S. = Archives municipales de Strasbourg

F.D.A. = Freiburger Diözesanarchiv

R.A. = Revue d'Alsace

Z.G.O. = Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins

¹ Aus der umfangreichen Bibliographie seien nur herausgegriffen: *Dempsey-Douglass*, *Justification in Late Medieval Preaching. A Study of J. Geiler of Kaysersberg* (Leiden 1966) und *Herbert Kraume*, *Die Gerson Übersetzungen Geilers von Kaysersberg* (München 1980).

sorgfältig ausgearbeiteten Ordnung, den Seelsorgern zur Pflicht, dem Ordinariat über neue, von ihren Pfarrkindern besuchte Wallfahrtsorte Bericht zu erstatten².

Wahrscheinlich war der Wille, dem Drang zum Pilgern in die Zügel zu fallen, deshalb so deutlich, weil, jedenfalls im deutschen Kulturgebiet, die *peregrinatio religiosa* keineswegs abflaute. Nicht nur die Reisen ins Heilige Land, nach Santiago de Compostela sowie nach Rom erfreuten sich einer steten Beliebtheit. Heiligtümer, die zum Ziel von Wallfahrten wurden, schossen sozusagen in großer Zahl aus dem Boden. Dieser Vermehrungsprozeß hatte eine qualitative Veränderung des Wallfahrtswesens zur Folge. Man suchte keine Heiligengräber auf, sondern man fühlte sich angezogen durch Orte, die der Himmel zum Schauplatz seines wunderbaren Eingreifens in den gewohnten Gang der Dinge gewählt hatte. Nicht mehr der einen geheiligten Leib bergende Tumulus zog die Gläubigen an; sie strömten scharenweise dorthin, wo das Übernatürliche gewirkt hatte. In der erregten Stimmung dieser Zeit konnte das Wunderbare mit dem Wunderbaren verwechselt werden, ein Bild, das in einer Furche oder in einer Baumhöhle gefunden wurde, spielte dieselbe Rolle wie die unerklärbare Heilung eines Kranken. Die Behörden fühlten sich daher verpflichtet, nicht nur, wie früher, die falschen Pilger zu entlarven, sondern auch die Authentizität der Wunder zu prüfen. Diese Kontrolle erwies sich als besonders notwendig, weil sich das Netz der Wallfahrtsorte zusammenzog und es für jeden Christen möglich war, in kurzer Zeit – manchmal war nicht einmal der ganze Tag notwendig – mit einem Heiligtum solcher Art in Kontakt zu kommen. Der Wallfahrtsbrauch konnte gewissermaßen auf diese Weise in das Alltägliche eingefügt werden³.

Diese Erscheinung so genau wie möglich zu beobachten, ist deshalb wichtig, weil dadurch die Volksfrömmigkeit untersucht werden kann, und zwar nicht nur in ihren Äußerungen, sondern auch in ihren Beziehungen sowohl zu den geistlichen Behörden als zu den geistigen Autoritäten. Als die Reformation ihre großen Siege feierte und die Wallfahrten eindeutig verurteilte, war die Stärke des religiösen Gefühls, das die Pilger beseelte, auf die Probe gestellt. Aber auch die katholische Kirche sah sich gezwungen, entschlossener, als sie es vor dem Auftreten Luthers gepflegt hatte, Entartungen der *peregrinatio religiosa* zu bekämpfen, so daß auch in diesem Lager das Weiterbestehen aller Wallfahrten keine Selbstverständlichkeit war. Es erschien mir daher notwendig, das 16. Jahrhundert in meine Untersuchung einzubeziehen.

Die Quellen fließen zwar am Ende des 15. Jahrhunderts und im 16. reicher als für das Hochmittelalter. Die Archivalien liefern jedoch zerstreutes und ungleichartiges Material. Es schien mir daher angebracht, meine Aufmerksamkeit auf ein gut abgegrenztes Gebiet zu konzentrieren. Als Operationsbereich habe ich das Bistum Straßburg gewählt, das zwar das Oberelsaß und einige interessante Wallfahrtsorte nicht ein-

² Francis Rapp, *Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)* (Paris 1974) 380.

³ Francis Rapp, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours* (Paris 1982) 209–234; Etienne Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge* (Torino 1975) 555–561.

schließt, dessen Territorium sich aber auf dem rechten Rheinufer bis zum Kamm des Schwarzwaldes erstreckt⁴.

Dem Beobachter fällt eine Tatsache rasch auf⁵. Bis zum letzten Drittel des 13. Jahrhunderts lassen sich mit Sicherheit nur 5 Wallfahrtsorte feststellen, und zwar handelt es sich um Heiligengräber, die sich in den von den betreffenden als selig verehrten Menschen gegründeten Klöstern befanden⁶. Für das Spätmittelalter dagegen fällt die Ernte des Forschers viel reicher aus: er ist in der Lage, eine Liste von 34 neuen Heiligtümern aufzustellen. Nur vier davon gehören der Kategorie der Tumuluswallfahrten an, dasjenige des heiligen Ludanus, ein schottischer Pilger, der dort 1202 erschöpft gestorben war, in Straßburg selbst, die Grablege der heiligen Aurelia, die zu den 11 000 Jungfrauen gezählt wurde, und, kaum einige hundert Meter davon entfernt, die derselben Schar angehörenden Einbeth, Vorbeth und Vilbeth⁷. Alle anderen Kultstätten wurden besucht, weil die an diesen 30 verschiedenen Plätzen angerufenen Fürbitter sich durch ihre Wunder hilfsbereit erzeigten und zwar glänzend, betonten die von den Behörden ausgestellten Urkunden: *variis et multis coruscant miraculis*⁸. Von ihrem Leib waren in seltenen Fällen Reliquien der Verehrung der Gläubigen dargeboten; in der Regel waren sie in der Form einer bildlichen Darstellung gegenwärtig. Handelte es sich doch in der Mehrheit um Marienwallfahrten, 20 von 34 im ganzen erfaßten Orte. Ein einziger zog die Christen an, weil dort im Straßburger Münster in der Nähe des Portals ein sogenanntes „Tauriges Christusbild“, der kreuztragende Heiland, angefleht werden konnte⁹. 8 unter den anderen Kultstätten waren Heiligen dediziert, deren Fürsprache als besonders wirksam galt, Anna, die gute Großmutter Jesu, Wolfgang, Wendelinus, Vitus, Blasius, Gallus und Leodegar. Auch die 14 Nothelfer waren vertreten¹⁰.

⁴ Francis Rapp, *Le diocèse de Strasbourg* (Histoire des diocèses de France, Paris 1982); André-Marcel Burg, *Die alte Diözese Straßburg von der bonifazischen Reform bis zum napoleonischen Konkordat*, in: F.D.A. 86 (1966) 220–251.

⁵ Einen Überblick bieten Josef Levy, *Die Wallfahrten der Heiligen Mutter Gottes im Elsaß* (Schlettstadt 1926); *id.*, *Die Wallfahrten der Mutter Gottes im Elsaß* (Kolmar 1929); Francis Rapp, *Les pèlerinages multipliés: l'exemple du diocèse de Strasbourg*, in: *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval* (Paris 1973) 139–160.

⁶ Der hl. Adelphus in Neuweiler (Gérard Weill, *Le rayonnement d'un pèlerinage au IXe siècle: Saint Adelphe de Neuwiller*, in: R.A. 96 (1957) 133–140); Die hl. Odilia und ihr Kult in Volk und Kirche (Straßburg 1938); der hl. Florentius, in Niederhaslach (Médard Barth, *Der hl. Florentius*, in: A.E.A. 4 (1952) 87–90); der hl. Landelin im rechtsrheinischen Teil des Bistums (Médard Barth, *Der hl. Märtyrer Landelin von Ettenheimmünster*, in: F.D.A. 75 (1955) 203–244); die hl. Attala in Straßburg (Médard Barth, *Die Legende und Verehrung der hl. Attala, ersten Äbtissin von St. Stephan in Straßburg*, in: A.E.K.G. 2 (1927) 89–198). Verehrt wurden wahrscheinlich auch der hl. Niklaus in Ebersmünster und die hl. Brigida von Kildare in Rheinau (Rapp, wie Anmerkung 5, 141).

⁷ Xavier Obresser, *Die Wallfahrt zum hl. Ludanus*, in: A.E.A. 1 (1947–1948) 13–61; Médard Barth, *Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter*, in: A.E.A. 13 (1962–1963); *id.*, *Der Kult der hl. drei Straßburger Jungfrauen*, in: A.E.K.G. 11 (1936) 57–106.

⁸ Zum Beispiel, 1509, für die St. Anna Wallfahrt bei Barr (A.M.S. VI 52,4).

⁹ Francis Rapp, *Réformes et Réformation*, wie Anmerkung 2, 380.

¹⁰ St. Anna im Ulrichtstal bei Barr (A.M.S. VI, 52, 4); St. Wolfgang bei Weyersheim (A.B.R. G1773); St. Wendel in Hochfelden und Ottersweiler (Médard Barth, *Handbuch*, wie Anmerkung

Das Gründungsjahr der Wallfahrt ist nur für 9 Fälle überliefert. Sie verteilen sich auf das ganze 15. Jahrhundert und die zwei ersten Jahrzehnte des 16. Noch 1518 entstanden zwei neue Wallfahrten¹¹. Für die anderen Stätten liegen zwar keine genauen Angaben vor; der Stil der Gnadenbilder und die religiöse Thematik - besonders das Vesperbild - erlauben aber eine annähernde Datierung; für die meisten Heiligtümer scheinen die Anfänge nicht weiter als bis in die 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts zurückzureichen. Nur vier der neuen Wallfahrten befanden sich in der Stadt und zwar in Straßburg, mit denen ich mich jetzt nicht befassen werde¹². Der weitaus größte Teil lag auf dem Lande, meistens außerhalb eines Dorfs, manchmal nicht sehr weit davon entfernt. Altbronn und Hattisheim waren abgegangene Siedlungen, die dem Wüstungsvorgang des 14. Jahrhunderts nicht standgehalten und deren Kirchen sich in Wallfahrtskapellen verwandelt hatten¹³. Die räumliche Verteilung der Kultstätten weist keine auffallenden Züge auf: treffen konnte man diese Heiligtümer im eher armen Ried wie im fruchtbaren Hügelland des Kochersbergs, in den Weinbergen wie am Fuße der Vogesen. Oft brauchte der Pilger, der von einer Kapelle zur anderen wandern wollte, keinen ganzen Tagesmarsch, um zum Ziel zu gelangen¹⁴. Nördlich der Zorn, wo die Maschen des Wallfahrtsnetzes etwas weiter geraten waren, blieben die Entfernungen zwischen zwei Heiligtümern doch ziemlich kurz.

Wer die Initiative ergriff und den Anstoß zur Bildung der Wallfahrt gab, können wir für 9 dieser Kultstätten ermitteln. Nur einer der bekannten Urheber, ein Straßburger Kanonikus, gehörte dem geistlichen Stand an¹⁵; zwei waren Bürger, ein weitgereister Kaufmann aus Zabern und ein kurz vorher in den Patrizierstand aufgerückter Rentner aus Straßburg¹⁶. Aus Lautenbach machte 1471 die Ortenauer Ritterschaft ihr

Fortsetzung Fußnote von Seite 129

7, 578 u.f., 1049); St. Veit bei Zabern (*August Adam*, St. Veit bei Zabern (Zabern 1897); St. Blasius in Geudertheim (*Luzian Pfleger*, St. Blasiussegen, in: *Elsaßland* 8 (1928) 34), St. Gall in der Nähe von Reinhartsmünster (*Josef Levy*, wie Anmerkung 5, 201); St. Leodegar am selben Ort (*Luzian Pfleger*, Die Leodegariusswallfahrt zu Reinhartsmünster, in: *Elsaßland* 11 (1931) 300–303; die vierzehn Nothelfer und der hl. Fiakrius am Tor der Abtei Baumgarten (*Francis Rapp*, *Réformes et Réformation*, wie Anmerkung 9, 386).

¹¹ Für Görsdorf-Liebfrauenberg, *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, in: A.E.A. 11 (1960) 442; siehe auch A.B.R. G1434; für Lingolsheim, *Sebastian Brant*, *Annales* (Fragments des anciennes chroniques d'Alsace 3, Strasbourg 1892) 241; siehe auch A.B.R. Fonds Landsberg, boîte 12.

¹² Es handelt sich um das in der Anmerkung 9 erwähnte traurige „Christusbild“ beim Münsterportal, um das ebenfalls im Münster verehrte Bild der Muttergottes (*Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1463), um die hl. Jungfrauen Aurelia, in der Aurelienkirche, und Einbeth, Vorbeth und Vilbeth (in Anmerkung 7 die entsprechenden Belege).

¹³ Für Altbronn bei Egersheim und Hattisheim bei Geispolsheim, siehe *André Humm*, *Villages et hameaux disparus en Basse Alsace* (Strasbourg 1971) 76–77 und 114–115.

¹⁴ *Wiwersheim ist von Mundolsheim kaum 8 km entfernt*; von Wiwersheim nach Reinacker braucht man zu Fuß kaum 7 Stunden.

¹⁵ *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1741. Ein Straßburger Kanonikus des Jung St. Peter Stifts ließ 1445 die Muttergotteskapelle in Hattisheim einrichten und nach ihrer Zerstörung durch Söldnerbanden wiederaufbauen (*Médard Barth*, Handbuch, wie oben, 532).

¹⁶ Claus von Sarburg widmete sein Vermögen der Wallfahrtskapelle im Bruderbach, bei West-

Standesheiligtum¹⁷. Für 6 Heiligtümer beweisen uns die Akten, daß Bauern den Anstoß zu deren Renommée gegeben haben. In Otterswiller, zum Beispiel, brachte ein einzelner Stifter genügend Geld zusammen, um ein Kapellchen zu Ehren des heiligen Wendel errichten zu lassen; die Wiwersheimer Liebfrauenkapelle entstand unter ähnlichen Umständen, während in der Ortenau mehrere Gemeinden sich zusammentaten und das „Maria zu den sieben Linden“ genannte Heiligtum bauten¹⁸. Es ist anzunehmen, daß in den Fällen, die im Dunkeln bleiben, die Initiative auch von der Landbevölkerung ergriffen worden war.

Jedenfalls war die Zusammenarbeit mit sozial höher gestellten Personen unerlässlich. Goersdorf erfreute sich der kräftigen Unterstützung des Grafen von Zweibrücken. Maria zur Eich nahm ein dem ehrwürdigsten Straßburger Patriziat angehöriger Edelmann, Adam Zorn, in Schutz. Geistliche Anstalten gaben auch für das Aufblühen von Wallfahrten ihr Interesse kund¹⁹. Mauersmünster unterstützte die Gründer der Wallfahrten in Reinacker und Otterswiller²⁰. Daß die Fürsorge der finanziell heruntergekommenen Abtei nicht uneigennützig war, ist möglich. In den Jahresrechnungen des Abts werden 1506 auch die in zwei kleinen Wallfahrtskirchen eingenommenen Opfergaben verbucht²¹. Der berüchtigte Prälat Wilhelm von Diest ließ es an Bezeugungen seines Wohlwollens den Wallfahrten gegenüber nicht fehlen, aber in dem Prozeß, der gegen ihn in Konstanz angestrengt wurde, bezichtigten ihn seine Ankläger des Diebstahls: er soll die der Lieben Frau von Altbronn dargebrachten Gaben entwendet haben²². Wie dem auch sei, die Genehmigung der kirchlichen Behörden mußte erwirkt werden, dazu kam die Erlaubnis, Almosen zu sammeln, ein sogenanntes *petitorium*, das die Kanzlei nicht unentgeltlich ausstellte²³. Die *Questores* reisten manchmal sehr weit, denn sie wurden ermächtigt, sowohl in der Diözese Konstanz wie in derjenigen Würzburgs Opfer zu heischen²⁴. Viele Gläubige ließen sich in die

Fortsetzung Fußnote von Seite 130

hoffen, 1435 (A.B.R. H548, 1); Goetz von Hohenburg gründete 1518 die Wallfahrt in Lingolsheim, einem Straßburger Vorort (*Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 750).

¹⁷ *Philippe Ruppert*, Die Kirche zu Lautenbach im Renchtal, in: F.D.A. 21 (1895) 273–290; *Georg Debio*, Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler 4 (Berlin 1926) 190; *Wolfgang Müller* (Hrsg.), Die Klöster der Ortenau, in: in der Ortenau 58 (1978) 367.

¹⁸ A.B.R. H595,8; A.B.R. G1782; *Karl Reinfried*, Die Marialindenkirche bei Ottenweiler, in: F.D.A. 18 (1886) 5. Siehe auch, für Mundolsheim, *Médard Barth*, Liber Investiturarum, in: A.E.A. 6 (1955) 81; für Reinacker, *Josef Levy*, Wallfahrten der Mutter Gottes, wie Anmerkung 5, 394; schließlich St. Wendel in Hochfelden (*Médard Barth*, wie oben, 578 u.f.).

¹⁹ *Josef Levy*, Wallfahrten der Muttergottes, wie Anmerkung 5, 291; für Maria zur Eich bei Plobsheim (A.M.S. KS 5, 122).

²⁰ Für Reinacker A.B.R. H549; für Otterweiler, *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1049. Das in Marienthal bestehende Wilhelmiterklöster hat zum Gedeihen der dortigen Wallfahrt einen wichtigen Beitrag geleistet (*André Marcel Burg*, Marienthal, histoire du couvent du pèlerinage, Pfalzburg 1959).

²¹ A.B.R. G1631.

²² *Josef Levy*, Wallfahrten der Muttergottes, wie Anmerkung 7, 264; *Hans Kaiser*, Die Konstanzer Anklageschrift von 1416, in: Z.G.O. 68 (1907).

²³ *Médard Barth*, Heiltumführer und Almosensammler des Mittelalters, in: F.D.A. 74 (1954) 100–131.

²⁴ Der Konstanzer Generalvikar empfiehlt dem Wohlwollen der Gläubigen die Almosensamm-

Bruderschaft aufnehmen, deren Sitz das betreffende Heiligtum war. Die Sankt Veits-fraternität des Holensteins bei der Zaberger Steige zählte nahezu 1000 Mitglieder²⁵. In den Akten werden sie manchmal als *censuales* bezeichnet. Konfraternitäten, welche die betreffenden Kultstätten als Treffpunkt für ihre jährliche Versammlung wählten, konnten auch einer Wallfahrt einen regelmäßigen Besuch sichern. In Monsweiler hatte der Verband der 16 unterelsässischen Aussätzigen Spitäler seinen Sitz; in Rosenweiler versammelten sich die fahrenden Spielleute, in Plobsheim die Bäcker, in Hüttenheim die Fischer und Müller, in Altbronn die Schäfer und Schmiede. In nahezu allen bekannten Fällen handelte es sich um berufliche Genossenschaften, deren Mitglieder auf dem Lande wohnten oder von einem Ort zum anderen zogen²⁶.

Nur selten war eine Wallfahrtskirche nicht mit Ablassprivilegien versehen. An den Tagen, an denen es möglich war, den Strafnachlaß zu erlangen, wurde eine Fahne ausgesteckt²⁷. Die den Pilgern feilgebotenen Abzeichen und die gemalten oder gedruckten Bilder halfen auch den Ruf des Heiligtums zu verbreiten. Einige dieser Andenken sind noch erhalten²⁸.

All diese eben aufgezählten Mittel waren geeignet, das Wachstum des Wallfahrtsortes zu fördern und, wenn die Popularität nachließ, sie wieder zu beleben. Sie wären aber wahrscheinlich unwirksam geblieben, wenn das Volk nicht einen „Appétit du divin“, wie L. Fébvre sagte, ein Bedürfnis nach dem Göttlichen empfunden hätte²⁹.

Daß die hier untersuchten Kultstätten zum Treffpunkt von Massen wurden, will ich keineswegs behaupten. Die Elsässer waren nicht prinzipiell gegen solche Äußerungen der Religiosität eingestellt: in Hunawihr hatten am 14. 8. 1520 12 Priester die größte Mühe, 20000 Pilgern die Beichte abzunehmen. Es war bei Gelegenheit der feierlichen Translation der Reliquien der heiligen Huna und geschah außerhalb des Bistums, im Oberelsaß³⁰. Viel bescheidenere Zahlen können wir für die kleineren Wallfahrtsorte aus den Archivalien (Rechnungen des Wirts, Zusammenstellungen des Schaffners, der

Fortsetzung Fußnote von Seite 131

ler von Reinacker 1494 (A.B.R. H549,9); für Wiwersheim, *Manfred Krebs*, Investiturprotokolle der Diözese Konstanz, in: F.D.A. 73 (1953) 999.

²⁵ Zaberger Stadtarchiv 295. Konfraternitäten sind für verschiedene Wallfahrten bezeugt, so für Weyersheim, Reinacker, Monsweiler (wo die Mitbrüder *censuales* genannt wurden) und Wiwersheim, die jeweils Mitglieder in den Diözesen Mainz, Konstanz, Augsburg, Speyer, Basel und Würzburg zählten (A.B.R. G1773, H549, 9 G1738, 1; *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1787).

²⁶ *François Jacques Himly*, La confrérie des léproseries de Basse Alsace au XVe siècle, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 65 (1965) 43–51; *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1144; *Josef Levy*, wie Anmerkung 5, 387; *id.* et *ibid.*, 307; A.B.R. G1783.

²⁷ Zahlreiche Beispiele, so für Reinacker 1414, 1429, 1495 und 1492 (*Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1106–1108). *Ablassfenlin* werden im Weyersheimer Inventar von 1545 erwähnt (*Edmund Unger*, Elsässische Altertümer, 2 (Straßburg 1913) 263–265).

²⁸ Das Straßburger Liebfrauenwerk ließ 1428 6000 Abzeichen für die Pilger des traurigen Christus anfertigen (A.M.S. O.N.D., Rechnungen). Über die Bilder siehe *Josef Levy*, Wallfahrten der Mutter Gottes, wie Anmerkung 5, 348; *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 109; *Josef Brauner*, Zur Frühgeschichte der Wallfahrt Marienthal, in: A.E.K.G. 2 (1928) 177.

²⁹ Au coeur religieux du XVIe siècle (Paris 2 1968) 37.

³⁰ *André-Marcel Burg*, Sainte Hune, sa légende, son historicité et son culte, in: A.E.A. 1 (1946) 52.

die Stöcke leerte und die geopferten Gegenstände verkaufte) herauslesen. Am Patronsfest waren es in Altbronn etwa 450 bis 500 Personen, im abgelegenen Reinhartsmünster 120, im noch wenig bekannten und schließlich kurzlebigen Lingolsheim 1519 wohl 300 an Mariä Verkündigung³¹. Bemerken wir dazu, daß 1. diese Besucher nicht einmal für einen besonders festlichen Tag kamen, sondern sich, so viel wir den Akten entnehmen können, regelmäßig zur betreffenden Kultstätte begaben, daß 2. der Einzugsbereich der Pilger – wenn wir diesen Ausdruck benützen dürfen – verhältnismäßig eng begrenzt war und die Marschdauer hin und zurück selten mehr als einen Tag in Anspruch nahm, 3. schließlich, daß die ländliche Bevölkerung ziemlich dünn gesät war und Dorfsiedlungen mit 20 oder 10 Herdstellen keine Seltenheit waren³². Die Rolle der hier behandelten Heiligtümer scheint mir nach Aussage des Kaplans eines durch die Reformation erstickten Wallfahrtskirchleins in Mundolsheim zutreffend charakterisiert: *capella ... per incolas eiusdem pagi et alios vicinos tum solatii tum etiam religionis causa multotiens visitata*³³. Die weite, beschwerliche Reise zu den berühmten Orten der Christenheit war nicht verschwunden und, wie wir für Hünaweiher feststellten, es war durchaus möglich, daß plötzlich solch große Erwartungen nährenden Kultstätten aus dem eigenen Boden schießen konnten. Es gab nun auch eine gewissermaßen billige Wallfahrt, zu der die häuslichen Sorgen drängten und die zum frommen Brauch geworden war, für den man des öfters einen Tag oder einen Nachmittag opferte. Ziel solcher Gänge waren, wenn wir die Quellen richtig auslegen, diejenigen bescheidenen Heiligtümer, auf die wir in großer Zahl im spätmittelalterlichen Elsaß stoßen.

Daß mancher Christ unter dem Drang einer großen Not sich zu einer solchen Kurzwallfahrt entschloß, ist unbestreitbar. Die *Solatii causa* erwähnt den eben zitierten Text. Schon der Ruf der verehrten Heiligen führt uns zu dieser Behauptung. Der heilige Wendelin und Sankt Wolfgang galten als Tierschutzpatrone und wurden in Gegenden verehrt – der Rand des Haguenauer Forstes und das Riedgebiet nördlich von Straßburg –, die zum Weidgang geeignet waren³⁴. Den Menschen halfen sowohl diese Fürbitter wie die Heiligen Blasius, Gallus und Leodegar. Die 14-Nothelfer-Gruppe bildete gewissermaßen eine Poliklinik! Über alle Leiden, die ihre Kinder trafen, breitete Maria ihren Schutzmantel aus. Sie war für sämtliche Krankheiten und Anliegen zuständig. Aber ihre Popularität verdankte sie nicht nur der Kraft ihrer Fürbitte. Auch *religionis causa* kam man zu ihrem Heiligtum, in dem, wie unser Text sagt, *multa quoque devotio Christi fidelium exercita fuit*. Immer wurde das Fest des Wallfahrtspatrons feierlich begangen, mit Frühmesse, gesungenem Amt und Vesper. Gepredigt wurde in der Regel zweimal, morgens und nachmittags. Nicht selten steht in

³¹ A.B.R. G1783; A.B.R. Fonds Landsberg boite 12. 1507, am Ostermontag fanden sich in der Wallfahrt von Reinhartsmünster etwa 120 Personen ein (A.B.R. G1631).

³² Francis Rapp, Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte des Bauernkriegs im Unterelsaß, in: Bauernkriegsstudien (hrsg. v. Bernd Möller) Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 189 (1975) 30.

³³ Médard Barth, Liber Investiturarum, wie Anmerkung 18, 81.

³⁴ Angaben über den Weidgang, die Viehzucht und den Viehhandel mit Hinweisen auf die Literatur, in: Francis Rapp, Soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte, wie Anmerkung 30, 33 u.f.

den Rechnungen: *viele briester gehabt*³⁵. Ausdrücklich wird manchmal im Stiftungsbrief der Pfründe die Predigt als eine der Pflichten des Kaplans erwähnt³⁶. Der Einfluß des in den Klöstern und Kirchen der Städte gepflegten Frömmigkeitsstils ist auf dem Land deutlich spürbar. Erwähnen wir nur die schmerzhaftes Muttergottes, deren Bild in den meisten Wallfahrtskirchen neben das zuerst verehrte Bild gestellt wurde und rasch die innigsten Ehrfurchtsbezeugungen erntete³⁷.

Es hängt vielleicht mit dem ausgesprochen devotionalen Charakter unserer Kurzwallfahrten zusammen, daß wir über die Bräuche der *peregrinatio* wenig erfahren. Mit fliegenden Fahnen begaben sich ganze Pfarreien, Klerus und Gläubige, prozessionsweise zum Wallfahrtsort, so zum Beispiel die Winzer von Sultzbad nach Altbronn, um Schutz gegen Hagel zu erleben³⁸. Nur zwei Bruchstücke von Mirakelbüchern sind erhalten³⁹. In den überlieferten Gelübden ist von besonderen Riten wie Nacktwallfahrten oder Inkubationen nicht die Rede. Damit soll nicht behauptet werden, daß die vorchristliche Sakralität gar keine Rolle spielte. An den meisten heiligen Orten begaben sich die Pilger zu einer Quelle, einem Brunnlein, schöpften wundertägliches Wasser, beteten im Schatten einer Linde oder setzten sich auf einen Stein⁴⁰. Überhaupt bildete sich bei größeren Heiligtümern so etwas wie ein Stationskult aus. Innerhalb des geheiligten Raums, der eventuell durch den Kirchhof begrenzt war, gab es mehrere Plätze, die durch Bilder, Bildstöcke oder Oratorien bezeichnet waren, und die Pilger machten die Runde dieser geweihten Stellen. Im oberelsässischen Dusenbach, aber auch in Altbronn und Reinacker läßt sich diese Vielfältigkeit der geweihten Stellen und der angerufenen Heiligen feststellen⁴¹. Erwähnen wir in Reinacker die am Eingang der Kirche eingemeißelte Inschrift: *Dieser Stein ist also lang alse Christus war*⁴².

Die Rechnungen gewähren uns Einblick in das die Opfergaben bestimmende

³⁵ Angaben in den Rechnungen von Altbronn und Maria Neunkirch (A.B.R. G1783 u. G1830); A.B.R. G1783 und Fonds Landsberg, boîte 12. Am 8.9.1523 verzeichnet der Schaffner in Lingolsheim *ein singen mess, ein lesen mess, zwei bredig, vesper* (A.B.R. Fonds Landsberg, boîte 12).

³⁶ In Reinacker (A.B.R. H556).

³⁷ So in Monsweiler und Marienthal (*Josef Levy*, Wallfahrten der Mutter Gottes, wie Anmerkung 5, 328, 332, 344, 348). In Marienthal, wo ursprünglich die Madonna mit dem Kind verehrt wurde, war auf dem Wallfahrtsbild bereits die Schmerzhaftes Mutter dargestellt (*Josef Brauner*, wie Anmerkung 26, 165–171).

³⁸ *Josef Levy*, Wallfahrten der Mutter Gottes, wie Anmerkung 5, 307; A.B.R. G5276; Archives de Haguenau G 620, 3.

³⁹ *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1463; A.B.R. G1773 u. 1776.

⁴⁰ *Karl Reinfried*, wie Anmerkung 18, für die Linden; Quellen und Brunnen erscheinen in der Nähe vom Odilienberg (*Médard Barth*, Die hl. Odilia, wie Anmerkung 6, 145), von Ettenheimmünster (*id.*, wie Anmerkung 6, 223), in Geudertheim (*Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 431), auch im jetzigen Ostwald, früher Illwickersheim, gab es 1507 einen Sankt Oswaldburne bei der Wallfahrtskapelle (A.M.S. VI 207). Auf den Stein, unter dem das Gnadenbild gefunden wurde, setzten sich die Pilger in Neunkirch (*Paul Adam*, Notre Dame de Neunkirch (Schlettstadt 1966) 28 u.f.).

⁴¹ Für Reinacker und Altbronn, *Médard Barth*, Handbuch, wie Anmerkung 7, 1107 u. 35; für den Odilienberg, *id.*, Die hl. Odilia, wie Anmerkung 6, 140–146. Für Dusenbach *Paul Linck*. Die Topographie der Dusenbacherkapellen bei Rappoltsweiler im Laufe der Jahrhunderte, in: A.E.A. 8 (1988) 87–95.

⁴² *Georg Debio*, wie Anmerkung 17, 190.

Brauchtum. Lebende Tiere wurden dargebracht, Hühner, Hähne, auch Kälber, die *viva sacrificia* sind in den Einkünften eines Kaplans vorgesehen⁴³. Wertgegenstände werden in fast allen Abrechnungen der Schaffner aufgezählt, Kleidungsstücke, Röcke, Schleier, Hemden, Hosen, auch Kleinodien, in der Regel „fingerlin“, Ringe. Hanf und Flachs, Eier, Honig und Käse werden auch auf den Altar gelegt. Das beliebteste Opfer bestand in Wachs, entweder einfache Klötze oder Nachbildungen des geheilten Gliedes oder sonstigen Körperteils⁴⁴. Die *Ponderatio* habe ich nur einmal festgestellt; sie betraf die Gattin eines Straßburger Patriziers⁴⁵. Sehr selten, im Vergleich mit Bayern, waren die Honorare für Messen, eigentlich sind mir nur Anniversarienstiftungen begegnet⁴⁶. Das in den Opferstock gesteckte Geld stellte einen eher rasch zunehmenden Bruchteil des Gesamtwertes dar, den die Schaffner verbuchten, bis zu 90%⁴⁷. Großzügiger waren die Geldgaben, als für die Anschaffung von Ornamenten Spenden gesammelt wurden, so in Neunkirch, wo die 1512 bestellte Tafel 100 Gulden kostete.⁴⁸ Wie sich das Vermögen der verschiedenen Heiligtümer entwickelte, ist nicht in jedem Falle aus den Akten zu entnehmen. Das Kapital, das die dem Bruderbach gehörenden Güter darstellten, belief sich auf 2000 Gulden⁴⁹. Zwischen 1507 und 1517 konnten die Provisoren der Wiwersheimerkapelle 1600 Gulden anlegen⁵⁰.

Als die Reformation ausbrach, hatten die meisten Wallfahrtsorte allem Anschein nach tiefe Wurzeln geschlagen; wenige Monate nach dem Thesenanschlag wurden zwei neue gegründet⁵¹. Im Bauernkrieg gebärdeten sich die Bilderstifter nicht als Bilderstürmer. In Neunkirch wurden die Fenster des Pfarrhauses eingeschlagen, die Marienkirche blieb verschont⁵². Doch die neue Lehre mit ihren scharfen Angriffen gegen die *Peregrinatio* hatte auch Widerhall auf dem Lande. Das beweisen die Rechnungen sehr eindeutig: das 1518 gegründete Lingolsheimer Heiligtum verzeichnete schöne Einnahmen bis 1523, dann versiegte die Einkommensquelle der Gaben. 1530 kamen noch Priester aus Straßburg, wo das Messe-Lesen verboten war, nach Lingolsheim und zelebrierten. Kurz danach starb der Gründer, und die Wallfahrt schlummerte ein. Aus dem Dornröschenschlaf erweckte sie die zum Katholizismus konvertierte Familie Landsberg im 18. Jahrhundert⁵³! Ähnlich ging es nach 1526 in Neunkirch vor sich:

⁴³ A.B.R. G1782.

⁴⁴ Siehe die Rechnungen A.B.R. G1783 (Altbronn) G1631 (Reinhartsmünster) G1830 (Neunkirch).

⁴⁵ In Weyersheim, zu Ehren des hl. Wolfgang (A.B.R. G1776).

⁴⁶ In Weyersheim z. B. stifteten die Herren von Finstingen und die Gräfin von Saarwerden 4 Messen (A.B.R. G1776). Zum Vergleich *Imgard Gierl*, Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern (München 1960).

⁴⁷ Siehe die Rechnungen von Neunkirch (A.B.R. G1830).

⁴⁸ Siehe die Inventare von Altbronn (A.B.R. G1783), Weyersheim (*Edmund Ungerer*, Altertümer, wie Anmerkung 25, 263–265). Die Tafel von Neunkirch behandelt *Paul Adam*, wie Anmerkung 40, 36–37.

⁴⁹ A.B.R. H548.

⁵⁰ *Francis Rapp*, Un petit pèlerinage marial: Notre Dame de la Pitié, in: *Henri Dubois, Jean Claude Hocquet, André Vaubez*, Horizons marins, itinéraires spirituels, I (Paris 1987) 108.

⁵¹ Siehe Anmerkung 11.

⁵² A.B.R. G1830 (Rechnungen 1525–1526).

⁵³ A.B.R. Fonds Landsberg, boîte 12.

Die Gaben wurden seltener und dürrtiger. Zwanzig Jahre später ging es wieder bergauf⁵⁴. Auch in Wiwersheim, Altbronn, Marienthal und Weyersheim gibt es Beweise dafür, daß nach einer Erschlaffungsperiode von einigen Jahren die Vitalität des „heiligen Orts“ wieder⁵⁵ in Erscheinung trat. Eingegangen sind schließlich definitiv nur zwei Wallfahrtsheiligtümer, Bruderbach und Mundolsheim, wo die Herren der Ortschaft die Reformation einführten und nicht mehr das Lager wechselten⁵⁶. Das Goersdorfer Marienbild wurde ins Kloster Biblisheim in Sicherheit gebracht und dort verehrt, bis es wieder im 18. Jahrhundert den Liebfrauenberg beziehen durfte⁵⁷.

Ob das Wallfahrtsleben am Ende des 16. Jahrhunderts blühend war oder dahinsiechte, ist schwer zu ermitteln. Der Bischof Johann von Manderscheid jedenfalls und die Jesuiten, die er in seine Diözese berief, waren davon überzeugt, daß es nicht nur notwendig war, diese Heiligtümer im Sinne des tridentinischen Katholizismus zu beleben, sondern daß es auch möglich war. Der schnelle und breite Erfolg der in 6 Wallfahrtsorten entfalteten Missionstätigkeit gab ihnen recht⁵⁸. Daß aus der Glut leicht wieder helle und hohe Flammen zu schlagen waren, beweist unter anderem die Prozession von 4000 Menschen, die 1590 die Jesuiten zur feierlichen Besitznahme nach Altbronn begleitete⁵⁹.

Dank dem Fortleben des in der bauerlichen Mentalität fest eingewurzelten Wallfahrtsbrauchs hatten die kirchlichen Behörden zwischen dem Spätmittelalter und der Neuzeit eine Brücke schlagen können. Auf eine lebenskräftig gebliebene Tradition, Erbe der älteren Periode, wurden die Frömmigkeitsübungen des modernen Katholizismus gepfropft.

⁵⁴ A.B.R. G1830 und *Paul Adam*, wie Anmerkung 40, 32 u.f.

⁵⁵ Für Wiwersheim, *Francis Rapp*, *Un petit pèlerinage*, wie Anmerkung 50, 110 u.f.; für Altbronn, A.B.R. G1783; für Marienthal, *André Marcel Burg*, *Marienthal*, wie Anmerkung 20, 93–96; für Weyersheim, *Edmund Ungerer*, *Inventare*, wie Anmerkung 27, 263–267 und A.B.R. G1774

⁵⁶ Für Mundolsheim, siehe *Médard Barth*, *Liber Investiturarum*, 81; für Bruderbach A.B.R. 2 G 525/250 und 2 G 525/255.

⁵⁷ *Josef Levy*, *Wallfahrten der Mutter Gottes*, wie Anmerkung 5, 291–296; *André Marcel Burg*, *Liebfrauenberg*, in: *Alemania franciscana antiqua* 3 (1957) 189. Das im protestantischen Straßburg weiterbestehende Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in Undis sowie das Reuerinnenkloster nahmen das Gnadenbild in Empfang und verehrten es, bevor sie es an Biblisheim zurückgaben (1579). Siehe *Francis Rapp*, *La vie religieuse du couvent de St. Nicolas aux Ondes à Strasbourg de 1525 à 1592* in: *Etudes de sociologie religieuse* (Strasbourg 1962) 6.

⁵⁸ *Médard Barth*, *Die Seelsorgetätigkeit der Molsheimer Jesuiten*, in: *A.E.K.G.* 6 (1931) 325–400; *Louis Châtellier*, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg* (Paris 1981) 446–449.

⁵⁹ *Médard Barth*, *Die Seelsorgetätigkeit*, wie Anmerkung 58, 376.

Adalbert Mischlewski

Soziale Aspekte der spätmittelalterlichen Antoniusverehrung

Im Jahre 1526 erschien eine Folge von 73 Holzschnitten unter dem Titel „Das Babstum mit seynen glidern gemalet und beschryben, gebessert und gemehrt“. Sie werden Sebald Beham zugeschrieben und greifen in scharfer Form den „Babst und Antichrist“, die kirchliche Hierarchie und sämtliche Orden an. Als erster wird „Der Anthoniterorden“ mit folgenden Versen vorgestellt:

„Anthoni herrn man dise nendt
In alle landt man sie wol kendt
Das macht jr stettes terminiren
Das arm volck sie schentlich verfueren
Mit trauung sanct Anthoni peyn
Bettlen sehr/auch lerns jre schweyn
Schwartz/darauff blaw creutz ist jr kleyt
Sind all buben schwer jch eyn eyd“ (Abb. 1)¹.

Zwar polemisch überzogen, aber sachlich zutreffend, werden in diesen Versen jene Phänomene genannt, welche die mittelalterliche Antoniusverehrung zu einem gesellschaftlichen Faktor machten, dem sich niemand entziehen konnte: die jährlichen Almosensammlungen der Antoniter und die Antoniuusschweine. Ehe wir uns damit näher beschäftigen, soll zunächst kurz auf die Frage eingegangen werden: Wie kam es zu diesen Phänomenen, die aus dem spätmittelalterlichen Alltagsleben nicht fortzudenken sind?

Die Verehrung des Antonius Eremita spielte sich im Abendland in einem eher be-

¹ Die Holzschnitte wurden nur selten publiziert, z.B. von *Max Geisberg*, Die Reformation in den Kampfbildern der Einblatt-Holzschnitte aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (München 1928) III, 11; *Veit Harold Bauer*, Das Antonius-Feuer in Kunst und Medizin (Berlin, Heidelberg, New York 1973) 30 f. Dagegen diente der Text immer wieder zur Kennzeichnung des angeblich nur auf Erwerb materieller Güter gerichteten Wesens der Antoniter, z.B. *Johann Georg Schelborn*, Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Literatur, Bd. 2 (Ulm und Leipzig 1763) 606; *Eugen Rohling*, Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung (München 1864) 58, Anm. 2; *Otto Zöckler*, Antonius-Orden, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 1 (Leipzig 1896) 607; *Friedrich Braun*, Die Antonier und ihr Haus in Memmingen, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 9 (1903) 241–270, 10 (1904) 1–28, hier 9, 261, Anm. 3.

scheidenen Rahmen ab, ehe er – mehr zufälligerweise – zu einem Krankheitspatron geworden war². In den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts war in weiten Teilen Westeuropas eine Krankheit aufgetreten, die man wegen ihrer brennenden Schmerzen *ignis sacer* nannte; sie wurde erst im 17. Jahrhundert als Mutterkornbrand diagnostiziert. Das gepeinigte Volk suchte allenthalben Zuflucht und Hilfe bei den vertrauten Heiligen der näheren und weiteren Umgebung. Der heilige Antonius, dessen angebliche Gebeine erst nach der Mitte des 11. Jahrhunderts in ein winziges Dörfchen der Dauphiné gekommen sein sollen, das nach ihm Saint-Antoine genannt wurde, war zunächst nur einer unter einer ganzen Reihe von Helfern gegen die schreckliche Krankheit, und nicht einmal der angesehenste. Daß er schließlich alle anderen übertraf und sogar die Krankheit nach ihm *ignis sancti Antonii*, Antoniusfeuer, genannt wurde, war das Verdienst einiger Laien.

Da die Bauern des Dorfes und die Handvoll Mönche des dortigen Benediktinerpriorates nicht imstande waren, den Scharen der Pilger, und vor allem den Kranken unter ihnen, die notwendige Versorgung zuteil werden zu lassen, fanden sich etliche Männer und Frauen, verheiratete wie ledige, zusammen, um die notwendige Hilfe zu leisten. Aus diesem spontanen Akt christlicher Caritas sollte sich eine Bewegung entwickeln, die das ganze christliche Abendland erfaßte.

Wenn dieser in der losen Form einer Bruderschaft organisierten Gemeinschaft noch in der ersten Generation auswärtige Spitäler angeboten wurden, wenn sie noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts ihrer Existenz Außenstellen über den südfranzösisch-oberitalienischen Raum hinaus bis in Spanien und Deutschland geschenkt erhielt, dann läßt das bestimmte Schlüsse zu, die durch Belege aus späterer Zeit untermauert werden. Ihre Leistungen auf dem Gebiet der Hospitalorganisation und der Therapie, auch die der von ihnen angestellten Wundärzte, müssen das normale Maß erheblich überschritten haben.

Das Ausmaß und die weitreichenden Auswirkungen der Antoniusverehrung im späten Mittelalter lassen sich jedoch nicht allein aus dem Wirken und dem Renommee einer Krankenpflege- und Krankenhausträgersgemeinschaft erklären. Ein weiterer wichtiger Faktor war die Angst, die – wie uns Jean Delumeau gezeigt hat – im Laufe des 14. Jahrhunderts eine neue Qualität annahm, was er wesentlich auf die Pestepidemien zurückführt. Auch die Angst vor dem Antoniusfeuer wird man nicht gering veranschlagen dürfen³. Die unheimliche und unerklärliche Krankheit tauchte immer wieder auf und forderte ihre Opfer: es starben etwa ein Drittel der Erkrankten⁴.

² Zum Folgenden siehe ausführliche Darstellung mit Belegen bei Adalbert Mischlewski, Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 8, Köln und Wien 1976), im folgenden zitiert: Mischlewski, Grundzüge, und ders., Das Antoniusfeuer in Mittelalter und früher Neuzeit in Westeuropa, in: *Maladies et Société XII^e–XVIII^e siècles. Actes du Colloque de Bielefeld novembre 1986*, éd. par Neithard Bulst et Robert Delort (Paris 1989) 249–268, im folgenden zitiert Mischlewski, Antoniusfeuer.

³ Jean Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Bd. 1–2 (rororo 7929, Reinbek 1985), der S. 90 das Antoniusfeuer zu den am meisten gefürchteten Krankheiten zählt.

⁴ Horst Wirth, Über die Mutterkornvergiftungen, in: *Natur und Heimat* 3 (1954) 320–324, hier 322.

Die ständige Angst, vielleicht auch immer stärkere Lobpreisungen der Macht und der Möglichkeiten des heiligen Antonius führten zu einer bedenklichen Veränderung seines Bildes. War er ursprünglich der gütige Thaumaturg, so ist er schon kurz nach 1200 in der Biographie Hugos von Lincoln der Rächer, der jene Burgen durch Blitzschlag zerstört, deren Besitzer die Pilger nach Saint-Antoine schlecht behandelt haben⁵. Folgerichtig erhielt die Krankheit auch den Namen „Sankt Antonien Rache“⁶. Doch damit noch nicht genug. In einem Rückfall in heidnische Vorstellungen verbanden sich mit der Gestalt des demütigen Heiligen aus der ägyptischen Wüste die furchtbaren und gewaltsamen Züge des antiken Saturn (Abb. 2 und 3)⁷.

Antonius war nun der Herr über die Krankheit, die seinen Namen trug und die er willkürlich verhängen konnte und auch verhängte. Selbst im Kölner Festoffizium von 1500, also in einer kirchenamtlichen Quelle heißt es: „Percutit et sanat, extinguit et excitat ignes“⁸. Die sozusagen ordensoffiziellen Darstellungen des wie eine Gottheit mitten auf dem Altar thronenden Antonius, die sich in Antoniterkirchen von Bern bis Frauenburg finden⁹, atmen einen ähnlichen Geist (Abb. 4 und 5). Von der bekanntesten, dem Isenheimer Antonius, sagt der Straßburger Kunsthistoriker Roland Recht treffend, er sitze dort in einer „terrible souveraineté“¹⁰. Da Sankt Anton per analogiam auch der Herr über das Feuer und den gefürchteten Rotlauf der Schweine geworden war¹¹, gab es noch mehr Grund, mit allen Mitteln den gnädig zu stimmen, der im Bewußtsein vieler nur mehr das Zerrbild eines christlichen Heiligen, nach den Worten Huizinga gar ein „böser Feuer-Dämon“ war¹². Nur auf diesem Hintergrund können

⁵ James Francis Dimock, *Magna Vita S. Hugonis Episcopi Lincolnensis* (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 37, London 1864) 311.

⁶ Mischlewski, Antoniusfeuer, 257, Anm. 73.

⁷ Wolfgang Kühn, Gestalt und antike Vorbilder des Antonius Eremita, in: *Psyche* 2 (1948) 71–96. – Zu Abbildung 3: Die Kinder des Saturn werden häufig mit amputiertem Unterschenkel dargestellt. Hier trägt einer das Tau-Zeichen auf der Brust, das ihn als einen vom Antoniter-Orden unterhaltenen Krüppel ausweist.

⁸ Gandulf Korte, Antonius der Einsiedler in Kult, Kunst und Brauchtum Westfalens, hrsg. von Adalbert Klaus (Werl/Westf. 1952) 29, im folgenden zitiert Korte, Antonius.

⁹ Eine Aufstellung der bis jetzt nachgewiesenen, auf dem Altar thronenden Antoniusfiguren von Freiburg i.Br. bis Frauenburg bei Adalbert Mischlewski, Die Antoniter und Isenheim, in: Mathis Gothart Nithart Grünwald, Der Isenheimer Altar. Fotos: Max Seidel. Texte von Heinrich Geissler, Bernhard Saran, Joseph Harnest, Adalbert Mischlewski (Stuttgart 1973) 256–266, 281–288, hier 264; für Bern siehe: Die Kunstdenkmäler der Schweiz. Die Kunstdenkmäler des Kantons Bern 5 (Basel 1969) 22.

¹⁰ Roland Recht, Les sculptures du retable d'Issenheim, in: Grünwald et son œuvre. Actes de la Table Ronde organisée par le Centre National de la Recherche Scientifique à Strasbourg et Colmar du 18 au 21 octobre 1974 (Cahiers Alsaciens d'Archéologie, d'Art et d'Histoire 19–20, 1975) 27–46, hier 36.

¹¹ Hans Aurenhammer, Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 1 (Wien 1959–67) 159; Elfriede Grabner, Das „Heilige Feuer“, „Antoniusfeuer“, Rotlauf und „Rose“ als volkstümliche Krankheitsnamen und ihre Behandlung in der Volksmedizin, in: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 66 (1963) 77–95.

¹² Johann Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Hrsg. von Kurt Köster (Stuttgart 1975) 241.

die spätmittelalterliche Antoniusverehrung und ihre Auswirkungen adäquat gewürdigt werden.

Wichtigster und deutlichster Ausdruck des Antoniuskultes waren die alljährlichen Almosensammlungen der Antoniter¹³. Zwar konnte nicht jeder in einer Antoniuskirche oder -kapelle beten – warum diese Möglichkeiten im Laufe der Zeit eher ab- als zunahmen, wird noch zur Sprache kommen –, noch weniger war normalerweise eine Wallfahrt nach Saint-Antoine gegeben, bei den Heiltumsfahrten jedoch konnte jeder, selbst im abgelegenen Bergdorf, dem mächtigen und gewalttätigen Herrn seine Reverenz erweisen.

Schon vor 1180¹⁴, also längst ehe sie ein Orden (1247)¹⁵ und eine Chorherrenge-meinschaft (1297)¹⁶ geworden waren, hatten die Antoniusbrüder damit begonnen, für ihr Spital, die Kranken und Krüppel Sammlungen außerhalb ihrer näheren Umge-bung zu veranstalten, da die eigenen Ressourcen für die immer größer werdenden Verpflichtungen nicht mehr ausreichten. Der Quest der Antoniter wurde im Laufe der Zeit immer mehr ausgebaut und seit Innozenz IV. (1243–1254)¹⁷ von den Päpsten wieder und wieder dringend empfohlen. Die alljährliche Ankunft der nuntii sancti Antonii war ein besonderer Tag für die ganze Gemeinde, der selbst zur Zeit eines eventuellen Interdikts wie ein Sonntag begangen wurde. Klerus und Volk zogen mit Kreuz und Fahnen und unter Glockengeläut dem Antoniusboten entgegen, der in der Kirche den Gottesdienst hielt. Er predigte über die „miracula sancti Anthonii et ver-bum Dei“ – man beachte die Reihenfolge! –, wobei er nicht versäumte, auf die caritati-ven Leistungen in den gegen Ende des 15. Jahrhunderts über 370 Antoniterhospitä-lern hinzuweisen. Nachdem er mit den Antoniusreliquien den Segen erteilt hatte (Abb. 6), nahm er die Gaben entgegen, zumeist Münzen, aber auch Naturalien. Als

¹³ Vgl. zum Folgenden Einzelheiten und Belege bei *Jakob Rauch*, Die Almosenfahrten der Höchster Antoniter am Ausgang des Mittelalters, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 2 (1950) 163–174; *Albrecht Eckhardt*, Almosensammlungen der Grünberger Antoniter zwischen Mittelgebirge und Nordsee. Mit einem Beitrag zur Identifizierung des Bruderschaftsbuches in Bremen, in: *Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde* N.F. 32 (1974) 113–160; *Mischlewski*, Grundzüge, 273–292; *ders.*, Die Auseinandersetzung des Nikolaus von Kues mit den Antonitern, in: *Innsbrucker Historische Studien* 9 (1986) 19–36, hier 20f., im folgenden zitiert *Mischlewski*, Nikolaus von Kues. – Den Text einer Sammelpredigt siehe jetzt bei *Adalbert Mischlewski*, Eine deutsche Antoniterpredigt aus dem 15. Jahrhundert, in: *Hubert Mordek* (Hrsg.), *Aus Archiven und Bibliotheken. Studien zum Recht und zur Kirchengeschichte des Mittelalters*. Festschrift Raymund Kottje (Frankfurt/Main 1992) 477–488.

¹⁴ *Aymarus Falco*, *Antoniana historiae compendium ex variis iisdemque gravissimis ecclesiasticis scriptoribus, necnon rerum gestarum monumentis collectum, una cum externis rebus quamplurimis scitu memoratuque dignissimis* (Lyon 1534) fol. 57r, im folgenden zitiert *Falco*, *Compendium*.

¹⁵ *Mischlewski*, Grundzüge, 46.

¹⁶ *Mischlewski*, Grundzüge, 63–65; erst vollständige Publikation der Gründungsbulle: 358–364.

¹⁷ 1245 II 21: Empfehlung und Privilegierung der Sammlungen der Antoniusbrüder (*Les Registres d'Innocent IV publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux du Vatican et de la Bibliothèque Nationale par Elie Berger*, T. 1 (Paris 1884) 182, Nr. 1174); 1245 III 1: Ermahnung, ihre Predigt und Sammlung nicht zu behindern (ebd., 187, Nr. 1201). Das päpstliche Privileg wurde also nicht erst unter Clemens IV. (1265–1268) erteilt, wie *Rauch*, Almosenfahrten, 163 meint. Auch *Eckhardt*, Almosensammlungen, 116f. kennt das Datum der Bulle nicht.

Gegengabe verteilte er Glöckchen, die oft als Schutz für die Tiere im Stall angebracht wurden; für die größeren Wohltäter gab es Handschuhe und Messer mit dem Taukreuz. So war die Erinnerung an den Orden des heiligen Antonius und seinen Patron ständig präsent. Nach dem Gottesdienst wurden noch die Weiler und Einzelhöfe besucht, wobei die Antoniter das Privileg genossen, ihr Kommen durch eine Handschelle zu avisieren. Diese Glocke wurde eines der Attribute des Heiligen und vom Orden als Privileg erbittert gegen Konkurrenten verteidigt¹⁸; erst 1481 konnte der Heilig-Geist-Orden von Sixtus IV. (1471–1484) die gleiche Vergünstigung erlangen¹⁹. Um zu den Wohltätern ein festes Band zu knüpfen, hatten die Antoniter ebenfalls schon sehr früh Bruderschaften ins Leben gerufen – um 1200 sind sie bereits eine Selbstverständlichkeit²⁰. Die Mitglieder, Männer und Frauen, verpflichteten sich zu einer festen jährlichen Abgabe und hatten dafür Anteil an allen „Gebeten, Messen, Fasten, Nachtwachen und Almosen“ des Ordens. Weitere Privilegien waren neben relativ geringen Ablässen, christliches Begräbnis während eines Interdikts und, seit 1486, zweimal im Jahr freie Wahl eines Beichtvaters, der von allen Sünden und Strafen absolvieren konnte, ausgenommen die päpstlichen Reservatfälle. Ferner konnte er alle Gelübde in gute Werke umwandeln, außer jene, eine Wallfahrt nach Jerusalem, Rom oder Santiago zu unternehmen, in einen Orden einzutreten oder in vollkommener Keuschheit zu leben. Geistlichen und Ordensleuten war darüber hinaus Vergebung für unterlassenes Stundengebet zugesagt. Die freilich umstrittene Praxis des Beichthörens wird manchen Bauern, die sonst nur auf ihren Pfarrer angewiesen waren, nicht unangenehm gewesen sein.

Spenden für den Antoniusboten, besser noch Mitgliedschaft in der Antoniusbruderschaft, war für die meisten mehr als ein religiöser und caritativer Akt. Es wurde schon deutlich, wie wichtig es bei dem vorherrschenden Antoniusbild war, diesen

¹⁸ 1388 I 31: im Streit zwischen dem Isenheimer Präzeptor und dem Heilig-Geist-Spital in Rufach wegen des Sammelns mit Glocken ergeht ein Urteil des Basler Offizials zu Gunsten des ersteren (Memmingen, Stiftungsarchiv, 220/1; 1394 XI 20: der Meister des Heilig-Geist-Spitals in Memmingen verzichtet in einem gütlichen Vergleich mit den Antonitern auf den weiteren Gebrauch der Glocken beim Almosensammeln (Memmingen, Stiftungsarchiv, 222/1). Besonders hartnäckige Konkurrenten scheinen auch die Almosensammler des St. Valentinshospitals für Epileptiker in Rufach gewesen zu sein (vgl. hierzu *Médard Barth*, Das St.-Valentinus-Heiligtum in Rufach, sein Ruf in der deutschsprachigen Welt und seine Sonderstellung unter den Almosen heischenden Spitalern, in: Heiltumführer und Almosensammler des Mittelalters, in: Freiburger Diözesan-Archiv 74 (1954) 100–131, hier 103–111, im folgenden zitiert: *Barth*, Heiltumführer). 1399 VII 12: die Isenheimer Antoniter gewinnen einen Prozeß gegen die Rufacher Valentinsbrüder wegen des Sammelns mit Glocken vor dem Offizial in Straßburg, 1406 III 17: der Augsburger Bischof verbietet (wohl auf Betreiben der Memminger Antoniusbrüder) dem gleichen Spital den Gebrauch der Schelle (beide Urkunden Memmingen, Stiftungsarchiv 220/1).

¹⁹ *Pietro de Angelis*, L'Ospedale apostolico di Santo Spirito in Saxia nella mente e nel cuore dei papi (Collana di studi storici sull'ospedale di Santo Spirito in Saxia e sugli ospedali Romani 16, Roma 1956) 74; im folgenden zitiert *De Angelis*, Santo Spirito.

²⁰ Zu den Antoniusbruderschaften siehe *Pieter Noordeeloos*, Enige gegevens over broederschappen van S. Antonius, in: Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg 85 (1949) 477–499, im folgenden zitiert *Noordeeloos*, Broederschappen, der freilich den ältesten Nachweis um fast ein Jahrhundert zu spät ansetzt, vgl. dazu *Mischleuski*, Nikolaus von Kues, 21 f.

unberechenbaren Herrn über Menschen- und Tierkrankheiten und sogar über das Element des Feuers günstig zu stimmen. Andere Möglichkeiten dazu gab es, wenn überhaupt, nur selten, war es doch den Antonitern dank päpstlicher Unterstützung in einmaliger Weise gelungen, die Verehrung eines Heiligen zu monopolisieren²¹. Beginnend mit Urban IV. (1261–1264), der 1262 anordnete, daß alle dem heiligen Antonius gemachten Gelübde und Versprechungen nur dem Antoniushospital in der Wiener Diözese einzulösen seien, über Bonifaz VIII. (1294–1303), der 1298 verbot, an ordensfremden Antoniusgotteshäusern Antoniussschweine zu halten, führt in gerader Linie zu Johannes XXII. (1316–1334), der 1330 die Errichtung von Antoniusaltären und -kapellen überhaupt verbot, da sie immer wieder zum Vorwand für Almosensammlungen zu Ehren des Heiligen genommen würden. Da der Antoniterorden es erfolgreich verstanden hat, dieses einzigartige Privileg auch in die Wirklichkeit umzusetzen, wie z. B. in Hoppingen (LK Nördlingen), wo 1365 an und in der dortigen Kapelle alle Antoniusbilder und -zeichen getilgt werden mußten, gab es für die Gläubigen häufig keine andere Möglichkeit der Antoniusverehrung als die von den Antonitern selbst angebotene. Auf diese Weise ergab sich immer auch eine soziale Rückversicherung, da ja jedermann ständig in der Gefahr stand, vom Antoniusfeuer befallen zu werden, worunter man mangels Kenntnis des Kausalnexus auch den relativ häufigen Wundbrand verstand²². Im Falle der Erkrankung am *ignis sancti Antonii* oder nach Gliederverlust infolge dieser Krankheit hatte jedermann Anspruch, in ein Antoniterspital (Abb. 7) aufgenommen zu werden, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß er nachweisen konnte, während der Krankheit den heiligen Antonius angerufen zu haben²³, was naturgemäß sehr schwierig sein mußte, bei Bruderschaftsmitgliedern jedoch als sicher angenommen werden konnte.

Betrachtet man alle diese Aspekte, so erscheint es nicht verwunderlich, daß der Quest der Antoniter zunächst ausgesprochen beliebt war. Das änderte sich erst mit der Inflation der jährlichen Almosensammlungen. Seit dem 14. Jahrhundert kamen ständig neue hinzu, so daß die sogenannten „vier Botschaften“ (nach Regionen wechselnde Sammlungen, zu denen aber immer die *statio sancti Antonii* gehörte)²⁴ oft nur ein Minimum darstellten. Der fränkische Ritter Michael von Ehenheim war mit seiner

²¹ Zur Monopolisierung der Antoniusverehrung und den Folgen siehe *Mischlewski*, Grundzüge, 89 f.

²² *Mischlewski*, Grundzüge, 350.

²³ In den Reformstatuten von 1478, die indes viele ältere Regeln enthalten, heißt es: „quod omnes ... personae ... infirmiae praefato morbo seu igne gehennali vulgariter ... nuncupato igne S. Antonii, quae siquidem personae eorum durante infirmitate praedicta ad monasterium vel domos ... ipsius ordinis recursum habuerint pro beati Antonii suffragiis implorandis et observandis *seu alias ipsum beatum Antonium in eorum infirmitate humiliter et devote invocare et ad ipsius merita recursum habuerint*, in ... hospitali, ad quod applicuerint, ... recipi debeant ...“ (Zitiert nach Höchst, Verein für Geschichte und Altertumskunde, Liber Statutorum Monasterii Ordinis Sancti Antonii Viennensis, fol. 215^v f., im folgenden zitiert: Liber Statutorum. Hervorhebung vom Autor).

²⁴ Ludwig Andreas Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im Mittelalter (Freiburg i. Br. 1936) 42; Barth, Heiltumführer, 102 f.

Ehefrau um 1515 Mitglied in nicht weniger als sieben Bruderschaften, darunter in der des heiligen Antonius mit dem geringsten Beitrag von jährlich 6 Pfennigen²⁵.

Hatte sich in früheren Zeiten die Kritik an den Sammelfahrten der Antoniter daran entzündet, daß man die Echtheit der vorgezeigten Reliquien bezweifelte, und war dieser Zweifel allem Anschein nach auf Intellektuelle wie Giovanni Boccaccio (1313 bis 1375)²⁶ und Niccolò de Tudeschis (1386–1445)²⁷ beschränkt, so gewann sie im Laufe des 15. Jahrhunderts andere Dimensionen. Die in wirtschaftlich schlechten Zeiten besonders spürbare Belastung des „gemeinen Volkes“ und das Bestreben der Territorialherren, das Geld im Lande zu behalten²⁸, die z.T. wohl beabsichtigte, größtenteils aber sicher nicht direkt intendierte Drohung mit dem rächenden Antonius²⁹ und schließlich die angesichts des Reichtums des Ordens verständliche Befürchtung, daß das gesammelte Geld gar nicht oder nur zum Teil für die „armen dorfftigen“ verwendet würde³⁰, alle diese Faktoren erschwerten schon vor der Reformation³¹ die Antoniussammlungen. Selbst kirchliche Autoritäten wie Nikolaus von Kues, Bischof von Brixen seit 1450³², und das Augsburger Domkapitel (zwischen 1513 und

²⁵ Ludwig Remling, Bruderschaften in Franken (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 35, Würzburg 1986) 60.

²⁶ Giovanni di Boccaccio, Decamerone, 6. Tag, 10. Geschichte: einer von den Mönchen des hl. Antonius will Bauern eine Feder des Engels Gabriel zeigen. Als ihm zwei Burschen diese Feder durch Kohlen ersetzen, gibt er diese als Kohlen aus, mit denen der hl. Laurentius geröstet worden sei.

²⁷ Niccolò de Tudeschis, erwähnt in einem Dekretalenkommentar „clericos qui causa questus decipiunt populum fingendo reliquias ubi non sunt, et maxime in hoc errant isti questuarii sancti Antonii“ (zitiert nach Hubert Silvestre, Commerce et vol de reliques au moyen age, in: Revue belge de philologie et d'histoire 30 (1952) 721–739, hier 728, A. 6).

²⁸ In den Gravamina der deutschen Nation auf dem Wormser Reichstag 1521, „die nicht unmittelbar im Zusammenhang mit dem Auftreten Luthers (causa fidei) standen“ (Heribert Raab, Gravamina, in: LThK ²⁴ 1174) heißt es „Nachdem auch die stationirer ... mit irem einschreiben und bettlerei vil gelts von den leuten bringen ... solichs dermassen nit mer zu gestatten. Dann etwan ist sanct Anthonius bottschaft allain umbgezogen, jetzo kummen darzu des Heiligen Gaists, sanct Hauprechts, sanct Cornelius und sanct Velten ect. gesannt, dardurch das gemain, ainfeltig volk mit behendigkeit umb sein barschaft betöret wurd“ (Adolf Wrede (Bearb.), Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe 2 (Gotha 1896) 678 f., ähnlich 685, im folgenden zitiert: Wrede, RTA).

²⁹ Hiergegen polemisierten sowohl Erasmus in seinen Colloquia (1519) (Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Ordinis primi Tomus tertius, ed. Léon-Ernest Halkin, Franz Bierlaire, René Iloven (Amsterdam 1972) 691) wie auch die Gravamina (Wrede, RTA, 685).

³⁰ So schon die Reformatio Sigismundi (Heinrich Koller, Reformation Kaiser Siegmunds (MGH, Staatsschriften des späteren Mittelalters 6, Stuttgart 1964) 350), später auch der Entwurf einer Polizeiordnung auf dem Reichstag zu Worms 1521 (Wrede, RTA, 360). Die Behauptung von den zweckentfremdeten Geldern findet sich schon bei Guiot de Provins kurz nach 1200 (John Orr, Les œuvres de Guiot de Provins, poète lyrique et satirique (Manchester 1915) 71, im folgenden zitiert: Orr, Guiot de Provins).

³¹ Die gegenteilige Meinung (z. B. Anton Störmann, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 24–26, Münster 1916) 61) bedarf der Differenzierung. Es scheint vielmehr, als habe die Lehre der Reformatoren einem verbreiteten Unbehagen nur die theologische Argumentation geliefert.

³² Mischlewski, Nikolaus von Kues, 25 f.

1517)³³ erlegten den Antoniusboten starke Einschränkungen auf oder erteilten überhaupt keine Sammelerlaubnis mehr.

Waren es auf dem Lande mehr die Almosensammlungen mit den verteilten Gegenständen, die den heiligen Antonius, seinen Orden und seine Märtyrer, wie die Kranken genannt wurden, immer wieder in Erinnerung riefen, so in den Städten mehr die Antoniussschweine³⁴. Sie waren um 1200 bereits weit verbreitet³⁵. Wer nichts oder nur wenig spenden konnte, übergab häufig eines der neugeworfenen Ferkel – Raffinierte wählten das schwächste oder kränklichste³⁶ – an den zuständigen Antoniter, der es mit einem Glöckchen und mit dem Ordenszeichen Tau, der stilisierten Krücke der Krüppel, versah (Abb. 8 und 9). In Zukunft wurde es von der Allgemeinheit genährt, häufig von Abfällen. Wenn es großgezogen war, erhielt es der Orden, eventuell auch nur die geräucherten Schinken oder den Verkaufserlös. Naturgemäß mußten die frei herumlaufenden Schweine in den Städten mehr auffallen als auf dem Lande, zumal es dem Antoniterorden gelungen war, sich seit Clemens IV. (1265–1268) auch auf diesem Gebiet die päpstliche Privilegierung und dauernde Protektion zu sichern³⁷. Obwohl die in der Stadt frei umherlaufenden Schweine Anlaß zu tödlichen Unfällen von Kindern³⁸ und Erwachsenen³⁹ wurden und trotz der immer strenger werdenden Hygienevorschriften der Städte gelang es den Antonitern, sich ihre kostenlose Reklame bis zur Reformationszeit zu erhalten. Nur ein so mächtiges und selbstbewußtes Gemeinwesen wie die Serenissima konnte es wagen, 1409 die Antoniussschweine generell

³³ Konzept eines Beschwerdebriefes des Memminger Präzeptors Caspar von Leutzenpron (im Amt seit 1513), geschrieben vor 1517 (Memmingen, Stadtarchiv 356/4).

³⁴ Eine wissenschaftliche Monographie fehlt. Vgl. *Mischlewski*, Grundzüge, 36f.

³⁵ *Orr*; Guiot de Provins, 71.

³⁶ So tadelt z. B. Geiler von Kaysersberg: „Oder hast du ein lahmes Ferkel, das finnis ist: es ist eben recht, sprichst du, ich will es St. Antönchen verehren“ (*Luzian Pfleger*, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter (Kolmar 1941) 215).

³⁷ 1265 IV 22 (Les Registres de Clément IV (1265–1268). Recueil des Bulles de ce Pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican par M. Edouard Jordan (Paris 1945) 469, Nr. 1554).

³⁸ 1322 V 19: eine umherlaufende Sau beißt in London einen Säugling im Alter von einem Monat zu Tode (*Percy Flemming*, Notes on St. Anthony the Great, in: The Archaeological Journal 89 (1932) 79–86, hier 83).

³⁹ 1131 X 13: Philippe, der bereits zum König gesalbte Erstgeborene Ludwigs VI. stürzt in einem Pariser Außenbezirk mit seinem Pferd, das ein Schwein zum Straucheln gebracht hat, und stirbt nach wenigen Stunden (*Suger*, Vie de Louis VI le Gros, éditée et traduite par *Henri Waquet* (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge 11, Paris 1964) 266; *Léon Mirot*, La chronique de Morigny (1095–1152) (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement d'histoire 41, Paris 1909) 55; *Hercule Géraud*, Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 (Paris 1843) 22). Ordericus Vitalis gibt im Liber XIII seiner Historia ecclesiastica, „ein(e)t der wichtigsten Quellen für 1125–1140“ (*Hans Wolter*, Ordericus Vitalis, in: LThK 27, 1208), als Grund für den Unfall an, der Thronfolger habe im Spiel einen Knappen durch die Straßen gejagt (The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis 6, Books XI, XII, and XIII, ed. and transl. by *Margorie Chibnall* (Oxford 1978) 420f). *Achille Lucbair*, Louis VI le Gros. Annales de sa vie et de son règne (1081–1137) (Paris 1890) 219, Nr. 474, erwähnt überhaupt keine Ursache.

zu verbieten⁴⁰. Dagegen duldete Lübeck 1465 noch 20⁴¹, Bamberg 1481⁴² und Würzburg 1502⁴³ je 6, München 1475 nur noch 4 Stück⁴⁴. Unhaltbar wurde die Situation erst, als seit Sixtus IV. (1471–1484) auch der Heilig-Geist-Orden, der schärfste Konkurrent der Antoniter, diese bequeme Art, lukrative Einnahmen zu erzielen, imitieren durfte⁴⁵. Schon vor dem großen Umbruch des 16. Jahrhunderts war das vor allem in den Städten auffallende lebende Markenzeichen der Antoniter obsolet geworden.

Erst verhältnismäßig spät wird auch der Adel als Stand in das Kultsystem der Antoniter miteinbezogen. Es ist auffallend, mit welcher Stärke die Antoniusverehrung in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters bei den Edelleuten Gestalt gewinnt, bis hinauf in den Fürstenstand. Die Herrscher von Mailand⁴⁶ und Ferrara⁴⁷, die Herzöge von Burgund⁴⁸, Ludwig XI.⁴⁹ und Kaiser Siegmund⁵⁰ seien nur als die hervorragendsten unter ihnen genannt. Gandulf Korte hat in seiner 1952 erschienenen Geschichte des Antoniuskultes in Westfalen eindrucksvoll zeigen können, in welchem Ausmaß der westfälische Adel im Verlaufe des 14. und 15. Jahrhunderts seine Burg- und Schloßkapellen oder wenigstens einzelne Altäre unter das Patronat des heiligen Antonius stellte. Er vermutet sicher zu Recht, daß weniger dessen vornehme Abkunft, sondern mehr sein tapferer Kampf gegen die Versuchungen und Angriffe des Teufels

⁴⁰ 1409 X 10: Beschluß des Gran Consilio (*Giuseppe Tassin*, *Curiosità veneziane ovvero origine delle denominazioni stradali di Venezia* (Venezia o.J.) 35).

⁴¹ Lübecker UB 10 (Lübeck 1898) 601, Nr. 190.

⁴² *Georg Thomas Rudbart*, Die Sanct Anthonier-Schweine in Bamberg, in: Taschenbuch für vaterländische Geschichte 39 (1850) 302 f.

⁴³ Würzburg, Staatsarchiv, Rößner-Buch 863, fol. 129^v.

⁴⁴ *Michael Schattenhofer*, Die „Rennsau“, in: Münchner Stadtanzeiger vom 29.5.1964, S. 7.

⁴⁵ Die päpstliche Genehmigung wurde erteilt mit der Bulle „Alto Divinae providentiae“ vom 8. Juni 1481 (*de Angelis*, *Santo Spirito*, 74).

⁴⁶ Gian Galeazzo Visconti (1351–1402), seit 1395 Herzog von Mailand, stiftete im Kloster Saint-Antoine eine Chorherrenpfründe und eine tägliche Messe. Darüber hinaus ließ er für den 1237 von den übrigen Gebeinen abgetrennten Armknochen ein Reliquiar aus purem Gold anfertigen und sorgte für die Ausmalung der „Chapelle du Saint-Bras“ (*Falco*, *Compendium* fol. 85^v). Seine Nachfolger Filippo Maria (1402–1447), Francesco Sforza (1450–1466) und Galeazzo Sforza (1466–1476) erzeugten dem Kloster Saint-Antoine ebenfalls ihre besondere Munifizenz (*ibid.*, fol. 93^r, 94^v, 97^r). Kein Wunder, daß der Herzog von Mailand zu den vier Privilegierten gehörte, die bei der feierlichen Prozession am Himmelfahrtstag den Antoniuschrein tragen durften (*Hippolyte Dijon*, *L'église abbatiale de Saint-Antoine en Dauphiné* (Grenoble, Paris 1902) 334), wozu er normalerweise selbstverständlich Vertreter entsandte (*Falco*, *Compendium*, fol. 93^r).

⁴⁷ Zu den engen Beziehungen der Markgrafen, seit 1471 Herzöge von Ferrara zum Kloster und Orden des hl. Antonius siehe *Adalbert Mischleuski*, Jean d'Orlier und die Umgestaltung der Antoniterkirche in Isenheim, in: *Le retable d'Issenheim et la sculpture au nord des Alpes à la fin du Moyen Age*, Actes du colloque de Colmar (2-3 novembre 1987) (Colmar 1989) 122–127.

⁴⁸ Über die Antoniusverehrung Philipps II., Herzog von Burgund (1363–1404), siehe *Mischleuski*, *Grundzüge*, 101.

⁴⁹ *Mischleuski*, *Grundzüge*, 318.

⁵⁰ *Mischleuski*, *Grundzüge*, 135, 153; dazu *Regesta Imperii* 11. Sigismund von Luxemburg: 1410–1437. Bearbeitet von *Wilhelm Altmann*, 1. Band (Innsbruck 1896) 117, Nr. 1794, 193, Nr. 2715, 230, Nr. 3246, 233, Nr. 3293.

ihn, den „bellicosum contra daemones virum“, zu einem Vorbild ritterlicher Gesinnung werden ließen⁵¹.

Mitglieder der seit dem 12. Jahrhundert bestehenden Antoniusbruderschaften waren alle Gesellschaftsschichten, auch Fürsten und Adlige⁵²; die besondere Pflege des Antoniuskultes durch den Adel sowie dessen Streben nach deutlicher Unterscheidung von den anderen Ständen führten im 15. Jahrhundert zur Gründung rein adliger Antoniusbruderschaften. Der Anfang wurde im Hennegau gemacht. Gérard d'Enghien, Herr von Havré bei Mons, hatte 1402 zusammen mit etlichen anderen Rittern beschlossen, an einer von ihm gestifteten Antoniuskapelle in Barbefosse eine ritterliche Konfraternität zu errichten⁵³. Auch hier beharrten die Antoniter erfolgreich auf ihrem Monopol des Antoniuskultes und gründeten 1415 in Barbefosse eine Präzeptorei, der die Bruderschaft angeschlossen werden mußte⁵⁴.

Aufgenommen wurden gemäß den Statuten von 1420 nur Adlige, auch Frauen, „sans reproche“; die Aufnahmegebühr war nach dem Rang gestaffelt und reichte von 6 Franken für einen Schildknappen bis zu 96 Franken für einen Doppelbannerherrn⁵⁵. Die erhalten gebliebene Mitgliederrolle für die Jahre 1415 bis 1438 enthält 376 Namen adliger Herkunft, zumeist aus den vom Hause Wittelsbach regierten Grafschaften Hennegau, Seeland und Holland; aber auch etliche Ritterbürtige vom Niederrhein, vereinzelt sogar aus dem übrigen Reich und aus England, sind vertreten⁵⁶. In einer Zeit, da immer neue Ritterorden gegründet wurden, gab sich auch die adlige Bruderschaft die Form eines Ordens. Daher wurde ein eigenes markantes Zeichen geschaffen. Es bestand aus einem Kollier, einer schmucklosen Kette, an der eine Potence hing, wie das Tauzeichen im Antoniterorden genannt wurde, an der wiederum ein Glöckchen befestigt war. Für Ritter und deren Gattinnen war das Bruderschaftszeichen vergoldet, Knappen und ihre Ehefrauen trugen es in Silber⁵⁷. Bei dem bekannten Bildnis des Mannes mit der Nelke, das Jan van Eyck zugeschrieben wird (Abb. 10), hätten wir es demnach mit einem Edelknappen aus der Antoniusbruderschaft von Barbefosse zu tun. Das Bruderschaftszeichen mußte nach dem Tod des Trägers wieder am Sitz der Gemeinschaft abgeliefert werden⁵⁸.

Das große Echo, das die Gründung der ersten ritterlichen Antoniusbruderschaft gefunden hatte, ließ einen fürstlichen Verehrer des Mönchsvaters und Adelspatrons nicht ruhen. Herzog Adolf II. von Kleve (1394–1448), aus dessen Landen mindestens zehn Ritterbürtige Angehörige der Konfraternität im Hennegau waren⁵⁹, entschloß sich, ebenfalls eine adlige Antoniusbruderschaft für Männer und Frauen zu errichten. Auch hier folgte, genau wie etliche Jahre zuvor in Barbefosse, dem Entschluß zur

⁵¹ Korte, Antonius, 21–23.

⁵² Mischlewski, Nikolaus von Kues, 32 f.

⁵³ Noordeloos, Broederschappen, 487.

⁵⁴ Ibid., 492.

⁵⁵ Ibid. die Statuten von 1420: 494–497, hier 495. Vgl. auch Anm. 73.

⁵⁶ Friedrich Gorissen, Der klevische Ritterorden vom hl. Antonius, in: Kalender für das Klever Land auf das Jahr 1963, 29–49, hier 33 f., im folgenden zitiert: Gorissen, Ritterorden.

⁵⁷ Noordeloos, Broederschappen, 494.

⁵⁸ Ibid., 495.

⁵⁹ Gorissen, Ritterorden, 33.

Gründung (1420) die Errichtung einer Antoniterpräzeptorei auf dem Hau, unmittelbar neben der herzoglichen Residenzstadt Kleve (1435)⁶⁰. Wohl um Verwechslungen zu vermeiden, war das Bruderschaftszeichen anders gehalten; an einem wellenförmigen Band hingen links und rechts, etwa in Schlüsselbeinhöhe (und wohl auch hinten auf den Schulterblättern), etwa zollgroße Anhänger in Form eines Tau. Das „Kleinod“ bestand aus einer Krone, darunter einem Medaillon (in Größe eines Fünfpfennigstückes) mit einem Tau und darunter schließlich einem Löwen (Abb. 11)⁶¹. Ob dieses Tier in Erinnerung an die Antoniuslegende gewählt wurde, derzufolge zwei Löwen Antonius beim Begräbnis von Paul dem ersten Einsiedler geholfen haben⁶², oder als Symbol der Tapferkeit, muß offen bleiben. Im Gegensatz zu Barbefosse, wo die Aufnahme neuer Mitglieder vom gewählten Ordens-„König“, sieben Rittern und zwei Knappen entschieden wurde⁶³, lag sie in Kleve allein im Ermessen des Herzogs; die Aufnahmegebühr betrug einheitlich drei rheinische Gulden⁶⁴. Daß der sogenannte klevische Ritterorden vom heiligen Antonius tatsächlich eine Antoniusbruderschaft war, ergibt sich aus der Feststellung, daß seine Angehörigen wie alle Mitglieder von Antoniuskonfraternitäten Anteil an den Messen, Gebeten und guten Werken des Antoniterordens hatten⁶⁵. Trotz der zusätzlichen Bestimmung, täglich fünf Paternoster und sechs Ave-maria beten zu müssen, erfreute sich die neue Bruderschaft ausgesprochen großer Beliebtheit. Im Jahre 1454 sandte Herzog Johann I. von Kleve (1448–1481) den Antoniterpräzeptor Heinrich von Fley (1441–1470) auf Bitten des Ritters Nikolaus Rennouwe nach Dänemark, um dort nicht weniger als 50 Männern und Frauen „van guder ritterschap“ die vom Präzeptor geweihten „colliria of halsbant onss oirdens van sent Anthonius huys op den Houwe bij onser stat van Cleve“ als Zeichen der Aufnahme in die klevische Sozietät zu verleihen⁶⁶.

Das Zeichen des heiligen Antonius und seines Ordens als eine besondere Auszeichnung für Edelleute, nicht nur in den ursprünglichen Verbreitungsgebieten Hennegau und Kleve, sondern weit darüber hinaus, das mußte andere Präzeptoren zur Nachahmung reizen, die hier eine neue Finanzquelle sprudeln sahen. Die Halskette mit dem

⁶⁰ Siehe hierzu jetzt die Zusammenfassung von *Wilko Ossoba*, *Holger Kruse*, St. Antonius (1420/1435), in: *Holger Kruse, Werner Paravicini, Andreas Ranft* (Hrsg.), *Ritterorden und Adelsgesellschaften im spätmittelalterlichen Deutschland. Ein systematisches Verzeichnis* (Kieler Werkstücke, Reihe D: Beiträge zur europäischen Geschichte des späten Mittelalters 1, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991) 258–266.

⁶¹ *Ibid.*, 39 f.

⁶² Die Szene findet sich in der *Legenda aurea* in dem Kapitel „Von Sanct Paul, dem ersten Einsiedel“ (Die *Legenda aurea* des *Jacobus de Voragine* aus dem Lateinischen übersetzt von *Richard Benz* (Heidelberg 1925) 112) und hatte Eingang in das ordensoffizielle Bildprogramm des Antoniuslebens (großes bemaltes Tuch zum Aufhängen in der Abteikirche Saint-Antoine, Prachtcodices) gefunden (*Rose Graham*, *A Picture-book of the life of St. Anthony the Abbot, executed for the monastery of Saint-Antoine de Viennois in 1426*, in: *Archaeologia* 83 (1933) 1–26, hier 4, 23, plate X, 4).

⁶³ *Noordeloos*, *Broederschappen*, 494.

⁶⁴ *Otto Eltermann*, *Der Clever Ritterorden St. Antonii und seine Wandlungen*, in: *Niederrheinischer Geschichts- und Altertumsfreund* 11 (1913) 33 f., 39.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Theodor Ilgen*, *Die wiederaufgefundenen Registerbücher der Grafen und Herzöge von Cleve-Mark* (Mitteilungen der K. Preußischen Archivverwaltung 14, Leipzig 1909) 53 f., Nr. 23.

Tau und dem Glöckchen mußte noch begehrenswerter erscheinen, nachdem Jakob II. von Bourbon (*1370), Graf von La Marche (seit 1393) und König von Sizilien und Jerusalem (seit 1415) als großer Antoniusverehrer in seinem Testament von 1423 angeordnet hatte, daß seine Erben und Nachfolger stets die Potentia und das Glöckchen aus purem Gold am Hals tragen sollten „in assumpte protectionis et defensionis huiusce ordinis signum“⁶⁷.

Um die Jahrhundertmitte – bereits 1457 wird wieder mit Heimfall an den Orden gerechnet⁶⁸ –, dürfte durch einen Generalkapitelsbeschluß, vielleicht aber auch durch selbstständiges Handeln deutscher Präzeptoren der Brauch eingeführt worden sein, im Gebiet des Reiches beliebig vielen männlichen wie weiblichen Adligen das „colare argenteum s. Anthonii cum campanella deaurata“⁶⁹ zu verleihen (Abb. 12 und 13). Sie konnten dieses Zeichen als Gegengabe für eine größere Spende erhalten⁷⁰ oder auch kaufen: 1461 zahlt ein nicht näher bekannter Graf Wilhelm aus Süddeutschland für das noch nicht vergoldete „Kleinod“, wie es ordensamtlich hieß⁷¹, im Gewicht von $8\frac{1}{2}$ Lot (ca. 125 Gramm) einen Preis von $3\frac{1}{2}$ fl, $8\frac{1}{2}$ ß und 3 hl. Dafür mußte er versprechen, „ut esset noster confrater et dum morietur promisit mittere (sc. colare) ad capellam s. Anthonii in Memmingen“⁷². Zum Doktor Promovierte waren den Adligen gleichgestellt. Am 13. Juni 1468 wurde Hartmann Schedel, „arcium et medicinae doctor“, in die Maastrichter Antoniusbruderschaft aufgenommen. Im Aufnahmeformular war ausdrücklich eine jährliche Spende an das dortige Antoniterhaus gefordert, was allgemein übliche Regel gewesen sein dürfte.

Wie überall, so wurde auch hier größter Wert auf die Rückgabe der kostbaren Bruderschaftszeichen an den ausgehenden Präzeptor gelegt⁷³. In einem Beschluß des Generalkapitels von 1478 wurden sogar jene Präzeptoren mit der Strafe der Exkommunikation bedroht, die Bruderschaftsketten außerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches ausgeben oder annehmen würden. Die Absichten des Herzogs von Kleve „und anderer

⁶⁷ *Falco*, Compendium, fol. 91^v.

⁶⁸ 1456 wird dem Memminger Präzeptor die Antoniuskette des + Claus Puchenbrunner zurückgegeben (Memmingen, Stiftungsarchiv 244/2, fol. 36^v), der das Kastenamt des Augsburger Domkapitels in Straubing innehatte (München, Hauptstaatsarchiv, Augsburg, Domkapitel 1676). Zum Besitz des Augsburger Domkapitels in Straubing seit 1029 vgl. *Friedrich Zoepfl*, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter (München, Augsburg 1955) 88.

⁶⁹ Siehe Anm. 70.

⁷⁰ 1458 X 13: der Memminger Präzeptor Petrus Mitte de Caprariis (Pierre Mitte de Chevières) schickt der Herrin von Waldegg (an der Iller, 11 km südlich Memmingen) als Dank für vier gute Schweine das „colare argenteum s. Anthonii cum campanella deaurata“ (Memmingen, Stiftungsarchiv 244/2, fol. 49^v). Die Herrschaft Waldegg war seit 1403 im Besitz des Memminger Geschlechts Mangold (*Franz Ludwig Baumann*, Geschichte des Allgäu 2 (Kempten 1884) 142, 587). Zur Familie Mangold siehe auch die kurze Notiz bei *Raimund Eirich*, Memmingsens Wirtschaft und Patriziat von 1347 bis 1551 (Weißenhorn 1971) 291 f.

⁷¹ So schon 1461 XI 26 (München, Hauptstaatsarchiv, Memmingen, Antoniter). Vgl. auch Anm. 78).

⁷² 1461 III 21 (Memmingen, Stiftungsarchiv 244/2, fol. 106^v).

⁷³ Der Text aus Clm 215, fol. 44^r über die Bruderschaft und ihre Zeichen ist vollständig abgedruckt bei *Pieter Noordloos*, Antoniana, in: *Archief voor de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland* 1 (1959) 27–107, hier 104. Jene Statuten von Barbefosse, kürzer und wohl jünger als die in Anm. 55 genannten, die ebenfalls Doktoren zuließen, siehe *ibid.* 100 f.

Fürsten und Herren, die Kirchen unseres Ordens gegründet haben“, sollten jedoch von dieser Anordnung unberührt bleiben⁷⁴.

Die Einbindung des Adels in den Frömmigkeitsbereich, der Reservat der Antoniter war, dauerte nicht sehr lange. Als erste scheint die klevische Bruderschaft verschwunden zu sein; 1483 wird sie zum letzten Mal erwähnt⁷⁵. Entgegen anderslautenden Behauptungen⁷⁶ ist von Antoniuskollaren und deren Rückgabe an das Antoniterhaus in Barbefosse noch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, 1470 und 1476, die Rede⁷⁷. Die allgemein ausgegebenen Adelsketten sind noch länger nachzuweisen. „Was klainat ... von Edeln leütten gefallen, die Sant Anthonis gesellschaft tragen“, müssen gemäß Verträgen von 1503 und 1506 von den Balleipächtern an den verpachtenden Memminger Präzeptor ausgefolgt werden⁷⁸.

Damit befinden wir uns bereits an der Schwelle der Reformation, in deren Folge der von den Antonitern gepflegte und eifersüchtig gehütete Antoniuskult rasch zusammenbrach. Aus den vereinzelt Stimmen der Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte immer wieder ertönt waren, auch aus dem Munde so kirchlich gesinnter Männer wie des Panormitanus und des Nikolaus von Kues, war nun ein mächtiger Chor geworden, der mit Argumenten der Vernunft und des biblisch fundierten Glaubens gegen ihn kämpfte. Für einen Straf- und Racheheiligen war da kein Platz mehr. Auch in den altgläubig gebliebenen Territorien verschwanden die Antoniusschweine. Das Konzil von Trient untersagte 1546 und nochmals 1562 die Sammelfahrten⁷⁹. Das Tau, zu Anfang des Jahrhunderts noch gemeinsames Ehrenzeichen von Fürsten und Bauern, von stolzen Rittern und armen Krüppeln, verschwand für immer aus der Öffentlichkeit.

⁷⁴ Liber Statutorum, fol. 199^r.

⁷⁵ Gorissen, Ritterorden, 44.

⁷⁶ Gorissen, meint, daß der Orden bereits „1436 zu verlöschen begann“ *ibid.*, 34.

⁷⁷ Léopold Devillers, Chartes du Chapitre de Sainte-Wandru de Mons 3 (Bruxelles 1908) 344, Nr. 1394; 383, Nr. 1451.

⁷⁸ 1503 I 17 und 1506 III 9 (Memmingen, Stadtarchiv 356/1).

⁷⁹ 1546 VI 17 und 1562 VII 16 (Conciliorum Oecumenicorum Decreta curantibus *Josepho Albe-rigo (et aliis)* (Bologna ³1973) 670, 731 f.

Der Antoniterorden



Antonii herren man dise nede
 In alle lande man sie wol kende
 Das macht ir stetiges terminiren
 Das arm volck sie schentlich verfürren
 Mit trawung sanet Antonii peyn
 Bettlen schv auch lerns sie schreyn
 Schwarz darauß blaw eruz ist ir fien
 Sind all hüben schwer ich cyn end

Abb. 1 Aus „Das Babsttum mit seynen glidern“. Holzschnitt, 1526 (Braunschweig, Landesmuseum).



Abb. 2 Saturn in Gestalt des hl. Antonius (oder eines Antoniters?). Holzschnitt aus einer astrologischen Handschrift, Ende des 15. Jahrhunderts (Tübingen, Universitätsbibliothek, Manuskript M. d. 2).



Abb. 3 Planet Saturns Kinder. Kupferstich, Florenz um 1460 (London, British Museum).



Abb. 4 Antonius, von Gesunden und Kranken angerufen. Holzschnitt, Ende des 15. Jahrhunderts (München, Staatliche Graphische Sammlung, Nr. 118241).



Abb. 5 Isenheimer Altar. Niclaus von Hagenau, um 1490 (Colmar, Musée Unterlinden).

Der drit gangk



Sum it. Ein Gilbern Bildt S. Anthony

Bei dem gepen sant Anthony ir parckel
Von sant Paulo dem ersten einpfod ein pockel.

Sūma p. parckel

Zum bein abschneiden hat sein künig/
Daran jener Anthonen künig. Et schiet sich dā reich unthil.

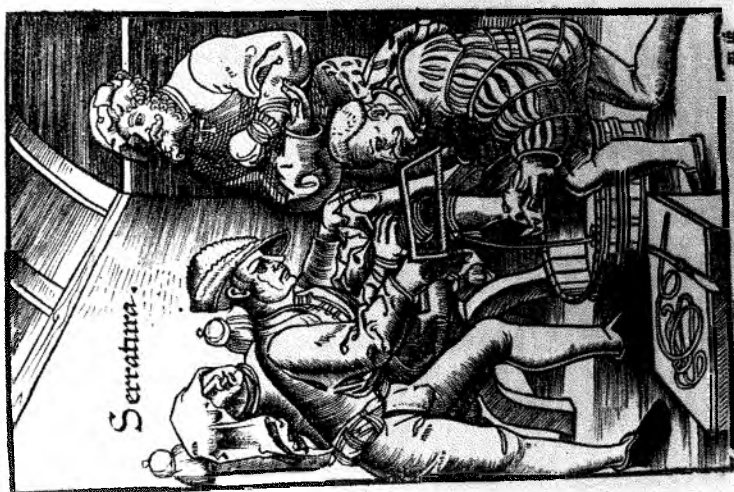


Abb. 7 Operation in einem Antonitehospital. Holzschnitt, vermutlich von Hans Wächlin, aus Hans von Gersdorff, Feldbuch der Wundarzney, Straßburg 1517, fol. 70a^r.

Abb. 6 Antonius mit Antoniusreliquiar in Tau-Form. Holzschnitt von Lucas Cranach d. Ä., Wittenberger Heilthumsbuch, Wittenberg 1509, fol. 13^v.

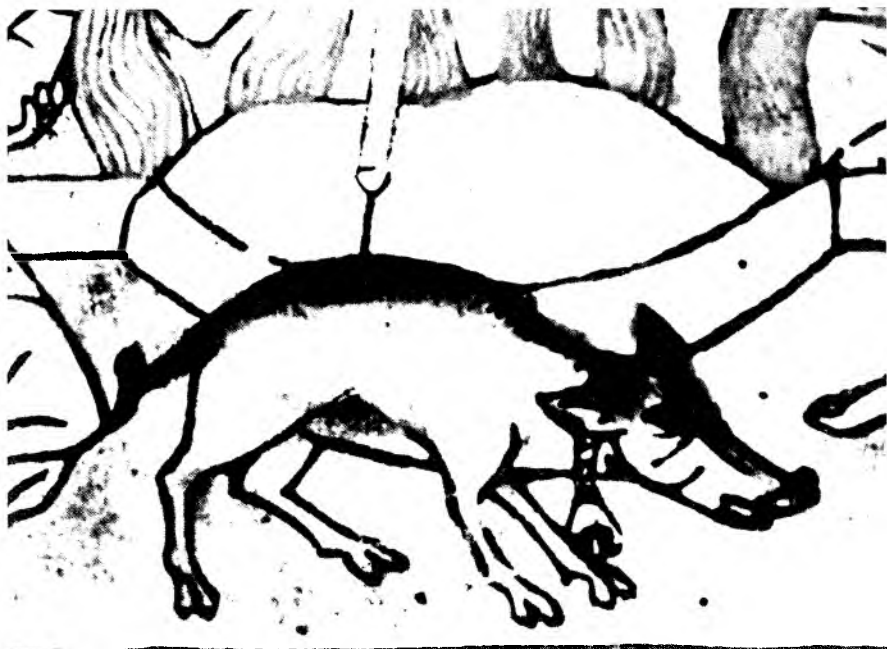


Abb. 8 Antoniuschwein mit Glöckchen am Hals. Ausschnitt aus Abb. 4.



Abb. 9 Antoniuschwein mit Glöckchen am Ohr. Ausschnitt aus Holzschnitt, um 1420 (München, Staatliche Graphische Sammlung, Nr. 118261).



Abb. 10 Der Mann mit den Nelken (Edelknappe aus der Antoniusbruderschaft von Barbefosse?). Gemälde nach Jan van Eyck, 15. Jahrhundert (Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz).



Abb. 11 Herzog Adolf II. von Kleve mit Antoniusordenscollier. Gemälde (Kopie nach einem zeitgenössischen Original) um 1650 durch Henrik Veltman (Kleve, Rathaus).

Abb. 12 Adlige Dame mit Antoniusordenscollier. Kupferstich, Ausschnitt aus Der große Liebesgarten, Der Meister der Liebesgärten, um 1450 (Berlin, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett).



Abb. 13 Adliger Herr mit Antoniusordenscollier im Frauenhaus. Kupferstich, Meister mit den Bandrollen, ca. 1460–1470 (Wien, Graphische Sammlung Albertina).



Franz Machilek

Frömmigkeitsformen des spätmittelalterlichen Adels am Beispiel Frankens

Der Reden- und Lieddichter Lupold Hornburg aus Rothenburg ob der Tauber rühmt in seiner Totenklage auf den 1347 im Zuge seiner Fehde mit den Bischöfen von Bamberg und Würzburg sowie mit den Burggrafen von Nürnberg um die Geleitstraße durch den Fränkischen Jura bei der Belagerung der Burg Neideck von einem Schleudenstein tödlich getroffenen Konrad II. von Schlüsselberg, den letzten seines Geschlechts, als einen Gotteskämpen, der bis zuletzt gegen die Ungerechtigkeit gestritten habe. Lupold Hornburg bittet den Allerhöchsten, daß der Krieger Ruf des Ritters „Ey Sluzzelnberg“ auch unter den Seelen im Himmel fortlebe, wo er den Schlüsselberger, nachdem ihm der himmlische Adler den ewigen Sold geschenkt habe, in der Schar der vom hl. Georg angeführten Ritter wissen will¹.

Abkürzungen

AnzGNM = Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums

ARG = Archiv für Reformationsgeschichte

AUfr = Archiv des historischen Vereines von Unterfranken und Aschaffenburg

BHVB = Bericht des historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg

BjbVK = Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde

DI = Deutsche Inschriften

EKGB = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns

FMSst = Frühmittelalterliche Studien

HVB = Historischer Verein Bamberg

HZ = Historische Zeitschrift

JbMfr = Jahrbuch des historischen Vereins für Mittelfranken

JFLF = Jahrbuch für fränkische Landesforschung

RH = Revue historique

SBAW.PH = Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse

SÖAW.PH = Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse

VGFG = Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte

VuF = Vorträge und Forschungen

WDGB = Würzburger Diözesangeschichtsblätter

ZBKG = Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte

ZHF = Zeitschrift für historische Forschung

ZRG KA = Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung

¹ Clair Hayden Bell, Erwin G. Gudde, *The Poems of Lupold Hornburg* (Univ. of California Publ.

Die Ehrenrede auf den gefallenen Parteigänger Kaiser Ludwigs des Bayern macht in eindrucksvoller Weise den hohen Stellenwert deutlich, der dem Waffendienst beim Kampf für das Recht im Leben des christlichen Ritters nach Auffassung der Zeitgenossen zukam. Ganz allgemein galt der Einsatz für das Recht des Schwächeren über den Bereich des Rittertums hinaus als eines der Grundlelemente adliger Ethik und adligen Frömmigkeitsverständnisses schlechthin. In der zeitgemäßen Form der Rede maß Lupold Hornburg die tapfer-fromme Lebensführung des Schlüsselbergers an dem in der Zeit der Kreuzzüge ausgeformten Leitbild des christlichen Ritters; in diese Richtung weist insbesondere auch der Wunsch, ihn in die Ritterschaft des hl. Georg aufgenommen zu wissen, dessen Gestalt den *miles christianus* nach damaliger Auffassung in idealer Weise verkörperte². Trotz den sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts abzeichnenden Säkularisierungstendenzen innerhalb der Adelskultur³ blieben die grundsätzlichen ethisch-religiösen Auffassungen auch in den folgenden Jahrhunderten weithin lebendig und wurden, worauf noch einzugehen ist, im Spätmittelalter in einzelnen Lebensbereichen neu belebt.

Über die allgemeinen Aussagen des Lobgedichts Lupold Hornburgs hinaus läßt sich die fromme Einstellung des letzten Schlüsselbergers an der Förderung von Kirchen und Klöstern seines Einflßbereichs im einzelnen konkret ablesen. In besonderer Weise nahm er sich des um 1280 durch Eberhard V. von Schlüsselberg († 1283) als Haus- und Grabkloster der Familie gestifteten Zisterzienserinnenklosters Schlüssellau im Tal der Reichen Ebrach an, um dessen weitere Ausstattung sich auch Eberhards

Fortsetzung Fußnote von Seite 157

in *Modern Philology* 27/4, Berkeley/Los Angeles 1945) 249–251; Michel Hofmann, Ein Nachruf aus dem 14. Jahrhundert, in: *Altfränkische Bilder* 66 (1967) 8. – Gustav Voit, Ein Nachruf auf Konrad von Schlüsselberg, in: *Fränkische Schweiz* 1981, Nr. 2, 236–239; ders., Die Schlüsselberger. Geschichte eines fränkischen Adelsgeschlechtes (Nürnberg 1988) 89–91, zu Konrad II. ebd. 68–99. – Zu Lupold Hornburg zuletzt Frieder Schanze, in: *Verfasserlexikon*² IV (Berlin/New York 1983) 143–146; Karl Borchardt, Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation (VGFG IX, 34, Neustadt a. d. Aisch 1988) 124, 446, 663.

² Zum *miles christianus* allgemein: Alexander von Reitzenstein, Rittertum und Ritterschaft (Bilder aus deutscher Vergangenheit 32, München 1972) 124 f.; Joachim Bumke, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, Bd. 2 (München 1986) 399–409; Josef Fleckenstein, Das Rittertum der Stauferzeit, in: *Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Katalog der Ausstellung*, Bd. 3 (Stuttgart 1977) 103–109, hier 105 f.; Roger Sablonier, Rittertum, Adel und Kriegswesen im Spätmittelalter, in: *Das ritterliche Turnier im Mittelalter. Beiträge zu einer vergleichenden Formen- und Verhaltensgeschichte des Rittertums*, hrsg. v. Josef Fleckenstein (Göttingen 1986) 532–570, hier bes. 556–558. – Zum Adelsethos: Hatto Kallfelz, Das Standesethos des Adels im 10. und 11. Jahrhundert (Würzburg 1960); Klaus Schreiner, „De nobilitate“. Begriff, Ethos und Selbstverständnis des Adels im Spiegel spätmittelalterlicher Adelstraktate (Habil. Tübingen 1970). – Zu den Wechselbeziehungen zwischen Adel und Spiritualität: Jean Leclercq, Nobilità, in: *Dizionario degli istituti di perfezione*, Vol. 6 (Rom 1980) 311–317. – Weitere Literatur zum Adel: Karl F. Werner, Adel. A. Fränkisches Reich, Imperium, Frankreich, in: *Lexikon des Mittelalters* I (München/Zürich 1980) 118–128. – Zum Adel in Franken am Beispiel des Obermaingebiets künftig: Klaus Rupprecht, Bedingungen und Strukturen ritterlicher Herrschaftswahrung im Obermainraum (14.–17. Jahrhundert) (Diss. Bamberg, vorauss. 1991).

³ Karl Bosl, Leitbilder und Wertvorstellungen des Adels von der Merowingerzeit bis zur Höhe der feudalen Gesellschaft (SBAW.PH 1947) H. 5, 32.

Sohn Konrad I. († 1313) zusammen mit Konrads I. Neffen Gottfried I. († 1308) nach Kräften bemüht hatten, und die deshalb auch als Mitstifter des Klosters galten. Neben Schlüssellau bedachte Konrad II. die Zisterzienserklöster Langheim und Bronnbach, die Stifte St. Stephan und St. Gangolf in Bamberg und das Prämonstratenserkloster Speinshart mit Zuwendungen⁴. Darüber hinaus setzte sich Konrad II. nachdrücklich für die seinem Schutz anbefohlenen Juden innerhalb des schlüsselbergischen Territoriums ein und nahm dafür auch eine Achterklärung des Kaiserlichen Landgerichts Nürnberg in Kauf⁵. Insgesamt lassen sich den Nachrichten zur Person und zum Wirken des letzten Schlüsselbergers eine Reihe von Zügen ablesen, die für die Frömmigkeitshaltung des spätmittelalterlichen Adels in Franken wie anderwärts als typisch gelten können.

Trotz der Fülle des vorhandenen Materials liegen zu den spätmittelalterlichen Erscheinungsformen der Frömmigkeit des Adels in Deutschland keine umfassenden oder regional angelegten Untersuchungen vor. Die Quellenlage läßt eine solche für Franken besonders lohnend erscheinen. In dem hier gesetzten engen Rahmen können nur einzelne Beispiele oder Aspekte angesprochen werden. Dabei sollen die Geschlechter der Hochfreien ebenso berücksichtigt werden wie die der Niederadligen auf dem Land. Ganz ausgeklammert werden die zum bürgerlichen Patriziat in den Städten aufsteigenden *nobiles* und die sich in ihren Kreisen ausbildenden spezifischen Frömmigkeitsphänomene⁶.

I.

In den letzten Jahrzehnten haben Forschungen zum Verhältnis von Adel und Reform, insbesondere Klosterreform, an Beispielen aus dem Hochmittelalter immer wieder auf die grundsätzliche Diskrepanz zwischen dem Standesprinzip des Adels und den in den Klöstern und Stiften gelebten monastischen Lebensformen hingewiesen und dabei zugleich das hohe, zumeist ausdrücklich auf Heilsversicherung zielende Interesse des Adels an den Klöstern hervorgehoben⁷. Charakteristisch für diese Einstellung sind die anhaltende Stiftungswilligkeit des Adels, die den Klöstern überhaupt erst die notwendigen ökonomischen Grundlagen zur Erfüllung ihres überweltlichen Stiftungs-

⁴ Stefan Nöth, Ager clavium. Das Cistercienserinnenkloster Schlüssellau 1280–1554 (Bamberg 1982) 14 ff.; Voit, Die Schlüsselberger (wie Anm. 1) 68 ff.

⁵ Voit, Die Schlüsselberger, 85 f., 92.

⁶ Hanns Hubert Hofmann, Nobiles Norimbergenses, in: ZBLG 28 (1965) 119–150. – Zu Frömmigkeitsformen Nürnberger Patrizier demnächst: Corine Schleif, Donatio et Memoria. Stifter, Stiftungen und Motivationen an Beispielen aus der Lorenzkirche in Nürnberg (München 1990).

⁷ Hier ist vor allem auf Arbeiten von Hermann Jakobs, Josef Semmler und Joachim Wollasch hinzuweisen. Zusammenfassend: Klaus Schreiner, Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, in: HZ 248 (1989) 557–620; auch separat erschienen: Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 20 (München 1989); im folgenden wird nach der letzteren Publikation zitiert.

zweckes ermöglichte⁸ und himmlischen Lohn für den Stifter erwarten ließ⁹, das Bemühen der Adligen um die Teilhabe an den Gebeten, Almosen und Messen der Klostergemeinschaften¹⁰, die Sicherung der mit Gebetsverpflichtungen der Konvente verbundenen Stiftermemoria¹¹, die fortwährende Obsorge um den Klosterbau, um Stiftergrab und Stiftermesse im Rahmen der *cura fundatorum* durch die Nachfahren der Stifter¹², die Umwandlung adliger Stammburgen in Hausklöster ihrer Familien¹³, die Konversionsbereitschaft, die zahlreiche Söhne aus dem Adel dazu bewog, den Waffendienst aufzugeben und sich dem Gesetz der klösterlichen *fraternitas* unterzuordnen¹⁴, der Wunsch adliger Töchter, ihrem Leben durch den Eintritt in ein Kloster oder durch die Verbindung mit einem solchen einen über die Standesethik hinausreichenden religiösen Sinn zu geben¹⁵, die Entscheidung für die bedingungslose Nachfolge des armen und nackten Christus durch Übernahme von untergeordneten oder dienenden Funktionen innerhalb der Klostergemeinschaften¹⁶ sowie der häufige Eintritt des Stifters, der Stifterin oder ganzer Stifterfamilien in ihre Haus- und Grabklöster am Ende ihres Lebens in der *professio in extremis*¹⁷. Gegenüber dem Verhältnis des Adels zu den Reformklöstern ist jenes zu den Niederkirchen bisher vorrangig aus

⁸ Schreiner, Mönchsein (wie vorige Anm.) 13.

⁹ Ulrike Bergmann, Prior omnibus autor. An höchster Stelle aber steht der Stifter, in: Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik, hrsg. v. Anton Legner, Bd. 1 (Köln 1985) 117–148, hier bes. 119 f.; Jörg Kastner, Historiae fundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter (München 1974) 77–88; Franz Machilek, Stiftergedächtnis und Klosterbau in der Chronik des Heinrich von Saar, in: In Tal und Einsamkeit. 725 Jahre Kloster Fürstenfeld, Bd. 3: Kolloquium, hrsg. v. Klaus Wollenberg (Fürstenfeldbruck 1990) 184–208, hier 195 f. – Der erhoffte Lohn wird häufig in den Arengen der Adelsurkunden angesprochen; vgl. z. B. Karl Weller, Geschichte des Hauses Hohenlohe, T. II (Stuttgart 1908) 344. – Zum Begriff des Stifters und des Stiftens: Otto Meyer, Die Klostergründungen in Bayern und ihre Quellen vornehmlich im Hochmittelalter, in: ZRG KA 20 (1931) 120–201, hier 183 ff., 197; Gerd Zimmermann, Ebrach und seine Stifter. Die fränkischen Zisterzen und der Adel, in: Mainfränkisches Jahrbuch 21 (1969) 162–182, hier 176 f., 182; Machilek, Stiftergedächtnis, 191 ff.

¹⁰ Joachim Wollasch, Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistungen im Mittelalter, in: FMSt 9 (1975) 268–286, hier u. a. 281; Dietrich Poeck, Laienbegräbnisse in Cluny, in: FMSt 15 (1981) 68–179, hier 175; Gert Althoff, Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen (München 1984).

¹¹ Zu diesem Zentralbegriff neben der in der vorigen Anm. genannten Literatur insbesondere: Karl Schmid, Joachim Wollasch (Hrsg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münsteraner Frühmittelalterschriften 48, München 1984).

¹² Machilek, Stiftergedächtnis (wie Anm. 9).

¹³ Wilhelm Störmer, Die Hausklöster der Wittelsbacher, in: Wittelsbach und Bayern, Bd. I, 1, hrsg. v. Hubert Glaser (München 1980) 139–150; Schreiner, Mönchsein (wie Anm. 7) 16.

¹⁴ Herbert Grundmann, Adelsbekehrungen im Mittelalter. Conversi et nutriti im Kloster, in: Ders., Ausgewählte Aufsätze, T. 1 (Stuttgart 1976) 125–149; Joachim Wollasch, Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les 'conversions' à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles, in: RH 264 (1984) 3–24; Schreiner, Mönchsein (wie Anm. 7) 13, 15.

¹⁵ Schreiner, Mönchsein, 15 f.

¹⁶ Ebd. 16.

¹⁷ Wolfgang Brückner, Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totenkleidsitte, in: Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag (Göttingen 1969) 259–277; Schreiner, Mönchsein, 14.

lokaler Sicht bzw. aus der Sicht einzelner Adelsfamilien und verhältnismäßig selten unter umfassenden Gesichtspunkten betrachtet worden¹⁸.

Der aus Impulsen der Reformbewegung und der Idee der Pilgerfahrt zu den Stätten des ursprünglichen Christentums gespeiste Kreuzzugsgedanke fand in den Kreisen des Adels von Anfang an breite Zustimmung. Die Bereitschaft zum besonderen Einsatz für die Kirche verband sich mit der Idee des Heiligen Krieges, des Ritterkampfes im Dienst der Kirche zur Befreiung der heiligen Stätten im Heiligen Land¹⁹. Heilig-Kreuz- und Heilig-Grab-Verehrung wurden unter Mitwirkung adliger Heilig-Land-Pilger intensiviert²⁰. Für die Mitglieder der neuen Ritterorden der Johanniter, Temppler und Deutschherren verband sich der Waffendienst mit der Betreuung verwundeter, kranker und bedürftiger Heilig-Land-Pilger²¹. Der nach 1080 als Hospitalbruderschaft begründete Johanniterorden hat den Heidenkampf erst gut ein halbes Jahrhundert nach seinem Entstehen in sein Programm aufgenommen. In allen drei Ritterorden lebten die Mitglieder in klösterlicher Lebensform zusammen. Die unter ihnen verwirklichte Idee der *militia Christi* wirkte sich auch auf die ritterliche Laienfrömmigkeit aus, speziell in der Sorge um die Gründung von Spitälern. Neben der Jerusalem-Idee fand der Gedanke der Pilgerfahrt zu den Gräbern der Apostel und Heiligen im Abendland – insbesondere die *peregrinatio* zum Grab des hl. Jacobus in Compostela – in Kreisen des Adels großen Anklang²². Der zu den frühen Zeugnissen der *peregrinatio ad limina beati Jacobi* aus dem fränkischen Raum zählende Bericht über eine Fegfeuvision des Heinrich von Ahorn, eines Ministerialen des Bamberger Bischofs Otto des Heiligen und Bruders Bischof Burchards II. von Worms, aus der Zeit

¹⁸ Für Franken besonders wichtig sind daher die Angaben bei: *Erich Frbr. v. Guttenberg*, *Alfred Wendeborst*, Das Bistum Bamberg (*Germania Sacra* II, 1, Berlin 1966) 28 f., 32, 35–38; *Alfred Wendeborst*, Das Würzburger Landkapitel Coburg zur Zeit der Reformation (Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch. 13, Göttingen 1964) 14 f.; *Klaus Guth*, Kirche und Religion, in: *Oberfranken im Spätmittelalter und zu Beginn der Neuzeit*, hrsg. v. *Elisabeth Roth* (Bayreuth 1979) 131–203, hier 141.

¹⁹ *Dieter R. Bauer*, Heiligkeit des Landes: ein Beispiel für die Prägenkraft der Volksreligiosität, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. v. *Peter Dinzelsbacher* u. *Dieter R. Bauer* (Paderborn u. a. 1990) 41–55; *Carl Erdmann*, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935, Ndr. Darmstadt 1980); *Werner Goetz*, Wandlungen des Kreuzzugsgedankens im Hoch- und Spätmittelalter, in: *Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident*, hrsg. v. *Wolfdietrich Fischer* u. *Jürgen Schneider* (Neustadt a. d. Aisch 1982) 33–44.

²⁰ *Karl Hausberger*, *Benno Hubensteiner*, Bayerische Kirchengeschichte (München 1985) 137 f.

²¹ *Adam Wienand* (Hrsg.), Der Johanniter-Orden. Der Malteser-Orden (Köln 1970); *Jonathan Riley-Smith*, The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus c. 1050–1310 (London 1967); *ders.*, Johanniter, in: *Lexikon des Mittelalters* 5 (München/Zürich 1990) 613–615. – Johanniter in Franken: *Borchardt*, Die geistlichen Institutionen (wie Anm. 1) 117–121 u. ö.; *Alfred Wendeborst*, Das Juliuspital in Würzburg. Bd. 1: Kulturgeschichte (Würzburg 1976) 8 f. – *Gerhard Rechter*, *Dieter Weiß*, Die Ballei Franken, in: 800 Jahre Deutscher Orden. Ausstellungskatalog des Germanischen Nationalmuseums, hrsg. v. *Gerhard Bott* u. *Udo Arnold* (München 1990) 507–512.

²² *Luis Vázquez de Parga*, *José María Lacarra*, *Juan Uría Rúa*, Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 Bde. (Madrid 1948–1949); *Robert Plötz*, Santiago-peregrinatio und Jacobuskult mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Frankenlandes, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* (Gesammelte Aufsätze zur deutschen Kulturgeschichte Spaniens 31, Münster 1984) 25–135; *ders.*, Deutsche Pilger nach Santiago de Compostela bis zur Neuzeit, in: *Deutsche Jakobspilger und ihre Berichte*, hrsg. v. *Klaus Herbers* (Tübingen 1988) 1–28, hier besonders 1–5.

um 1130 gibt zugleich einen lebendigen Einblick in die Adelsfrömmigkeit jener Zeit überhaupt und soll daher hier als Beispiel genannt werden²³. Weil Heinrich von Ahorn eine zum Grab des Apostels Jacobus gelobte Pilgerfahrt aus Trägheit aufgeschoben hatte, wurde er mit Krankheit bestraft und unfreiwillig in das Purgatorium geführt, wo ihm neben anderen Bekannten Adalbero von Volsbach begegnete; Adalbero bat Heinrich, sich bei seiner Gemahlin dafür einzusetzen, ihn durch Almosen und Messen aus der Pein des Fegfeuers zu befreien. Im Fegfeuer stand Heinrich nach dem Visionsbericht dem hl. Jacobus hilfreich als Führer zur Seite. Auf Grund der Vision beeilte sich Heinrich von Ahorn, nach seiner Gesundung sofort die gelobte Pilgerfahrt nach Compostela anzutreten. Unter anderem belegt der Bericht durch die Nennung eines Nikolausaltars in der Stamburg der Ahorn im Ailsbachtal in der Fränkischen Schweiz, daß der hl. Nikolaus auch in Franken wie anderwärts zu den frühen Adelsheiligen zählte²⁴.

Die Tatsache, daß sich die drei fränkischen Domkapitel von Würzburg, Eichstätt und Bamberg mit wenigen Ausnahmen aus nachgeborenen Söhnen des fränkischen Adels rekrutierten, der auch in vielen Stiften, Männer- und Frauenklöstern das Adelsprinzip durchsetzte, hatte zur Folge, daß neben den allgemeinen Erwartungen und Wertmaßstäben des Adels auch die spezifisch adligen Frömmigkeitsformen in jenen Institutionen mehr oder weniger Platz griffen, und daß umgekehrt die religiösen Vorstellungen auf dem Weg über die Familien in die adlige Laienfrömmigkeit übernommen wurden²⁵.

²³ *Elias v. Steinmeyer, Eduard Sievers* (Hrsg.), *Die althochdeutschen Glossen*, Bd. 4 (Berlin 1898) 491–493.

²⁴ *Michel Hofmann*, Heinrich von Ahorn im Fegfeuer (um 1130). Ein fränkischer Nachtrag zum Dante-Gedenkjahr 1965, in: *JFLF* 26 (1966) 199–215; *Plötz*, Santiago-peregrinatio (wie Anm. 22) 95; *ders.*, Deutsche Pilger (wie Anm. 22) 16 f. – Zur Nikolausverehrung allgemein: *Gerd Zimmermann*, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter, dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, in: *WDGB* 20 (1958) 24–126; 21 (1959) 5–124, hier Bd. 21, 29 f.

²⁵ Zu den grundsätzlichen Fragen, insbesondere auch zum Adelsprinzip, jetzt: *Schreiner*, Mönchsein (wie Anm. 7). Auf die hier 43 ff. angesprochene, sich im Lauf des Spätmittelalters ständig beschleunigende Entwicklung vieler Klöster zu Versorgungsanstalten des Adels und den damit verbundenen negativen Auswirkungen auf das Ordensleben kann im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen werden. Einige allgemeine Hinweise – auch auf einschlägige Literatur – bei *Günter Dippold*, Die fränkischen Zisterzen und ihr Verhältnis zu den Landesherren, in: *In Tal und Einsamkeit*, Bd. 3 (wie Anm. 9) hier 100 mit Anm. 348. – Zur Problematik des Adelsprinzips ausführlich: *Alfred Wendeborst*, Der Adel und die Benediktinerklöster im späten Mittelalter, in: *Consuetudines monasticae*. Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlaß seines 70. Geburtstages, hrsg. v. *Joachim F. Angerer* u. *Josef Lenzenweger* (Rom 1982) 333–353. – Zur Entwicklung in einzelnen Klöstern und Stiften: *Dieter Michael Feineis*, Die Herrschaft des Ritterstiftes St. Burkard in Waldbüttelbrunn (Forschungen zur Fränkischen Kirchen- u. Theologiegeschichte 4, Würzburg 1978); *August Leidel*, Geschichte der Benediktinerabtei Wülzburg (Mittelfränkische Studien 4, Ansbach 1983) bes. 413–417; *Rainer Jooß*, Kloster Kumburg im Mittelalter (Forschungen aus Württ. Franken 4, Schwäbisch Hall 1971, gek. Sigmaringen 1987); *Ludwig Unger*, Die Reform des Benediktinerklosters St. Michael bei Bamberg in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts (HVB Beiheft 20, Bamberg 1987); *Heinz Pfußmann*, Spenn, zwytrecht, gebrechen und widerwilen. Zwei Schiedsverträge des Bamberger Bischofs Heinrich III. Groß von Trockau zwischen Abt und Konvent des Klosters Banz von 1488 und 1490, in: *Geschichte am Obermain* 16 (1987/88) 49–65.

II.

Die zuvor skizzierten Einstellungen und Frömmigkeitsformen des Adels im Hochmittelalter lebten zum größeren Teil im Spätmittelalter fort.

Über die bei Stiftungen des Adels wirksamen Intentionen geben gelegentlich die Arengen der Fundationsurkunden Aufschluß. Als Beispiel läßt sich der Stiftungsbrief der Euphemia von Taufers, der Witwe des Andreas von Hohenlohe-Brauneck anführen, mit welchem diese 1324 die einst als Morgengabe an sie gelangte Burg Lichtel südlich von Creglingen samt dem gleichnamigen Dorf und dem Kirchensatz dem Deutschen Orden zur Errichtung einer Kommende schenkte. In der Arenga heißt es: „Wie die irdischen Burgen und Festen, die zu Raubhäusern gemacht und gestiftet werden, wovon Unfriede und Ungemach in der Christenheit ausgehen, ein Vorbau und Vorwerk des höllischen Kerkers und eine Festung des ewigen Todes sind, so sind die irdischen Burgen und Festen, die dem Gottesdienst einverleibt werden, in denen Gottesdienst gedeiht und von denen aus Friede und Gnade in der heiligen Christenheit erblüht, ein Vorbau und Vorwerk der ewigen Himmelsfeste und eine Sicherheit des Lebens, das mit unsäglichlicher Freude ohne Ende währt.“²⁶ Inwieweit die Betrachtung als Äußerung der Gesinnung der Ausstellerin anzusehen ist und „offenbar einem ganz persönlichen Überzeugtsein“ der Stifterin Ausdruck gibt, wie Karl Weller annahm²⁷, oder auf den Diktator des Stückes zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden²⁸.

Unter den Stiftungen von Ordensniederlassungen von seiten des fränkischen Adels ragen die für die Ritterorden und für die Kartäuser besonders hervor. Eine wichtige Rolle spielten in diesem Zusammenhang die Hohenlohe: 1192 stiftete Albrecht von Hohenlohe im Zusammenwirken mit Friedrich Barbarossa die Johanniterkommende Reichardsroth, 1208 folgte die Stiftung der Johanniterkommende Mergentheim durch Albrecht. 1219 stifteten die drei in den Deutschen Orden eingetretenen Brüder Andreas, Heinrich und Friedrich von Hohenlohe die Deutschordenskommende Mergentheim²⁹. Wie sich die Hohenlohe persönlich für lange Zeit mit Mergentheim verbanden, so die Zollern mit der Kommende Virnsberg; beide können als Hauskommenden der genannten Familien angesprochen werden³⁰. Die Errichtung der Kommende Virnsberg war 1294 durch Burggraf Konrad II. von Nürnberg und seine Gemahlin Agnes, eine Tochter Albrechts von Hohenlohe, erfolgt. Zusammen mit sei-

²⁶ Zitiert bei Weller, Geschichte II (wie Anm. 9) 343, 430 f. – Die Motive der Stiftung des Zisterzienserinnenklosters Sonnefeld bei Coburg durch Heinrich II. von Sonnefeld (1260 ff.) aus den Urkunden zusammengestellt bei Walter Lorenz, Campus solis. Geschichte und Besitz der ehemaligen Zisterzienserinnenabtei Sonnefeld bei Coburg (Schriften d. Inst. f. Fränkische Landesforschung an der Univ. Erlangen-Nürnberg, Histor. Reihe 6, Kallmünz 1955) 65, 71 f.

²⁷ Geschichte II (wie Anm. 9) 343.

²⁸ Zur Bedeutung der Arengen in spätmittelalterlichen Privaturkunden allgemein: Ingo Reiffenstein, Deutschsprachige Arengen des 13. Jahrhunderts, in: Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag, hrsg. von Dieter Albrecht, Andreas Kraus, Kurt Reindel (München 1969) 177–192.

²⁹ Weller, Geschichte II (wie Anm. 9) 343; Borchardt, Die geistlichen Institutionen (wie Anm. 1) 19.

³⁰ Gerhard Rechter, Dieter J. Weiß, Die Ballei Franken, in: Kat. 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 21) 507–512, hier 507.

nem Bruder Friedrich trat Konrad II. selbst in die Virnsberger Kommende ein. Er wurde später wegen seiner Stiftungen an mehrere geistliche Institutionen „der Fromme“ genannt³¹.

Graf Poppo II. von Wertheim dotierte um 1210/20 die Deutschordenskommende Eschenbach (Wolframseschenbach), Graf Otto von Botenlauben 1240 die Deutschordenskommende Münnerstadt. Durch Stiftungen von seiten der Grafen von Hirschberg und umsitzender Dienstadliger stieg das seit 1180 durch die Edelfreien von Ellingen gestiftete Armenspital zu Ellingen um 1250/53 zu einer der wichtigsten Kommenden des Deutschen Ordens in Franken auf³². Aus Stiftungen der Brüder Gebhard, Kraft und Konrad von Krautheim an die Johanniterniederlassung in Wölchingen von 1287 erwuchs die Johanniterkommende Boxberg³³.

Die Johanniter und Deutschherrenniederlassungen in Franken, darunter auch die nicht von Adligen gestifteten, erlebten im 13. Jahrhundert einen steilen Aufstieg vor allem auf Grund von Zuwendungen aus Kreisen des niederen Adels³⁴.

Auffallend ist der relativ hohe Anteil der Adelsstiftungen bei den fränkischen Kartausen: Immerhin die Hälfte verdankte ihre Existenz seinem Stiftungseifer. Die Nova Cella zu Grünau im Spessart wurde 1328 durch Elisabeth von Wertheim dotiert³⁵. Erkingen von Seinsheim, der Stammvater des Fürstenhauses Schwarzenberg, gründete 1409 die Kartause Marienbrück gegenüber Volkach am Main als Begräbnisstätte für seine Familie³⁶. 1453 errichteten der Ritter Balthasar Fere von Berg und seine Frau Magdalena von Vestenberg an der Stelle ihrer Burg zu Ilmbach im westlichen Steigerwald die Kartause Mariengarten³⁷. Der bei der Favorisierung der Kartäuser offenbar im Vordergrund stehende Gedanke des stellvertretenden Gebets wird bei der Gründung von Marienbrück als Familiengrablege besonders deutlich.

Ernst Schubert hat an Beispielen aus Thüringen darauf hingewiesen, daß die fundatores in den Klöstern eine geradezu heiligenähnliche Stellung einnahmen. Die Stiftergrabsteine der Thüringer Landgrafen in Reinhardsbrunn bildeten nach Schubert „eine Art Andachtsbilder für die zur Grabstätte des ‚heiligen‘ Ludwig und jener beiden anderen Ludowinger wallfahrenden Gläubigen, die vor allem von Landgraf Ludwig IV. Fürsprache und Heilung erhofften und dem Kloster mit ihren Spenden erheblichen

³¹ Weller, Geschichte II (wie Anm. 9) 206 f.; Gerbard Rechter, Das Land zwischen Aisch und Rezzat. Die Kommende Virnsberg Deutschen Ordens und die Rittergüter im Oberen Zenngrund (Neustadt a. d. Aisch 1981) 29 f.

³² Borchardt, Die geistlichen Institutionen (wie Anm. 1) 19; Dieter J. Weiß, Die Deutschordenskommende Ellingen, in: ZBKG 59 (1990) 3–21, hier 4–6.

³³ Borchardt, Die geistlichen Institutionen (wie Anm. 1) 118.

³⁴ Ebd. 118; Weiß (wie Anm. 32) 6.

³⁵ Norbert Backmund, Die kleineren Orden in Bayern und ihre Klöster bis zur Säkularisation (Windberg 1974) 64 f.; Karl Peter Büttner, Die unterfränkischen Kartausen, in: Kartäusermystik und -mystiker, Bd. 2 (Analecta Cartusiana 55, Salzburg 1981) 56–82, hier 58; James Hogg, The Charterhouse of Grünau, ebd. 192–204, hier 192. – Die Kartause erfuhr durch die Rieneck, Rüd und Bickenbach besondere Förderung: Büttner, 59; Hogg, 193.

³⁶ Backmund, Die kleineren Orden (wie vorige Anm.) 59 f.; Büttner, Die unterfränkischen Kartausen (wie vorige Anm.) 62 f. – Zu adligen Stiftungen: Michael Wieland, Die Kartause Ostheim und ihre Bewohner, in: AUfr 38 (1896) 1–35, hier 32 f.

³⁷ Backmund, Die kleineren Orden (wie Anm. 35) 65 f.; Büttner (wie Anm. 35) 64 f.

Nutzen brachten“. Nach Schubert wurden Grabmäler dieser Art „zum Zwecke liturgischer Feiern ante effigiem für jene Toten in Auftrag gegeben“³⁸.

Vergleichbare Funktionen sind auch für die zahlreichen erhaltenen oder durch Abbildungen bzw. Beschreibungen überlieferten Denkmäler adliger Stifter in fränkischen Klöstern anzunehmen, wie sie vielfach in den Chören der Klosterkirchen, gelegentlich auch in eigenen Grabkapellen in der Nähe der Chöre Aufstellung fanden. Erinert sei hier nur an die Denkmäler adliger Stifter in Ebrach, Langheim oder Theres³⁹. In allen drei Klöstern wurde das Gedächtnis im 15. bzw. 16. Jahrhundert durch neue Denkmäler oder die Anbringung von Gedenktafeln mit Gedenktexen neu belebt, wohl in der Absicht, die das Kloster aufsuchenden Adligen religiös zu motivieren und sie zugleich zu Spenden an das Kloster zu ermuntern. In allen drei Fällen waren die adligen Fundatoren nicht die alleinigen Klosterstifter, wurden aber in besonderer Weise hervorgehoben. In Ebrach hielten drei Gedenktafeln aus dem Ende des 15. Jahrhunderts die Verdienste Richwins, Bernos und der Berthildis mit folgenden Versen fest:

„Richwin ein ritter streng hie zw eberach gesessen
sich ewigen lon zw erobern vleissig vermessen
Ein schwarzen greiffen er gefürdt hat
Diss closter als erster stifter wolbegnadet.“

„Berno ein pruder richwini was
Mit im erster stifter zw Eberach saß
gut vnd hab er sich vm gott erwach
Im geistlichem leben er verzert sein tach.“

„Berthildis aus dem Geschlecht deren von Ebrau
Ihren Erbteil auch gab zu des Klosters Bau.
Verhofft dadurch zu erlangen das ewige Leben,
Welches ihr Gott der Allmächtig wolle geben.“⁴⁰

Die zahlreichen Spitalgründungen des fränkischen Adels sind ideell im Zusammenhang mit den Spitalgründungen der geistlichen Ritterorden zu sehen. Sowohl Hochadlige als vereinzelt auch Ritter folgten im späten Mittelalter diesem Beispiel. Die adligen Spitalgründungen erfolgten zeitlich in der Periode, in der die aktive Spitalpflege der Ritterorden zurücktrat und die Spitalgründungen in den Reichsstädten und bür-

³⁸ Drei Grabmäler des Thüringer Landgrafenhauses aus dem Kloster Reinhardsbrunn, in: Skulptur des Mittelalters. Funktion und Gestalt, hrsg. v. Friedrich Möbius u. Ernst Schubert (Weimar 1987) 211–242, hier 215, 221 f.; *Machilek*, Stiftergedächtnis (wie Anm. 9) 195 f.

³⁹ Die Inschriften des Landkreises Bamberg bis 1650, hrsg. v. Rudolf M. Kloos in Zusammenarbeit mit Lothar Bauer u. mit Beiträgen v. Isolde Maierböfer (DI 18, München 1980) Nrn. 20, 101, 102, 103; Günter Dippold, Non verus et proprius monasterii fundator. Otto und Kloster Langheim, in: BHVB 185 (1989) 339–358, hier 339 ff., 349; Die Inschriften des Landkreises Haßberge, bearb. v. Isolde Maierböfer (DI 17, München 1979) Nr. 1 +.

⁴⁰ DI 18 (wie vorige Anm.), – Zu den Stiftertraditionen im Benediktinerkloster Münchaurach: Gerbard Pfeiffer, Die Gründung des Klosters Münchaurach, in: WDGB 26 (1964) 18–41, hier bes. 28–40.

gerlichen Spitalgründungen in den Landstädten sowie die landesherrlichen Spitälern zunehmen. Neben den religiösen Intentionen standen wie bei den bürgerlichen Spitalgründungen Motive der Repräsentation und des Familiengedächtnisses sichtbar im Vordergrund, doch sind hier wie dort wirtschaftliche Interessen unverkennbar.

Nach bisheriger Kenntnis ist die Gründung eines Siechenspitals durch Elisabeth von Wertheim, die Witwe Gottfrieds von Hohenlohe, um 1315 zu Neubrunn die zeitlich früheste Spitalstiftung von Seiten des Adels in Franken. Elisabeth stand mit dem in Neubrunn ansässigen Deutschen Orden in enger Verbindung. Das Spital wurde schon 1319 nach Stadtprozessen verlegt⁴¹. 1352/53 stiftete Burkard von Seckendorff-Jochsberg das Spital zu Gunzenhausen⁴², 1357 Gottfried III. von Hohenlohe-Brauneck das Spital zu Aub bei Ochsenfurt, zu dessen weiteren Wohltätern die ortsansässigen Truchseß von Baldersheim zählten⁴³. 1360 stifteten Gerlach von Hohenlohe und seine Frau Margareta, eine Tochter Ludwigs des Bayern, das Spital zu Uffenheim. Mitglieder der Familie der Truchseß von Baldersheim dotierten 1412/22 das Spital zu Röttingen, dessen Vorgängerinstitution offensichtlich in Schwierigkeiten geraten war⁴⁴.

In den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts ist eine Häufung adliger Spitalgründungen festzustellen: 1462 zu Weismain als Stiftung des dort ansässigen Heinz von Giech zum Gedächtnis an seine Frau, seine Tochter und ein Mädchen, die beim vorausgehenden Stadtbrand ihr Leben verloren hatten⁴⁵, 1462/63 zu Kronach als Stiftung des Georg von Zeyern, des damaligen bambergischen Amtmanns zu Waldenfels und seiner Frau Anna⁴⁶, 1464 zu Feuchtwangen als Stiftung des dort amtierenden markgräflisch brandenburg-ansbachischen Amtmanns Adam von Kirchberg⁴⁷.

Außerordentlich hoch war der Anteil des fränkischen Adels an den Pfarreigründungen des 12. bis 15. Jahrhunderts. Die Zahl der von Seiten der besitzkräftigen hochfreien Geschlechter, der Ministerialen bzw. des niederen Adels im Gebiet des Bistums

⁴¹ Bayerisches Städtebuch, T. 1 [Franken], hrsg. v. Erich Keyser u. Heinz Stöob (Deutsches Städtebuch V/1, Stuttgart usw. 1971) 538.

⁴² Richter, Das Land (wie Anm. 31) 180*, 88; ders., Ein niederadeliger Territorialpolitiker im spätmittelalterlichen Franken: Burkard von Seckendorff-Jochsberg, in: JbMfr. 95 (1990/91) 19–32.

⁴³ Johann Kühles, Beiträge zur Geschichte des Spitalen in Aub, in: AUfr 21/I–II (1871) 39–80, hier 41; Alfred Wendeborst, Das Juliuspital in Würzburg, Bd. I: Kulturgeschichte (Würzburg 1976).

⁴⁴ Bayer. Städtebuch 1 (wie Anm. 41) 554. – Wendeborst, Das Juliuspital (wie Anm. 43) 12.

⁴⁵ Heinz von Giech übertrug die Brandstätte an die Stadt mit dem Auftrag, dort „zu hilf den liben selen und ir leib, do selbst schaden entpfangen hat, zu eyner erquickunge und aufhaldunge der durftigen und armen menschen, zu eyner capellen, zu eyner behausunge eynes spital [..], darinnen dan itzmals sechs person armer durftiger menschen nach vermogen erquickt ernert werden“. Marlene Besold-Backmund, Stiftungen und Stiftungswirklichkeit. Studien zur Sozialgeschichte der beiden oberfränkischen Kleinstädte Forchheim und Weismain (Schriften des Zentralinstituts f. Fränkische Landeskunde u. allgemeine Regionalforschung an der Univ. Erlangen-Nürnberg 27, Neustadt a. d. Aisch 1986) 77.

⁴⁶ Georg Hummel, Das Bürger-Spital zu Kronach, seine Entstehung und ältere Geschichte (Kronach o.J.); Bayerisches Städtebuch 1 (wie Anm. 41) 341.

⁴⁷ Bayerisches Städtebuch 1 (wie Anm. 41) 201. – Daneben gab es zahllose Zustiftungen an bereits bestehende Spitälern aus adligen Familien. Vielfach behielten sich diese bei Pfründenstiftungen das Recht auf die Besetzung der Pfründen vor; dazu z. B. Besold-Backmund, Stiftungen (wie Anm. 45) 77.

Bamberg errichteten Pfarreien übertraf jene von seiten der Bischöfe, Stifte und Klöster im genannten Zeitraum bei weitem⁴⁸. Für das 12. und 13. Jahrhundert stehen danach 19 quellenmäßig belegbaren bzw. wahrscheinlichen Pfarreigründungen von Bischöfen, Stiften und Klöstern 37 belegbare bzw. wahrscheinliche Gründungen von Hochfreien, Ministerialen bzw. Niederadligen gegenüber, darunter 27 Gründungen von Hochfreien und 10 Gründungen des niederen Adels. Im 14. und 15. Jahrhundert stehen 23 belegbaren bzw. wahrscheinlichen Gründungen von Bischöfen, Stiften und Klöstern 37 Gründungen von Hochfreien und Niederadligen gegenüber, darunter 8 Gründungen von Edelfreien und 29 von Angehörigen des niederen Adels. Die Umkehrung der Zahlen der Pfarreigründungen von seiten der edelfreien Geschlechter und des niederen Adels in der zweiten Phase gegenüber der ersten ist die natürliche Folge des fast völligen Erlöschens der hochfreien Familien im Raum des Bistums Bamberg im Lauf des 13. Jahrhunderts. Um 1200 erloschen die als Hauptvögte der Bamberger Kirche fungierenden Grafen von Abenberg-Frensdorf, 1248 die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts von den Bamberger Bischöfen mit dem Grafenamt im Radenzgau belehnten Andechser, seit 1180 Herzöge von Meranien, 1271 die Ahorn, um 1300 die Walpoten, 1308 die Hauptlinie der Schlüsselberg. Im gleichen Zeitraum erfolgte der Aufstieg der Ministerialen des Bischofs, der Stifte und Klöster und der bedeutendsten Laienherren zum ritterbürtigen niederen Adel, aus dem im 15. Jahrhundert die reichsunmittelbare Ritterschaft erwuchs. Der mit dem 14. Jahrhundert einsetzende Anteil einzelner Stadtbürger an den Pfarreigründungen blieb gering. Dagegen übertrafen die Kommunen im 15. Jahrhundert mit 15 Pfarreigründungen den niederen Adel um ein Fünftel. Insgesamt verdankte somit im Bistum Bamberg nahezu die Hälfte aller zwischen 1100 und 1500 errichteten Pfarreien ihre Gründung dem Adel. Auch im Gebiet der Bistümer Würzburg und Eichstätt wurden die Pfarreien vorwiegend durch hochfreie und ministeriale bzw. ritterliche Geschlechter dotiert⁴⁹. Über die Patronatsrechte, die der Adel weitgehend in seiner Hand behielt, wahrte er sich einen wichtigen Einfluß auf das kirchliche Geschehen, vor allem in den Landpfarreien; entsprechend fanden hier auch zahlreiche Ausdrucksformen der Adelsfrömmigkeit einen vielfach bis heute sichtbaren Niederschlag.

Der Bereich der frommen Stiftungen des fränkischen Adels läßt sich in seiner Vielfalt hier auch in groben Zügen nicht befriedigend überschauen. Zu nennen sind neben der Dotierung von Burgkapellen, Altären, Messen samt den dazugehörigen Pfünden und Ausstattungen insbesondere die Errichtung der Erbbegräbnisse vornehmlich in Stifts-, Kloster- oder Stadtkirchen. Die 1352 durch den Ritter Wolfram von Rotenhan gestiftete Vikarie am Bartholomäusaltar der Bamberger Domkirche war mit der Sepultur des Geschlechtes im Kapitelhaus am Dom verbunden; zahlreiche Zustiftungen, darunter die Dotation eines Jahrtags, belegen das Interesse der Familie an den Verbindungen zur Domkirche. Eine Reihe ihrer Mitglieder erlangte hier Kanonikate;

⁴⁸ Hierzu und zum Folgenden: *Guttenberg/Wendeborst* (wie Anm. 18).

⁴⁹ *Alfred Wendeborst*, Franken, Landschaft, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 4 728–735. *Ders.*, Das Landkapitel Coburg (wie Anm. 18). – Zu dem fast völligen Erlöschen der Schicht der hochfreien Herren im Bereich des Bistums Bamberg seit dem 13. Jahrhundert: *Erich Frhr. v. Guttenberg*, Die Territorienbildung am Obermain, in: *BHVB* 79 (1927) 1–539, hier 296–298.

1431 wurde der Bamberger Domherr Anton von Rotenhan Bischof von Bamberg († 1459)⁵⁰.

Bei allen Adelsstiftungen wird die *memoria* der Familie besonders betont. Die auf den gestifteten Altären, Altargeräten und Ornaten angebrachten Wappen oder die zahlreichen Darstellungen der Stifter und ihrer Familien auf den Predellen machten diese Absicht für die Nachfahren der Stifter sichtbar und bewahrten durch sie gekennzeichnete Stücke später gelegentlich vor Vernichtung⁵¹. Beispiele dafür sind das Relief der vor einer Kreuzigungsgruppe knienden Stifter Georg und Anna von Zeyern an der äußeren Chorstirnwand der Spitalkirche zu Kronach sowie das Relief des vor einem Schweißstuch der Veronika knienden Georg von Zeyern über seinem Wappen an der Chorrückwand im Innern der Kapelle, der 1465 durch den Ritter Hans von Wallenrode zum Gedächtnis an seine Frau Sibylle von Lentersheim († 1454) gestiftete Katharinenaltar in der Pfarrkirche zu Schwabach mit den Wappen der Eheleute auf der Predella⁵² und der 1487 von Ludwig V. von Eyb für seine verstorbene Frau Magdalena Adelman von Adelmansfelden († 1472) in die Heidecker Kapelle zu Heilsbronn gestiftete Martins- und Ambrosiusaltar mit einer Darstellung der Familie des Stifters; die Männer tragen ritterliche Rüstung, zum Teil mit darüber gelegtem Mantel, die Frauen kostbare Roben. Ludwig von Eyb und sein Sohn Anselm sind mit den Insignien des Schwanenritterordens ausgezeichnet⁵³.

⁵⁰ *Gottfried Frbr. v. Rotenhan*, Die Rotenhan. Genealogie einer fränkischen Familie von 1229 bis zum Dreißigjährigen Krieg (VGFG IX/34, Neustadt a. d. Aisch 1985). – Für das 15. Jahrhundert auch *Johannes Kist*, Die Matrikel der Geistlichkeit des Bistums Bamberg 1400–1556 (VGFG IV/7, Würzburg 1965) 336 f. – Beispiele für Familien- und Erbbegräbnisse: *Theodor Ruf*, Die Grafen von Rieneck. Genealogie und Territorienbildung. II. Herkunftstheorien und Systematik der Territorienbildung (Mainfränkische Studien 32/II, Würzburg 1984) 203–207. – *Wilhelm Engel*, Urkundenregesten zur Geschichte der kirchlichen Verwaltung der Grafschaft Wertheim 1276–1499 (Wertheim 1959) Nr. 138 f. – *Dietrich Deeg*, Die Herrschaft der Herren von Heideck. Eine Studie zu hochadliger Familien- und Besitzgeschichte (Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 18, Neustadt a. d. Aisch 1968) 71 f. – *Italo Bacigalupo*, Der Gutenstettener Altar. Ein Werk der Nürnberger Meister Hans Peheim und Veit Wirsberger (Ars Bavarica 45/46, München 1987) 149–151 (Grablege der Aufseß in der St. Kilianskapelle zu Kloster Langheim). – *Gerhard Rechter*, „difficulteten und beschwerden“. Beobachtungen zum Verhältnis der kleineren Reichsstädte Frankens zum niederen Adel am Beispiel Windsheim, in: Reichsstädte in Franken. Aufsätze, hrsg. v. *Rainer A. Müller* (München 1987) 298–308, hier 301; *Heinrich Geiling*, Die Geiling, ein fränkisches Rittergeschlecht (Bibliothek familiengeschichtlicher Arbeiten 44, Neustadt a. d. Aisch 1982) 17 (im Augustiner-Eremitenkloster zu Windsheim). – *Alfred Heidacher*, Entstehung und Wirtschaftsgeschichte des Klosters Heilsbronn bis zum Ende des 15. Jahrhunderts (Bonn 1955) 20 f. (Grablege der Vestenberg in der Ritterkapelle des Zisterzienserklosters Heilsbronn).

⁵¹ *Helmut Hundsbiehler*, *Gerhard Jaritz*, *Elisabeth Vavra*, Tradition? Stagnation? Innovation? – Die Bedeutung des Adels für die mittelalterliche Sachkultur (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 5, Wien 1982) 35–72, hier bes. 49–53.

⁵² *Alfred Stange*, Kritisches Verzeichnis der deutschen Tafelbilder vor Dürer, III. Bd. Franken, bearb. v. *Peter Strieder* u. *Hanna Härtle* (München 1978) Nr. 75.

⁵³ Ebd. Nr. 204; *Eberhard Frbr. v. Eyb*, Das reichsritterliche Geschlecht der Freiherren von Eyb (VGFG IX/29, Neustadt a. d. Aisch 1984) 101, 107. – Reliefs des Spitalstifters, eines Ritters von Zeyern: 650 Jahre Friesen. Die Geschichte einer Frankenwaldgemeinde (Kronach 1978) 18. – Auf den 1975 in der Sakristei der Pfarrkirche zu Kirchlauter unweit von Haßfurt entdeckten

Über die Ausstattung der vom Adel gestifteten oder ihm auf Grund des Patronatsrechtes nahestehenden Pfarrkirchen und Kapellen mit Vasa sacra, Büchern und Ornaten geben neben Stiftungsurkunden und Testamenten vor allem Nekrologe und Jahrtagsverzeichnisse sowie die in Franken zahlreich überlieferten, bisher nur vereinzelt ausgewerteten Pfarrbücher Aufschluß. Als Beispiel der zuletzt genannten Gattung eignet sich das 1498 angelegte Gültbuch der Pfarrkirche zu Lehrberg bei Ansbach, das über die zahlreichen Stiftungen der Birkenfelser, einer ursprünglich zum Dornberger Dienstadel gehörigen, im 15. Jahrhundert im Ort zugezogenen Familie, Aufschluß gibt. Genannt werden im einzelnen die Stiftung eines ewigen Lichtes vor dem Liebfrauenaltar der Kirche, das jeweils durch den Senior des Geschlechts der Birkenfelser während der heiligen Ämter am Brennen erhalten werden soll, zwei durch Ursula von Birkenfels, eine geborene Crailsheim, gestiftete Jahrtage sowie eine durch Hans von Birkenfels, seine Frau Ursula und ihre Kinder Wilhelm und Elisabeth errichtete Salve Regina-Stiftung, außerdem verschiedene Altargeräte, „altargeziert“ und Ornate⁵⁴. Häufig waren die Adelsstiftungen mit Sonderzuweisungen an die Konventualen oder Insassen der beschenkten Klöster bzw. Spitäler, mit der Spendung von Almosen an bedürftige Arme oder der Gewährung von Präsenzgeldern an die bei den gestifteten Gottesdiensten mitwirkenden Geistlichen und Laien verbunden⁵⁵.

Fortsetzung Fußnote von Seite 168

Fresken hält das Wappen der Flieger von Bischofsheim/Zeil die Erinnerung an die Stifterfamilie fest: *Norbert Kandler*, Ritterschaft, Dienstadel und Lehensherren in den Haßbergen, in: WDGB 52 (1990) 223–242, hier 235. – Der um die Mitte des 15. Jahrhunderts errichtete Chor der Pfarrkirche zu Seidmannsdorf bei Coburg trägt Schlußsteine mit den Wappen der Brandenstein und Waldenfels als Hinweise auf deren Beitrag zum Kirchenbau: *Armin Leistner*, Wappenführende Geschlechter im Coburger Land, in: Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 35 (1990) 1–76, hier 9.

⁵⁴ Staatsarchiv Nürnberg, Fst. Brandenburg-Ansbach, Salbücher Nr. 66. Das Buch ist auf der Titelseite selbst als *Gültbuch der pfarrkirchen zu Lerperg* bezeichnet. Zur Familie der Birkenfels: *Rechter*, Das Land (wie Anm. 31) 141 ff. – *Günter Dippold* erwähnt in seiner ungedruckten Bamberger Diplomarbeit, Das kirchliche und geistige Leben in Staffelstein vom späten 15. zum frühen 17. Jahrhundert (1987), aus dem Staffelsteiner Pfarrbuch von 1504, das im Pfarrarchiv Staffelstein aufbewahrt wird, eine Seelbadstiftung des in Weismain ansässigen Kaspar von Pünzendorf († 1486): 6 Arme sollen vom Ertrag der gestifteten 26 fl kostenlos zu bestimmten Zeiten „baden und kopfen“ (47).

⁵⁵ Stiftungen von Pitanzen und Rechnissen durch adlige Familien für den Konvent der Zisterzienserinnen von Mariaburghausen und für die Klosterkapläne: *Rainer Wailersbacher*, 750 Jahre Kloster Kreuzthal-Mariaburghausen (Vallis Sanctae Crucis) 1237/43–1582 (Haßfurt 1987) 94, 74. – Präsenzgelder: *Engel*, Urkundenregesten (wie Anm. 50) Nr. 138 f. – *Klaus Frhr. v. Andrian-Werburg* verweist am Beispiel des Franziskanernekrologs aus Coburg darauf, wie vielfältig die Anlässe wie auch die Art der Gaben in diesen Zusammenhängen waren: Das Totenbuch des Franziskanerklosters in Coburg ca. 1257–1525 (1600), bearb. v. *K. Frhr. v. A.-W.* (VGFG IV/10, Neustadt a. d. Aisch 1990) 12* f.

III.

Die Patrozinienwahl in den durch den fränkischen Adel begründeten Pfarrkirchen und Kapellen, insbesondere den Burgkapellen, entspricht im wesentlichen dem aus anderen Landschaften des Reiches bekannten Bild. Bevorzugte Standespatrone sind neben Michael und Martin vor allem Mauritius, Georg, Sebastian, Pancratius, Leonhard sowie die Heiligen Drei Könige. Die seit den Kreuzzügen durch den Adel geförderte Kreuzverehrung läßt sich in Franken an einer Reihe von Heilig-Kreuz-Kapellen ablesen, so an der Burgkapelle zu Cadolzburg oder an der Kapelle des Burggutes zu Neunkirchen am Sand, die der hl. Helena und dem hl. Kreuz geweiht war⁵⁶. Eine wichtige Rolle als Beschützer von Burgkapellen spielte auch der hl. Nikolaus, der jedoch ein bei allen Ständen beliebter Heiliger war. Auf das in der Fegfeuervision des Heinrich von Ahorn belegte Nikolauspatrozinium der Kapelle der Burg Ahorn im Ailsbachtal wurde bereits hingewiesen⁵⁷. Neben den genannten männlichen Adelsheiligen wurden seit dem 12. Jahrhundert die drei Jungfrauen und Martyrinnen Margareta, Katharina und Barbara, seit dem 13. Jahrhundert die hl. Elisabeth besonders verehrt. Hoch über der Verehrung spezieller ritterlicher Heiliger stand im Adel die Verehrung Marias, wobei ihre Herkunft aus dem Stamm des Königs David besonders betont wurde. An Quellenmaterial aus dem alten Bistum Würzburg hat Gerd Zimmermann in seiner Untersuchung über Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter exemplarisch dargelegt, in welchem hohem Maß der fränkische Adel die Verehrung der Ritterheiligen in seinen Stiftungen, nicht zuletzt in den Burgkapellen, heimisch gemacht hat⁵⁸. Zu den Kapellen in den Burgen der Fränkischen Schweiz finden sich in den Burgenbüchern des 1800 verstorbenen Arztes und Burgenforschers Hellmut Kunstmann wertvolle Hinweise⁵⁹.

Bei den ritterlichen Heiligen anvertrauten Pfarrkirchen an Adelssitzen ist im Einzelfall zu prüfen, ob das Patrozinium tatsächlich das ursprüngliche ist oder ob ältere biblische oder fränkische Heilige als Patrone vorausgingen. So löste das Patrozinium des hl. Mauritius in Königshofen an der Tauber das des hl. Martin ab. Das Mauritiuspatrozinium dürfte die Kirche der adligen Patronatsherrschaft der Grafen von Rieneck verdanken; da der Zeitpunkt des Patrozinienwechsels unbekannt ist, muß offen bleiben, ob Mauritius hier noch als Königsheiliger oder bereits als Ritterheiliger anzuspochen ist⁶⁰.

⁵⁶ Zimmermann, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 94. Wilhelm Schwemmer, Neunkirchen am Sand. Aus der Vergangenheit einer Gemeinde im Rothenberger Land (Altnürnberger Landschaft, Mitteilungen 27, Sonderheft, Nürnberg 1978) 21 f.

⁵⁷ Zum Nikolauspatrozinium bei staufischen Pfalzkapellen und der Kapelle eines Ministerialensitzes aus staufischer Zeit: Fritz Arens, Staufische Pfalz- und Burgkapellen, in: Die Burgen im deutschen Sprachraum. Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung, Bd. I, hrsg. v. Hans Patze (VuF XIX, Sigmaringen 1976) 197–210, hier 209 f. – Dazu auch oben Anm. 24.

⁵⁸ Zimmermann, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 38–60.

⁵⁹ Sein 1967 in Würzburg erstmals erschienen Buch Mensch und Burg. Burgenkundliche Betrachtungen an ostfränkischen Wehranlagen (VGFG IX/25) enthält 75–78 einen zusammenfassenden Abschnitt über die Burgkapellen (Neustadt a. d. Aisch ²1985).

⁶⁰ Zimmermann, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 45 f. – Das Margareta-Patrozinium der

Der in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit allgemein zu beobachtenden Tendenz zur Kumulation entsprechend wurden die Burgkapellen vielfach dem Schutz mehrerer Ritterheiliger zugleich anvertraut. So war z.B. die 1339 durch Burkard von Seckendorff gestiftete Burgkapelle zu Jochsberg unweit Ansbach Maria, Petrus, Georg, Burkard, dem Namenspatron des Stifters, Elisabeth und Margareta geweiht⁶¹. Mehrfach wurden den in Adelskreisen beliebten Titeln oder Heiligen die Patrone der jeweiligen Diözese zur Seite gestellt wie im Fall der 1344 durch Wolfram von Rotenhan und seine Frau Lukardis in die Burgkapelle zu Rentweinsdorf im Itzgrund gestifteten Vikarie, die neben dem Schutz des Heiligen Kreuzes jenem der hl. Kunigunde und des hl. Pancratius unterstellt war⁶². Als Grafentochter und Königin bzw. Kaiserin stand Kunigunde dem Adel ohnedies nahe⁶³.

Die hl. Elisabeth erfreute sich seit der Erhebung ihrer Gebeine und Krönung ihres Hauptes durch Kaiser Friedrich II. 1236 ständig steigender Beliebtheit und Verehrung unter dem Adel⁶⁴. Graf Ludwig von Öttingen übergab 1318 zu ihren Ehren und zu ihrem Gedächtnis dem Dekan und Kapitel des Stifts St. Gumbert zu Ansbach einen jährlichen Zins von 1 lb hl.; ihr Fest soll dafür in der Stiftskirche jeweils mit neun Lektionen und ihrer Historia nach Gewohnheit des Stifts begangen werden⁶⁵. Als besondere Verehrerin der hl. Landgräfin erwies sich die Gräfin Elisabeth von Wertheim († 1335), die durch ihre Schenkungen an den Deutschen Orden „geradezu eine Nachahmerin ihrer Namenspatronin“ war⁶⁶. Der Nachweis auf die Abstammung von der hl. Elisabeth in der Ahnenprobe auf dem von Tilman Riemenschneider geschaffenen Grabmal der Gräfin Dorothea von Wertheim, einer geborenen Gräfin von Rieneck

Fortsetzung Fußnote von Seite 170

seit dem 14. Jahrhundert als Pfarrkirche belegten Kirche zu Lehrberg bei Ansbach, einer ursprünglichen Eigenkirche des Stifts Herrieden, wird bereits anlässlich einer Weihe durch Bischof Gundekar von Eichstätt im Jahr 1059 genannt. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entwickelte sich zwischen der in Lehrberg zugezogenen, ursprünglich dem Dornbergischen Dienstadel zugehörigen Familie der Birkenfels (wie oben Anm. 54) und der Pfarrkirche eine enge Verbindung, für die das vorgegebene Patrozinium durchaus förderlich gewesen sein dürfte.

⁶¹ Paul Schöffel, Der Archidiakonat Rangau am Ausgang des Mittelalters, in: JFLF 5 (1939) 132–175, hier 157.

⁶² Rotenhan, Die Rotenhan (wie Anm. 50) 11, 32.

⁶³ Zimmermann, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 80. – Zur Kunigundenverehrung allgemein: Renate Klauser, Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg, in: BHVB 95 (1965) 1–209; Elisabeth Roth, Sankt Kunigunde – Legende – Bildaussage, in: BHVB 123 (1987) 5–68.

⁶⁴ Dabei wirkten offensichtlich ritterliche Frömmigkeitsvorstellungen mit den Idealen der Armutsbewegung zusammen: Zimmermann, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 56, 79. – Zu allgemeinen Fragen der Elisabethverehrung: Helmut Beumann, Friedrich II. und die heilige Elisabeth. Zum Besuch des Kaisers in Marburg am 1. Mai 1236, in: Sankt Elisabeth. Fürstin – Dienerin – Heilige (Sigmaringen 1981) 151–166; Udo Arnold, Georg und Elisabeth – Deutschordensheilige als Pfarrpatrone in Preußen, in: Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegbietes, hrsg. v. Zenon Hubert Nowak (Ordines militares. Colloquia Torunensia historica 1, Thorn 1983) 69–78.

⁶⁵ Urkunden und Regesten des Klosters und Stiftes St. Gumbert in Ansbach 786–1400, bearb. v. Walter Scherzer (VGFG III/5, Neustadt a. d. Aisch 1989) Nr. 124.

⁶⁶ Hermann Ebner, Die Ahnenprobe der Gräfin Dorothea von Wertheim geb. von Rieneck auf ihrem Grabmal in Grünsfeld, in: Mainfränkisches Jahrbuch 41 (1989) 169–182, hier 179.

(† 1503), in der Stadtkirche zu Grünsfeld bei Tauberbischofsheim wird neuerdings als zeitgemäße „Herausforderung an das gräfliche Haus Wertheim“ gewertet, „ebenfalls den hohen Adel seiner Vorfahren zu belegen“⁶⁷.

IV.

Die Burgkapellen bestanden auf den Hochburgen aus Platzmangel vielfach nur aus einem einzigen engen Raum. Bei zahlreichen Burgen befanden sich die Kapellen außerhalb der Hauptburg im Vorhof oder am Fuß des Berges, so u.a. bei den Burgen Wallenrode, Egloffstein, der aufsessischen Burg Freienfels, bei den Burgen Leutenbuch oder Rabeneck⁶⁸. Bei der Stammburg des aus dem ehemaligen andechs-meranischen Ministerialengeschlecht der Blassenberg erwachsenen Geschlechts der Herren von Guttenberg im Frankenwald bestand im Vorhof der seit 1315 errichteten Hochburg eine Marienkapelle, die anlässlich der Errichtung einer Kaplanei 1352 erstmals urkundlich erwähnt wird, und die nach der Zerstörung durch einen Kriegshaufen des Schwäbischen Bundesheeres 1523 aufgegeben wurde, sowie am Fuß des Berges eine anlässlich ihrer Weihe 1379 erstmals erwähnte Fronleichnamskapelle, in welche damals das knapp drei Jahrzehnte zuvor errichtete Benefizium aus der Marienkapelle übertragen wurde. 1442 wurde die Fronleichnamskapelle von der Pfarrei Untersteinach abgetrennt und unter guttenbergischem Patronat zur selbständigen Pfarrkirche erhoben⁶⁹.

Die Notizen über die Weihe der Fronleichnamskapelle im Jahr 1379 zählen zu den selten überlieferten Weihenachrichten von Burgkapellen⁷⁰. Danach hatte die neue Kapelle drei Altäre. Der Hochaltar wurde zu Ehren des Fronleichnams sowie der hll. Petrus und Paulus, Maria, Vinzenz, Nikolaus, Otto, Kunigunde, Dorothea und Helena geweiht, der rechte Seitenaltar zu Ehren der hll. Georg, Andreas, Thomas, Oswald,

⁶⁷ Ebd. 179. – Zur Geschichte der Grafen von Wertheim allgemein: *Hermann Ebmer*, Geschichte der Grafschaft Wertheim (Wertheim 1989).

⁶⁸ *Kunstmann*, Mensch und Burg (wie Anm. 59) 77 f. – Auf Burg Rieneck gab es zwei Kapellen: eine kleine im Bergfried sowie eine große im Hof: *Arens*, Staufische Pfalz- und Burgkapellen (wie Anm. 57) 208.

⁶⁹ *Guttenberg/Wendeborst*, Das Bistum Bamberg (wie Anm. 18) 211 f.; *Hellmut Kunstmann*, Schloß Guttenberg und die früheren oberfränkischen Burgen des Geschlechts (VGFG IX/22, Würzburg 1966) 42.

⁷⁰ *Wilhelm Erhard* (Hrsg.), 600 Jahre Evang. Kirche St. Georg Guttenberg. Kath. Schloßkirche 200 Jahre. Festschrift und Ausstellungskatalog (Guttenberg 1979) 47; *Wilhelm Deinhardt* (Hrsg.), Dedicaciones Bambergenses. Weihe-notizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg (Freiburg i. Br. 1936) Nr. 73. – Auch für die 1357 durch den Bamberger Ministerialen Wolfram II. von Redwitz und seinen Sohn Iring VI. gestiftete Burgkapelle zu Theisenort liegt eine Weihe-notiz vor; danach stand in der Kapelle ein einziger Altar, den der Bamberger Weihbischof zu Ehren der hll. Andreas, Nikolaus und der hl. Katharina weihte. Den Spendern für den Unterhalt der Kapelle und den Pilgern wurden Ablässe gewährt: *Deinhardt*, Dedicaciones Nr. 62; *Gustav Voit*, Der Adel am Obermain. Genealogie edler und ministerialer Geschlechter vom 11. bis 14. Jahrhundert (Die Plassenburg 28, Kulmbach 1969) 282, Anm. 78. – Zur Weihe der Kapelle auf dem Gügel bei Scheßlitz (St. Pancratius und St. Georg): *Deinhardt*, Dedicaciones Nrn. 91b und 119.

Erasmus, Gordian und Epimachus, Anastasia und Margareta, der linke Seitenaltar zu Ehren der hll. Antonius, Bartholomäus, Cosmas und Damian, Gereon, der Elftausend Jungfrauen, Urban, Barbara und Agnes. Die in den Altären deponierten Reliquien waren wohl zunächst vom Reliquienfundus des Konsekrators, des Weihbischofs Walter von Nicopolis, bestimmt, sie geben aber offensichtlich auch Einblick in die frommen Intentionen des Burgherrn. Eine kurz darauf von Heinrich und Fritz von Guttenberg auf den Georgsaltar gestiftete Frühmesse wurde 1383 durch den Bamberger Generalvikar bestätigt. Nach Erhebung der Kapelle zur Pfarreikirche stiftete ein Mitglied der Familie 1477 eine Liebfrauenmesse auf den Hauptaltar. Seit Beginn des 15. Jahrhunderts wurde die Fronleichnamskapelle als Grablege der Guttenberg benutzt. Zu den ersten hier bestatteten Mitgliedern des Geschlechts gehörten die beiden Stifter der Frühmesse, die 1407 und 1409 verstorben waren⁷¹.

Die Errichtung repräsentativer großer Kapellen in Burgnähe und die Erhebung von Burghkirchen zu Pfarrkirchen ist in vielen Fällen mit der Einrichtung von Grablegen verbunden. Häufig wurde die bis dahin geübte Beisetzung der Mitglieder der Adelsfamilien in den Klöstern ganz oder zum Teil aufgegeben⁷².

Einblicke in das bewegliche Inventar einer Reihe von Burgkapellen am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit vermitteln einige der in jüngster Zeit von Rudolf Endres, Werner Goetz und Eva Pleticha herangezogenen, aber noch nicht erschöpfend ausgewerteten Schadenslisten fränkischer Ritter aus dem Bauernkrieg von 1525, die im Staatsarchiv Bamberg verwahrt werden⁷³. Die Listen zeigen, daß die Burgherren große Sorgfalt auf die würdige Ausstattung der Kapellen verwendeten und hohe Ausgaben dafür nicht gescheut haben; sie ermöglichen in einzelnen Fällen aber darüber hinaus Rückschlüsse auf ihre spezifische Frömmigkeitsausrichtung.

Rochus von Seckendorff zu Hallerndorf bei Forchheim aus der Linie der Seckendorff-Gutend stellt als Verluste aus der Kapelle fest: 3 Altartafeln, davon 1 mit vergoldetem „gemell“ und 2 mit „erhoben bilden“, also Reliefs, weiter 1 vergoldetes „defelle“, 2 Kelche, 1 seidenes gemosiertes Meßgewand nach niederländischer Art mit goldenen Rosen samt Zubehör, 8 Altartücher, davon eines in karmesinem Atlas, ein weiteres mit Seide ausgehäut und mit einer Korporaltasche mit goldenen Knöpfen, sowie 6 alltägliche, 1 „hantzwehel“. Die bei den einzelnen Stücken angegebenen Wertansätze ergeben zusammen eine Summe von mindestens 145 fl.⁷⁴.

Für die Burgkapelle zu Wichsenstein bei Pegnitz meldet Paulus von Planckenfels

⁷¹ Guttenberg/Wendeborst, Das Bistum Bamberg (wie Anm. 18) 212.

⁷² So z.B. von der Familie Guttenberg, die ihre Toten in älterer Zeit vielfach in den Klöstern Langheim und Himmelkron bestattet hatte.

⁷³ Bauernkriegsakten (Rep. 48) Nrn. 6 und 7. – Rudolf Endres, Adelige Lebensformen in Franken zur Zeit des Bauernkrieges (Neujahrsblätter der Gesellschaft für Fränkische Geschichte XXXV, Würzburg 1974); ders., Adelige Lebensformen in Franken im Spätmittelalter, in: Adelige Sachkultur des Spätmittelalters. Intern. Kongreß Krems a. d. Donau 1980 (SÖAW.PH 400, Wien 1982) 73–104; Werner Goetz, Das Leben auf der Ritterburg, in: Mentalität und Alltag im Spätmittelalter, hrsg. v. Cord Meckseper u. Elisabeth Schraut (Göttingen 1985) 9–33; Eva Pleticha, Adel und Buch. Studien zur Geisteswelt des fränkischen Adels am Beispiel seiner Bibliotheken vom 15. bis zum 18. Jahrhundert (VGFG IX/33, Neustadt a. d. Aisch 1983) 16 f., 21, 23 f.

⁷⁴ Staatsarchiv Bamberg (fortan: StAB), Rep. 48, Nr. 7, Prod. 42, 6 und 4.

folgende Schäden: den zu Ehren des hl. Laurentius geweihten Altar, „schla ich an umb 25 gulden zu weyen und zuzurichten“, den Altarstein, 4 Meßgewänder, davon 1 aus Samt, 1 aus Schamlot und 2 aus Seide, 3 davon mit Kreuzen, 1 silberner, vergoldder Kelch mit Patene, 1 weitere Patene aus Silber, mit etlichen guten Steinen und Perlen eingefaßt, 3 Korporaltaschen, darin 5 Korporale, 5 in die Kapelle gehörige Bücher, 6 Altartücher, 2 gemalte Vorhänge, 1 Tafel mit Heiltum, 1 zierlich eingefaßtes Täfelchen aus Zypressenholz, 4 Meßkandeln, 3 Glöckchen, 2 Zinnleuchter. Der Gesamtwert wird auf 120 fl. angeschlagen⁷⁵.

Umfangreiche Aufstellungen insbesondere über zu Schaden gegangenes Altargerät und über Ornate finden sich in den Schadenslisten des Gabriel von Streitberg auf Grub (Burggrub) in der westlichen Fränkischen Schweiz sowie des Wilhelm von Wiesenstau zu Peulendorf nö. Bamberg. In ersterer werden genannt: 1 Meßgewand mit einem Kreuz mit Bildwerk (Kreuz und darunter ein Bild des hl. Johannes), 1 Albe mit Zugehörungen, alles mit braunen Schilden, 3 Altartücher, 1 geweihter merbelsteiner Altarstein, 1 großes Crucifix, darunter Maria und Johannes, 1 Vesperbild, 1 Bild der Anna Selbdritt, 1 gedrucktes neues Meßbuch, wie es von Bischof Veit herausgegeben wurde, 1 gedruckte deutsche Bibel des Alten und Neuen Testaments, „nit luterisch“, aus dem Besitz seines verstorbenen Schwagers, 1 Passional der Heiligen Leben, gedruckt und mit Figuren ausgestrichen⁷⁶. Wilhelm von Wiesenstau vermerkt zu den von ihm angeführten Meßbüchern, Altargeräten und -tüchern sowie Meßornaten: „was im schloß zu Peulendorff genommen ist worden, das dem gotzhaus daselbst zu-steet“⁷⁷. Mit großer Wahrscheinlichkeit hatte Wilhelm von Wiesenstau das angeführte Gut vor den Bauern auf dem Schloß in Sicherheit gebracht.

Bei einigen Listen ist der Aufbewahrungsort der angeführten Gegenstände nicht besonders angegeben, doch dürften sie am ehesten in den Burgkapellen verwahrt gewesen sein: Wolf von Egloffstein zu Egloffstein nennt u.a. „viel heylthumbs“ und 1 „ror vom heyligen landt“, deren Wert er zusammen auf mindestens 50 Gulden schätzte, Klaus von Königsfeld zu Wattendorf eine gemalte vergoldete Tafel im Wert von 2 Gulden, Balthasar von Egloffstein 1 gemaltes Tuch, „daran dye heyligen drey kunig gemalt warden“, deren Wert er gleichfalls mit 2 Gulden anschlug⁷⁸.

⁷⁵ StAB, Rep. 48, Nr. 7, Prod. 49,3. – *Endres*, Adelige Lebensformen in Franken zur Zeit des Bauernkriegs (wie Anm. 73) 27f.; *ders.*, Adelige Lebensformen in Franken im Spätmittelalter (wie Anm. 73) 86, 103.

⁷⁶ StAB, Rep. 48, Nr. 7, Prod. 44,9; Prod. 51, 12 und 15. – *Pleticha*, Adel und Buch (wie Anm. 73) 23f. – Ein unter dem Bamberger Bischof Veit I. Truchseß von Pommersfelden (1501–1503) gedrucktes Missale ist bei *Ferdinand Geldner*, Die Buchdruckerkunst im alten Bamberg 1458/59 bis 1519, Bamberg 1964, 76, 93, nicht angegeben. Vom sog. Prosapassional (*Der Heiligen Leben*) liegen über 40 Frühdrucke vor; dazu: *Konrad Kunze*, in: *Verfasserlexikon*² 3 (Berlin/New York 1981) 617–625; hier ist am ehesten an den mit zahlreichen Holzschnitten ausgestatteten Druck von Anton Koberger (Nürnberg 1488) zu denken.

⁷⁷ StAB, Rep. 48, Nr. 7, Prod. 51, 12.

⁷⁸ StAB, Rep. 48, Nr. 6, Prod. 7,22; Prod. 18; Prod. 7, 1 und 2. – *Endres*, Adelige Lebensformen in Franken im Spätmittelalter (wie Anm. 73) 86; *ders.*, Adelige Lebensformen in Franken zur Zeit des Bauernkrieges (wie Anm. 73) 27. – Utz von Rüsenbach zu Trunstadt gab eine große lange seidene Fahne mit einem Frauenbild als Schaden an: StAB, Rep. 48, Nr. 6, Prod. 37, 7 und 2. – Aus den Schadenslisten ebenso wie aus dem überkommenen Inventar wird deutlich, daß der Adel für

Heiltümer aus dem Heiligen Land genossen beim Adel, speziell unter der Ritterschaft, stets besondere Devotion. Überhaupt lassen sich Reliquien in ritterlichem Besitz relativ häufig nachweisen, wie ein um 1360 angelegtes Inventar des altbayerischen Ritters Erhard Rainer von Schambach bei Straubing und andere Aufstellungen zeigen⁷⁹. Unter den Schätzen des Schambachers befand sich wie bei Wolf von Egloffstein Heiltum aus dem Heiligen Land, nämlich eine Zierkerze vom Heiligen Grab zu Jerusalem⁸⁰. Die von dem Ritter Florian Waldauf für Hall in Tirol gesammelten Heiltümer wurden um 1500 in einem gedruckten Heiltumsbuch allgemein bekannt gemacht⁸¹. Nach dem Tod des Sebastian Nold von Seckendorff († 1495), des früheren Amtmanns zu Neustadt an der Aisch, wurde bei der Erbverhandlung festgehalten, daß das von ihm hinterlassene „heyligthumb“ in der Kirche zu Neuendettelsau verbleiben soll, wo der Verstorbene und seine Eltern begraben liegen⁸².

Die im Adel besonders verehrten Heiligen und deren Legenden bestimmten die Programme der Ausstattungen der Adelskirchen in hohem Maß mit. Zwischen 1971 und 1977 wurde im Turmgeschoß der ehemaligen Kapelle und heutigen Pfarrkirche St. Georg zu Friesen bei Kronach ein Zyklus von 18 Darstellungen aus der Legende des Kirchenpatrons aus dem Ende des 15. Jahrhunderts freigelegt, der zu den geschlossensten Werken seiner Art im östlichen Franken zählt⁸³. Die gelegentlich geäußerte Vermutung, daß es sich bei der erzählfrohen Darstellung um ein Werk des jungen Lukas Cranach handelt⁸⁴, bedarf noch gründlicher Überprüfung; die Fragen nach Cranachs Werk vor seiner Wittenberger Zeit sind vorerst noch völlig offen. Die einzelnen Szenen weisen weitgehende Übereinstimmungen mit der Georgslegende des

Fortsetzung Fußnote von Seite 174

eine ausreichende und würdige Ausstattung seiner Kapellen durchaus Sorge getragen hat. Daß nur verhältnismäßig wenige Auflistungen von Kapelleninventar vorliegen, dürfte darauf beruhen, daß die wertvollen Vasa sacra und Ornate vor den anrückenden Bauern in Sicherheit gebracht wurden und daß die Bauern die Kapellen in der Regel von Plünderungen verschont haben.

⁷⁹ *Torsten Gebbard*, Volkskundliche Untersuchungen zu dem Inventar des Ritters Erhard Rainer von Schambach bei Straubing aus der Zeit um 1360, in: *BJbVK* 1978/79, 61–72; hier 70, Anm. 1, Hinweise auf weitere Inventare; *Leonhard Theobald*, Das Heiltum- und Ablassbuch Degenhart Pfeffingers, in: *Beiträge zur bayer. Kirchengeschichte* 32 (1925) 49–70.

⁸⁰ *Gebbard*, Volkskundliche Untersuchungen (wie vorige Anm.) 64.

⁸¹ *Harry Kühnel*, Frömmigkeit ohne Grenzen? In: *Alltag im Spätmittelalter*, hrsg. v. *dem.* (Graz/Wien/Köln 1986) 92–120, hier 99; *Erich Egg*, Stiftungen – Heiltum – Ablässe, in: *Heiltum und Wallfahrt. Tiroler Landesausstellung. Prämonstratenserstift Wilten und Benediktinerabtei St. Georgenberg-Fiecht* 1988 (Innsbruck 1988) 58–81, hier 69–76; Katalogbeschreibung ebd. Nrn. 1.14–19, 138–145.

⁸² *Gerhard Rechter*, *Die Seckendorff. Quellen und Studien zur Genealogie und Besitzgeschichte* Bd. II: Die Linien Nold, Egerdorf, Hoheneck und Pfaff (VGFG IX/36, Neustadt a. d. Aisch 1990) 68; *ders.*, Regesten der Urkundenreihen seckendorffischer Gutsarchive in Mittelfranken (Bayerische Archivinventare, Neustadt a. d. Aisch 1991) Nr. 608.

⁸³ *Elisabeth Roth*, Gotische Wandmalerei in Oberfranken. Zeugnis der Kunst und des Glaubens (Würzburg 1982) 55–57.

⁸⁴ 650 Jahre Friesen (wie Anm. 51) 203–205. – Zum jungen Lukas Cranach: *Rainer Hambrecht*, Die Kursächsischen Rechnungsbücher im Staatsarchiv Coburg und ihr Quellenwert für die Person Lukas Cranachs d. Älteren, in: *Jahrbuch der Coburger Landesstiftung* 32 (1987) 53–96, hier 53.

weitverbreiteten, 1488 bei Anton Koberger in Nürnberg gedruckten Prosapassionalen auf⁸⁵, das sich an Hand der Schadenslisten aus dem Bauernkrieg auch im Besitz zweier Ritter nachweisen läßt⁸⁶. Auftraggeber der Ausmalung, zu der noch ein Jüngstes Gericht am Chorbogen zählt, war mit großer Wahrscheinlichkeit ein Mitglied der nach Zeyern, wenige Kilometer östlich von Friesen benannten ritterlichen Familie, die in der zweiten Hälfte des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Kronacher Raum überörtliche Bedeutung erlangt hatte. Es ist verlockend, aber durch die Quellen nicht eindeutig zu belegen, daß der 1537 verstorbene Georg von Zeyern den Zyklus zur Ehre seines Namenspatrons anbringen ließ, der in der Familie als solcher schon von jeher in Ehren stand⁸⁷. Eine Stiftung der Truchseß von Pommersfelden oder der Familie von Egloffstein ist der um 1518 entstandene sog. Altar der Hll. Ritter in der Pommersfeldener Filialkirche zu Limbach, dessen Skulpturen vom Nürnberger Marthameister und dessen Tafeln mit den heiligen Rittern Mauritius, Georg, Florian und einem vierten Ritter, möglicherweise Gereon, von Hans Süß von Kulmbach bzw. aus dessen Werkstatt stammen⁸⁸. Auch die Auswahl der Heiligen im Skulpturenprogramm entspricht den besonderen Frömmigkeitsintentionen des Adels; vertreten sind u. a. Laurentius und Leonhard. Auch die auf der Predella angebrachte Darstellung von Christus und den Aposteln ist in jener Zeit auf Kunstwerken aus dem ritterlichen Umfeld häufig; genannt sei als Beispiel nur der von Ameley von Waldau, der Witwe des Götz von Rotenhan auf Rentweinsdorf, in die Rotenhansche Sepultur beim Bamberger Dom gestiftete Apostelabschied aus der Zeit um 1500⁸⁹. Nach Tilman Breuer tritt der Ritterstolz des ritterlichen Patrons beim Limbacher Altar der Truchseß von Pommersfelden besonders hervor, „auf dessen Flügeln bei geschlossenem Schrein vier

⁸⁵ S. o. 144.

⁸⁶ S. u. 154.

⁸⁷ Klaus J. Dorsch, Georgszyklen des Mittelalters. Ikonographische Studien zu mehrszenigen Darstellungen der Vita des heiligen Georg in der abendländischen Kunst unter Einbeziehung der Einzelszenen des Martyriums (Frankfurt a. M. 1983). – Zur Familie von Zeyern: 650 Jahre Friesen (wie Anm. 51) 16–25. Zu den erlittenen Schäden im Bauernkrieg: StAB, Rep. 48, Nr. 7, Prod. 56, 1–5. – Zum Vergleich mit den Friesener Fresken wird auf den gut erhaltenen Georgszyklus der ehemaligen Burgkapelle der Seefelder auf dem Hohenpeißenberg bei Weilheim in Oberbayern verwiesen; dazu zuletzt: Dorothea Greven, in: Katholischer Digest 43 (1989) Heft 9, 30–33.

⁸⁸ Meister um Albrecht Dürer. Kat. der Ausstellung Nürnberg Germanisches Nationalmuseum (AnzGNM 1960/61) Nr. 174; Martin Kuhn, Sankt Mauritius mit der Lanze, der ottonische Reichspatron, an der Schwelle zwischen Franken und Thüringen, in: Geschichte am Obermain 7 (1971/72) 51–76, hier 65; Gude Suckale-Redlefsen unter Mitarbeit v. Robert Suckale, Mauritius: Der heilige Mohr. The Black Saint Maurice (Related Menil Foundation Publications 3, Houston/München/Zürich 1987) 239 mit Abb. 101. – In Diethenhofen bei Ansbach befindet sich in der Pfarrkirche, deren Patronat bei den Leonrod lag, die hier auch ihre Familiengrablege hatten, ein Altarretabel aus der Zeit um 1510/20 u. a. mit einem hl. Mauritius: ebd. 239 f.

⁸⁹ Renate Baumgärtel-Fleischmann unter Mitarbeit v. Bruno Neundorfer, Bernhard Schemmel u. Walter Milutzki, Die Altäre des Bamberger Doms von 1012 bis zur Gegenwart (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 4, Bamberg 1987) 54–57; Rotenhan, Die Rotenhan (wie Anm. 50) VIII, 185.

ritterliche Heilige posieren, die Rüstung freilich schon mehr als elegantes Standsattribut tragend.⁹⁰

V.

Den der Fürbitte für die Toten und dem Totengedächtnis eingeräumten Rang lassen die zahllosen Jahrtagsstiftungen und einschlägigen Bestimmungen in den Testamenten sowie die trotz großer Verluste immer noch imponierende Zahl erhaltener Grabdenkmäler, Epitaphien und Totenschilder erkennen⁹¹. Vor allem dank des für Franken bereits in einigen wichtigen Bänden vorliegenden Inschriftenwerks und einer kunstgeschichtlichen Untersuchung von Günther Bräutigam über die Darstellung des Verstorbenen in der figürlichen Grabplastik Frankens und Schwabens sind für den zuletzt genannten Bereich bereits fundierte Aussagen möglich⁹². Sie decken sich im wesentlichen mit den von Helfried Valentinitisch am österreichischen Material für die Realienkunde getroffenen Feststellungen. Danach lassen sich die männlichen Angehörigen des niederen Adels in der Sepulkralplastik in der Regel bewaffnet und in voller Rüstung als Repräsentanten ihres Standes abbilden, wodurch die religiöse Funktion des Grabdenkmals in vielen Fällen in den Hintergrund gedrängt wurde. Demgegenüber verlangte nach Valentinitisch das der adligen Frau abverlangte Rollenbild verstärkt die Zurschaustellung religiöser Hinwendung, so daß die auf den Grabdenkmälern dargestellten Frauen in der Regel in betender Haltung, vielfach zusätzlich mit einem Rosenkranz in den Händen, und in üppiger, vom Haupt bis zum Boden reichender Verhüllung dem Betrachter gegenüberstehen⁹³.

⁹⁰ *Tilman Breuer*: Kunstdenkmäler im Landkreis, in: Landkreis Höchstadt a. d. Aisch. Vergangenheit und Gegenwart (Aßling-München 1970) 149–160, hier 154.

⁹¹ Beispiele von Testamenten: *Gustav Voit*, Der Adel an der Pegnitz 1100 bis 1400 (Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 20, Neustadt a. d. Aisch 1979) 132 (1418), 272 (1424) usw.; *ders.*, Die Schlüsselberger (wie Anm. 1) 62 f., 198 f. (1308), 54, 204 f. (1313). – Nicht immer handelte es sich um *echte* Schenkungen: Mit seinem Testament aus dem Jahre 1266 *schenkte* Ulrich von Dürn dem Benediktinerkloster Amorbach eine Reihe von Gütern „ad restitutionem dampnorum et multorum gravaminum, que per me meosque ipsi monasterio tam in personis quam in rebus illate recognosco eisque defensionem ac pacem debitam subtrahendo“. Es handelte sich nach eigener Aussage Ulrichs demnach um keine echte Schenkung, sondern eine Art Wiedergutmachung, immerhin jedoch mehr oder weniger aus frommer Gesinnung. *Wilhelm Störmer*, Miltenberg (Historischer Atlas von Bayern, Teil Franken I/25, München 1979) 76.

⁹² *Günther Bräutigam*, Die Darstellung des Verstorbenen in der figürlichen Grabplastik Frankens und Schwabens vom Ende des 13. Jahrhunderts bis um 1430 (Diss. Masch. Erlangen 1953). – DI (vgl. oben Anm. 39) 1: Die Inschriften des badischen Main- und Taubergrundes. Wertheim – Tauberbischofsheim, bearb. v. *Ernst Cucuel* u. *Hermann Eckert* (Stuttgart 1942, Ndr. Stuttgart 1969); DI 8: Die Inschriften der Landkreise Mosbach, Buchen und Miltenberg, bearb. v. *Heinrich Köllnberger* (Stuttgart 1964); DI 15: Die Inschriften der Stadt Rothenburg o. d. Tauber, bearb. v. *Dieterich Lutz* (München 1976); DI 17: Die Inschriften des Landkreises Haßberge (wie oben Anm. 39); DI 18: Die Inschriften des Landkreises Bamberg bis 1650 (wie Anm. 39); DI 27: Die Würzburger Inschriften bis 1525, bearb. v. *Karl Borchardt* (Wiesbaden 1988).

⁹³ *Helfried Valentinitisch*, Die Aussage des spätmittelalterlichen Grabmals für die adelige Sach-

Im einzelnen ist dieses Schema jedoch häufig durchbrochen: Schon früh kommen auch männliche Adlige mit gefalteten Händen vor, z.B. Heinrich von Seinsheim († 1345) in Mariaburghausen⁹⁴. Eine große Zahl männlicher Adliger hält einen Paternoster, in der Regel mit nicht mehr als 25 Perlen, in der Hand⁹⁵.

Verhältnismäßig selten sind religiöse figürliche Darstellungen auf den Grabdenkmälern: Das aus der Kapelle von Gröbblingen bei Miltenberg stammende Grabdenkmal des Ritters und Kapellenstifters Konrad von Bickenbach († 1393), das heute im Bayerischen Nationalmuseum in München aufbewahrt wird, ist von einem kielbogi-gen Tympanon mit dem Wappen Konrads unter einem Christushaupt bekrönt⁹⁶. Dietz Truchseß von und zu Wetzhausen († 1488) erscheint auf seinem Grabmal in der Ritterkapelle zu Haßfurt in der rechten oberen Ecke Maria mit dem Kind im Wolkenkranz⁹⁷.

Mehrfach sind Ritter mit dem Pilgerhut dargestellt. Das Grabdenkmal des Heinrich von Schaumberg gen. Knoch († 1501) aus dem Friedhof der Oberen Pfarre zu Bamberg zeigt jenen im Pilgergewand kniend, mit gefalteten Händen und Rosenkranz, vor einer mehrfigurigen Gregoriusmesse⁹⁸. Viele Ritter sind mit dem Abzeichen der Rit-

Fortsetzung Fußnote von Seite 177

kultur, in: Adelige Sachkultur (wie Anm. 73) 277–292, hier bes. 278–287. – Neuestens zur Sepulkralplastik: Epigraphik 1988. Fachtagung für mittelalterliche und neuzeitliche Epigraphik Graz 1988, Referate und Round-Table-Gespräche, hrsg. v. *Walter Koch* (ÖAW.PH Denkschriften 213, Wien 1990), darin u.a. *Helfried Valentinič*, Die Grabinschriften und Grabmäler als Ausdruck sozialen Aufstiegs im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, 15–26. Zu dem – im 15. Jahrhundert in den fränkischen Quellen zumeist als Paternoster bezeichneten – Rosenkranz: *Gislinde Ritz*, Der Rosenkranz, in: 500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975. Ausstellung des Erzbischöflichen Diözesan-Museums Köln (Köln 1975) 51–101; *Hartmut Boockmann*, Leben und Sterben im mittelalterlichen Göttingen. Über ein Testament des 15. Jahrhunderts, in: Göttinger Jahrbuch 31 (1983) 73–94, hier 14.

⁹⁴ DI 17 (wie Anm. 39) Nr. 5.

⁹⁵ Z.B. Friedrich von Berlichingen († 1484) in der Rothenburger Franziskanerkirche: DI 15 (wie Anm. 92) Nr. 107; Heinrich Stiebar († 1507) in der Pfarrkirche zu Buttenheim, der Grablege der Familie: DI 18 (wie Anm. 39) Nr. 109; Konrad von Schaumberg († 1499) in der Marienkapelle zu Würzburg: DI 27 (wie Anm. 92) Nr. 363. – Zur Kurz- bzw. Langform: *Ritz*, Der Rosenkranz (wie Anm. 93) 65.

⁹⁶ Abb. bei *Reitzenstein*, Rittertum (wie Anm. 2) 96; *Tilmann Breuer*, in: Die Parler und der schöne Stil 1350–1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern, Bd. 1 (Köln 1978) 350 (mit Abb.).

⁹⁷ DI 17 (wie Anm. 39) Nr. 50. Wohl nach dem Vorbild des Grabmals des Dietz Truchseß von und zu Wetzhausen wurde das des Appel von Stein zum Altenstein († 1513) gearbeitet, das sich gleichfalls in der Haßfurter Ritterkapelle befindet; neben dem knienden Ritter mit gefalteten Händen und Paternoster erscheint rechts oben ein Schmerzensmann im Wolkenkranz (Nr. 90). – Von der Ikonographie her vergleichbar ist das Grabmal der Sibylle von Heideck († 1475) in der Pfarrkirche St. Johannis zu Heideck; Sibylle kniet vor einem Schmerzensmann in Wolkenglorie: *Ernst Eichborn*, Die Kunstdenkmäler von Heideck, in: *Dieter Deeg* (Hrsg.), Heideck. Stadt und Landschaft (Nürnberg 1971) 110–119, hier 112 mit Abb. auf Taf. 4.

⁹⁸ Michel Hofmann, Die „Gregoriusmesse“ an der Oberen Pfarre, in: Fränkische Blätter 13 (1961) 48; auch ebd. 6 (1954) 3. – Bartholomäus Truchseß von Pommersfelden († um 1450) ist auf dem Grabmal in der dortigen Pfarrkirche als geharnischter Ritter mit Pilgerhut dargestellt, der den Helm in der rechten Hand emporhält: DI 18 (wie Anm. 39) Nr. 56. – Der Ritter Hans von Wallenrod, Amtmann zu Schwabach († 1473), ist auf dem Grabmal in der Schwabacher

tergesellschaften dargestellt, denen sie angehörten, so z.B. Eberhard von Grumbach († 1487) in der Pfarrkirche zu Rimpfing mit dem Emblem der Gesellschaft vom Stillschweigen und weiteren Abzeichen⁹⁹.

Nach Ausweis des Inventars der deutschen Tafelbilder vor Dürer in Franken ist der Fundus der hier erhalten gebliebenen gemalten Epitaphien von Ritterschreibern verschwindend gering¹⁰⁰.

Daß die Paternoster nicht nur zu den Accessoires auf den Grabdenkmälern des Adels, vor allem der Frauen, gehörten, sondern zum Devotionaliengrundstock der reicheren Familien und zugleich zu den wichtigsten Schmuckstücken zählten, ist bekannt. Aus den Schadenslisten des Jahres 1525 läßt sich bei vielen Adelsfamilien der Besitz zumeist mehrerer, vielfach aus Korallen oder wertvollen Steinen zusammengesetzter und mit silbernen Kreuzen und „untermarcken“ ausgestatteter Paternoster nachweisen; so bei Pankraz von Egloffstein drei, Achaz von Ochs zu Gunzendorf vier, Utz von Rüsenbach zu Trunstadt zwei, Gertrud von Schaumberg, der Gemahlin des Martin von Schaumberg, zwei, Rochus von Seckendorff zu Hallerndorf zwei; Alexander Stiebar zu Rabeneck besaß vier Paternoster, davon drei mit silbernen Heiligen und einen mit einem vergoldeten St. Georg, Paulus von Plankenfels auf Wichsenstein hatte einen Paternoster mit zwei silbernen Bisamäpfeln. Derartige durchbrochen gearbeitete, mit einer Duftstoffpaste gefüllte Kugeln werden von dem Nürnberger Meistersinger Hans Folz in seinem Spruch von der Pestilenz aus dem Jahr 1482 näher beschrieben; der Füllung wurde medizinisch-magische Wirkung zugeschrieben¹⁰¹. Vor

Fortsetzung Fußnote von Seite 178

Pfarrkirche mit Pilgermütze dargestellt; er steht zusammen mit seiner Frau Sibylle von Lentersheim († 1454) unter einem Tympanon mit einem Erbarmdechristus: *Herbert Reber*, Die Stadtkirche zu Schwabach (Kirchenführer) (Schwabach 1965) 12 (mit Abb.); *Georg Stolz*, Stadtkirche St. Martin Schwabach (Große Baudenkmäler 349, München/Berlin 1983) 10 (ohne Abb.); *Bernhart Jähnig*, Johann von Wallenrode O.T. (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 24) 179.

⁹⁹ Tilman Riemenschneider – Frühe Werke. Kat. der Würzburger Ausstellung (Berlin 1981) 337–340 (*Bodo Buczinski*, *Artur Kratz*). – Weitere Beispiele: Albrecht Stiebar d.Ä. († 1491), brandenburg-ansbachischer Amtmann zu Cadolzburg, in der Turmkapelle der Pfarrkirche zu Buttenheim mit dem Schwanenritterorden: *Otto Graf Seefried*, Aus dem Stiebar-Archiv. Forschungen zur Familiengeschichte von Bauer, Bürger und Edelmann in Ober- und Mittelfranken (Freie Schriftenfolge der Gesellschaft für Familienforschung in Franken 4, Nürnberg 1953) Tafel V; DI 18 (wie Anm. 39) Nr. 75; Philipp Fuchs von und zu Schweinsbühl († 1494) in der Pfarrkirche zu Schweinsbühl mit dem Spangenorden: DI 17 (wie Anm. 39) Nr. 53; Martin von Seinsheim († 1434) in der Würzburger Marienkapelle mit dem Fürspängerorden: DI 27 (wie Anm. 92) Nr. 209; Friedrich von Seinsheim († 1409) in der Dominikanerinnenklosterkirche zu Rothenburg o. d. Tauber mit Fürspängerorden: DI 15 (wie Anm. 92) Nr. 43 +.

¹⁰⁰ Genannt sei nur das Epitaph des Heinrich von Rechberg († 1437) und seiner Gemahlin Sophie, einer geb. Gräfin von Helfenstein, im Eichstättener Dom; das Epitaph zeigt Christus am Kreuz zwischen Maria und Johannes mit vier das Blut Christi auffangenden Engeln, zu Füßen des Kreuzes das kniende Stifterpaar: *Alfred Stange*, Kritisches Verzeichnis der deutschen Tafelbilder vor Dürer, III. Bd.: Franken (wie Anm. 52) Nr. 343.

¹⁰¹ StAB, Rep. 48, Nr. 6, Prod. 7, 10; 29,1; 37,7; 2; Nr. 7, Prod. 38,11; 42, 6 u. 4; 43,2; 49,3. – *Endres*, Adelige Lebensformen in Franken zur Zeit des Bauernkrieges (wie Anm. 73) 27; *Goez*, Das Leben (wie Anm. 73) 25. – *Ritz*, Der Rosenkranz (wie Anm. 93) 67, zitiert das gereimte Pest-

den verlorenen Halsbändern wird von Alexander Stiebar zu Rabeneck ein vergoldetes Kreuz im Gewicht von fünf Lot und im Wert von 1 Gulden aufgeführt¹⁰².

Singular ist das Grabdenkmal des Ritters Arnold von Uissigheim, der – nachdem er 1332 wegen Straßenraubes des Wertheimer Territoriums verwiesen worden war – sich als König Armleder an die Spitze einer von bäuerlichen und städtischen Unterschichten, darunter aus Tauberbischofsheim, Mergentheim, Iphofen und Kitzingen, getragenen Aufstandsbewegung setzte, die ein Blutbad in zahlreichen Judengemeinden Frankens anrichtete. Seine Scharen wurden mit Hilfe der Würzburger Stadtbevölkerung bei Ochsenfurt geschlagen, Arnold von Uissigheim in Kitzingen hingerichtet. Auf dem ursprünglich in der Mitte des Chores der Uissigheimer Pfarrkirche befindlichen Hochgrab, dessen Deckplatte in beschädigter Form erhalten ist, ist der Ritter mit gefesselten, in Armleder gehüllten Unterarmen dargestellt. Auf seinem Hals liegt ein Schwert auf, das auf seinen Tod hinweist. Die (ergänzte) Umschrift der Platte lautet: „† ANNO DOMINI MCCCXXXVI SUBIIT GLADIO BEATUS ARNOLDUS IUVENIS MILES DE VSSINKEM XVIII. KL. DECEMBRIS.“¹⁰³

In der Volksüberlieferung wurde Arnold von Uissigheim früh als seliger Ritter, der von Juden überfallen und getötet worden sein soll, angesehen und mit dem Epitheton „beatus“ versehen. Schon bald berichteten die Quellen von Wundern an seinem Grab. Bis in das 18. Jahrhundert wurde das Grab von Wallfahrern aus Fulda nach Walldürn aufgesucht. Zu Ende des 17. Jahrhunderts wurde der Grabstein von dem in der Regel dem Stifter einer Kirche vorbehaltenen bevorzugten Platz in der Mitte der Kirche auf die Epistelseite versetzt, möglicherweise weil die dem bestatteten Ritter erwiesene Hochschätzung von den für die Kirche Verantwortlichen auf diese Weise zurückgedrängt werden sollte¹⁰⁴. Klaus Arnold wies auf die in der Armlederbewegung wirk-samen religiösen Motive hin: Wie bereits als Randerscheinung der Kreuzzüge in das Heilige Land, erschien den Zeitgenossen des fränkischen Königs Armleder das Vorgehen gegen die Juden als ein neuer Kreuzzug¹⁰⁵.

Fortsetzung Fußnote von Seite 179

regimen des Nürnberger Meistersingers und Spruchdichters Hans Folz aus dem Jahr 1482: „ein pisem apfel mag man dragen – gemacht als die recept das sagen – von weirach aloe ambra – kamphar negelin been asa – muscus macis corticum citri – pulvis mente nucis musstati – calami aromatici – ozimi valeriani – rosem mastix sandalum – cubeben cinamomum – zytwar buglossa laudanum – mai oranum und spodium – hievon man zweyrey öpfel macht – nach sumers und nach winters acht.“ Zu Hans Folz und seinen Pestregimina: *Johannes Janota*, H. F., in: *Verfasserlexikon*², Bd. 2 (Berlin/New York 1980) 769–793, hier 771, 789–791.

¹⁰² StAB, Rep. 48, Nr. 7, Prod. 43, 2.

¹⁰³ DI 1 (wie Anm. 92) Nr. 109; *Klaus Arnold*, Die Armledererhebung in Franken 1336, in: *Mainfränkisches Jahrbuch* 26 (1974) 35–62, hier 51.

¹⁰⁴ *Arnold*, Die Armledererhebung (wie vorige Anm.) 52 f.

¹⁰⁵ Ebd. 57.

VI.

Allgemein hielten die Grabdenkmäler mit den gerüsteten Rittern und darüber angebrachten Totenschilden bei den Betrachtern über die Zeiten hinweg Gedanken an die *militia Christi* wach und trugen als einprägsame steinerne Vorbilder auf ihre Weise nicht unwesentlich dazu bei, daß sich viele bereits in der Zeit der Kreuzzüge ausgebildete Frömmigkeitsvorstellungen im Adel selbst, aber auch weit über den Adel hinaus erhielten.

Auch die schon von ihrer Entstehung mit dem Gedanken der *militia Christi* eng verbundene Idee der Pilgerfahrten blieb im späten Mittelalter unter den Adligen stets lebendig. Herkömmliche Motivationen wurden gelegentlich mit außergewöhnlichen Aktionen verbunden. 1316 begaben sich der Ritter Heinrich von Herbelstadt und seine Brüder Wilhelm und Rudolf nach dem Tod ihres Vaters Volkand von Herbelstadt um des Seelenheiles ihres Vaters willen auf Pilgerreise und entließen aus dem gleichen Grund zwei Eigenleute und deren Nachkommen in die Freiheit¹⁰⁶.

Der Ritter Albrecht von Aufseß, der 1356 der von ihm als Begräbnisplatz bestimmten Kirche zu Aufseß sein Pferd und seine Waffen sowie eine jährliche Seelenmesse zu seinem eigenen Gedächtnis stiftete, ließ zur Erinnerung an seine Pilgerfahrt in das Heilige Land auf seinem Grabstein das Jerusalemkreuz anbringen¹⁰⁷.

Im 15. Jahrhundert setzte eine neue Blütezeit der Pilgerfahrten des Adels ein. Die Nachrichten über Pilgerreisen ihrer Vorfahren wurden in vielen Familien gewissenhaft gesammelt. In der Eybschen Familie ist die Teilnahme an Fahrten in das Heilige Land für mehrere Mitglieder überliefert: 1350 von Ludwig von Eyb als Begleiter Herzog Ottos von der Pfalz, 1435 von Konrad von Eyb als Begleiter der Markgrafen Albrecht und Johann von Brandenburg, 1468 von Anselm von Eyb als Begleiter Graf Eberhards III. von Württemberg und 1476 von Ludwig von Eyb d. J. als Begleiter Herzog Albrechts von Sachsen. Über die beiden letzten Pilgerfahrten haben die Herren von Eyb Reiseberichte hinterlassen¹⁰⁸. Für Konrad von Schaumberg, den Hofmarschall der Würzburger Bischöfe, der 1499 „an der widerfart von dem heiligen grab uff dem mere“ verstorben war, ließ der Würzburger Rat dem letzten Willen des Verstorbenen entsprechend „ein stein und wappen“ in der Würzburger Marienkapelle setzen. Das

¹⁰⁶ Nachlaß Marschalk von Ostheim. Urkunden, bearb. v. Rudolf M. Kloos (Bayerische Archivinventare 38, Neustadt a. d. Aisch 1974) Nr. U 436.

¹⁰⁷ StAB, Rep. 205/I L. 703 Nr. 157; Hellmut Kunstmann, Die Burgen der westlichen und nördlichen Fränkischen Schweiz, T. 2 (VGFG IX/28, 2, Würzburg 1972) 100.

¹⁰⁸ Reitzenstein, Rittertum (wie Anm. 2) 103; Eyb, Das reichsritterliche Geschlecht (wie Anm. 53) 51 f., 78; Helgard Ulmschneider, Anselm von Eyb, in: Verfasserlexikon², Bd. 1 (Berlin/New York 1977/78) 381–382; dies., Ludwig von Eyb d. J. zum Hartenstein, ebd. Bd. 5, 1006–1015. Anselm und Ludwig von Eyb d. J. wurden in Jerusalem zu Rittern vom Heiligen Grab geschlagen. Allgemein: Ludwig Schmugge, Die Pilger, in: Unterwegssein im Spätmittelalter, hrsg. v. Peter Moraw (ZfH Beiheft 1, Berlin 1985) 17–47. – Ingrid Matschinneg, Albert Müller, Migration – Wanderung – Mobilität in Spätmittelalter und Frühneuzeit. Eine Auswahlbibliographie (Medium aevum quotidianum 21, Krems 1990).

von Tilman Riemenschneider geschaffene Grabdenkmal zeigt den Ritter entgegen zeitgemäßem Brauch helmlos mit dem Paternoster in der Rechten¹⁰⁹.

Im Zusammenhang mit der neuen Heilig-Land-Begeisterung erfuhr in ritterlichen Kreisen Frankens auch die Heilig-Grab-Frömmigkeit einen neuen Aufschwung. Der eng mit dem Benediktinerkloster auf dem Michelsberg bei Bamberg verbundene Heinrich Marschalk von Rauheneck ließ etwa zwischen 1495 und 1503 den Kreuzweg von der Spitalkirche St. Elisabeth im Sand zur Michelsberger Propstei St. Getreu sowie das dortige Heilige Grab errichten, wenige Jahre später auch den berühmten Kreuzweg des Adam Kraft vom Pilatushaus unter der Nürnberger Burg zum Johannisfriedhof mit dem Heiligen Grab in der von ihm erneuerten Holzschuher-Kapelle. Für die Spitalkirche St. Elisabeth zu Bamberg und die Propsteikirche St. Getreu stiftete Heinrich Marschalk von Rauheneck zudem Messen zum Gedächtnis an den Kreuzweg Christi¹¹⁰. Der Bamberger Kreuzweg gilt als der älteste vollständig erhaltene in Deutschland¹¹¹.

Weit verbreitet waren im Adel Pilgerfahrten nach Rom und zu den anderen großen Pilgerstätten der Christenheit sowie Heiltumsfahrten zu den Weisungen in und außerhalb des Reiches. Ziel vieler Pilgerfahrten war die Erlangung des Ritterschlags an einem Gnadenort. 1431 begleitete Peter von Brunn, Mitglied einer damals in Münnerstadt ansässigen Adelsfamilie, mit dieser Absicht Landgraf Ludwig I. von Hessen nach St. Josse bei Montreuil in Westflandern¹¹². Anlässlich einer Romfahrt zum Gewinn möglichst zahlreicher Ablass für sich und seine Familie stellte Ludwig von Eyb d. Ä. 1475 eine heute in Neustadt a. d. Aisch verwahrte Sammelhandschrift mit einschlägiger Reiseliteratur zusammen, die u. a. eine von ihm selbst eingeleitete Abschrift der *Mirabilia Romae* sowie die Palästina-Reiseberichte seiner Söhne Anselm und Ludwig enthält¹¹³.

Häufig belegt ist die Beteiligung fränkischer Adliger an der im 15. Jahrhundert anschwellenden Wallfahrtsbewegung sowie – zumeist in bevorzugter Funktion – an den lokalen Prozessionen. In Bamberg trugen zwei Ritter bei der großen Prozession zum Heinrichsfest den Heinrichsschrein, bei der Fronleichnamsprozession die zum Bamberger Heiltumsschatz zählenden Fähnlein des hl. Georg und des hl. Heinrich¹¹⁴. Eine Reihe von Adligen – die Ritter Jörg von Thüngen, Hans Fuchs, Anton von Sek-

¹⁰⁹ DI 27 (wie Anm. 92) Nr. 363. – Nach Dieter Harmening „eines der schönsten Ritterbilder des späten Mittelalters“: *Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit*, in: WDGB 28 (1966) 25–240, hier 99.

¹¹⁰ Renate Baumgärtel-Fleischmann, Bamberger Plastik von 1470 bis 1520, in: BHVB 104 (1968) 7–352, hier 71–75, 339–341.

¹¹¹ Ebd. 75.

¹¹² Wilhelm Engel, Die fränkischen Geschlechter von Brunn um 1400, in: Mainfränkisches Jahrbuch 3 (1951) 106–126, hier 116. – Heiltumsfahrten des Adam und Albrecht Schenk von Schenkenstein nach Nürnberg zu den Weisungen 1448 und 1449: Gerbard Rechter, Das Verhältnis der Reichsstädte Windsheim und Rothenburg ob der Tauber zum niederen Adel ihrer Umgebung im Spätmittelalter, in: JFLF 41 (1981) 45–87, hier 67, 81.

¹¹³ Helgard Ulmschneider, Ludwig von Eyb d. Ä. zu Eyburg, in: Verfasserlexikon², Bd. 5, 997–1006, hier 999.

¹¹⁴ Xaver Haimel, Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter (Münchener Studien zur historischen Theologie 14, München 1937) 40, 70.

kendorff, Wigelas von Wolfskeel und der Schultheiß Christoph Fuchs – waren an der Entstehung der Heilig Blut-Wallfahrt in der zu Ebrach gehörenden Pfarrei Burgwindheim im Jahr 1465 maßgeblich beteiligt. Die beiden zuerst genannten Ritter hatten bei der Fronleichnamsprozession um das Dorf den Priester mit der Monstranz begleitet und bezeugten zusammen mit den drei anderen das während der Prozession geschehene Hostienwunder, das schließlich auf Initiative der Ebracher Zisterzienser zur Heilig-Blut-Wallfahrt führte. Hauptstifter der ersten Wallfahrtskapelle war Konrad von Thanhausen; 1467 wurde die Kapelle zu Ehren des Fronleichnam Christi, des Heiligen Kreuzes, Marias und einer Reihe von Heiligen geweiht¹¹⁵. Auch an der Wallfahrt des Jahres 1476 nach Niklashausen waren mehrere fränkische Ritter beteiligt¹¹⁶.

Die Idee der *militia Christi* wurde in der Teilnahme am Kampf des Deutschen Ordens gegen Polen-Litauen oder an den Zügen gegen die Franken unmittelbar bedrohenden Hussiten konkret neu belebt. Erkingen von Seinsheim, der um das Jahr 1400 in Polen kämpfte, stiftete im Zisterzienserkloster Byszow an der Weichsel eine Seelmesse für seine gefallenen Kameraden¹¹⁷. Auch an der Schlacht von Tannenberg nahm ein Kontingent fränkischer Ritter teil¹¹⁸. 1427 suchten vor dem Feldzug gegen die Hussiten fränkische Ritter die dem hl. Mauritius geweihte Kapelle der wahrscheinlich hennebergischen Burg Bergheide beim Reichsdorf Gochsheim im Gebet auf; die abgegangene Kapelle war zu jener Zeit eine bevorzugte Pilgerstätte des ritterlichen Adels aus dem Schweinfurter Umland¹¹⁹.

VII.

Religiöse Literatur läßt sich bisher nur in geringem Umfang im Besitz fränkischer Adliger nachweisen. Die vor über hundert Jahren von Albin Czerny für Oberösterreich getroffenen Aussagen über den Bücherbesitz eines Landadligen um 1500 dürften, wie die Durchsicht der Schadenslisten aus dem Bauernkrieg von 1525 zeigt, den Verhältnissen in anderen Landschaften, wohl auch in Franken, weitgehend entsprochen haben. Czerny zählte zum Grundstock der Bibliothek eines Landherrn u. a. eine Bibel, einen deutschen Psalter, ein deutsches Evangelien- und Epistelbuch, weiter Sammlun-

¹¹⁵ *Harmening*, Fränkische Mirakelbücher (wie Anm. 109) 39; *Bruno Neundorfer*, Burgwindheim und seine Wallfahrt. Zum 500jährigen Jubiläum des eucharistischen Gnadenortes im Steigerwald 1465–1965 (Bamberg 1965) 12–16; *Klaus Guth*, Das Entstehen fränkischer Wallfahrten. Zur Phänomenologie, Typologie und Aitiologie der Wallfahrtsgenese, in: *Mainfränkisches Jahrbuch* 29 (1977) 39–53.

¹¹⁶ *Klaus Arnold*, Niklashausen 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes (*Saecula spiritalia* 3, Baden-Baden 1980) 71–74.

¹¹⁷ *Gerhard Rechter*, Die Herrschaft Schwarzenberg in Mittelfranken, in: *JbMfr.* 92 (1984/85) 109–121, hier 113.

¹¹⁸ *Andrian-Werburg*, Das Totenbuch (wie Anm. 55) Nr. 197: „Memoria domini Conradi de Lichtenstein, magni commedatoris [!] in Prußia, qui obiit [!] in bello anno domini 1410, cuius altare est sancte Katherine, et hec arma.“ *Ders.*, Nekrolog des Franziskanerklosters Coburg, in: 800 Jahre Deutscher Orden (wie Anm. 21) Nr. II.8.5.

¹¹⁹ *Zimmermann*, Patrozinienwahl (wie Anm. 24) Bd. 21, 46.

gen deutscher Predigten, erbauliche Traktate und Gebetbücher¹²⁰. In den Schadenslisten wird – abgesehen von den bereits genannten Meßbüchern – bei etwa zwanzig Geschädigten der Besitz von Büchern, darunter offenbar mehrfach von Druckwerken, deklariert, in mehreren Fällen nur pauschal. In dem hier interessierenden Zusammenhang lassen sich folgende Beispiele nennen: Balthasar von Egloffstein gibt unter den Verlusten ein Evangelienbuch und ein Legendenbuch an, Peter von Redwitz zu Theisenort einen Auszug aus der Bibel, Hans von Schaumberg zum Rod ein Neues Testament, Gabriel von Streitberg zu Grub eine deutsche Bibel des Alten und Neuen Testaments sowie ein Passional der Heiligenleben, Moritz von Wiesenthau zu Wachenroth ein Passional¹²¹. Der für den Humanismus aufgeschlossene Hieronymus Schenk von Siemau trat selbst als Dichter und Theologe hervor. Als begeisterter Marienverehrer veröffentlichte er 1503 eine poetische Verherrlichung der Unbefleckten Empfängnis. Aus dem Jahr 1504 stammen seine deutsche Umdichtung des *Salve Regina* und eine seiner Mutter Walburga in Coburg gewidmete Epistel über die Anfechtungen in dieser Welt. Zehn Jahre später erschien von ihm eine lateinische Erklärung des 144. Psalms¹²².

VIII.

Bedeutung gewannen im Lauf des 14. und 15. Jahrhunderts die Rittergesellschaften, die ihre Mitglieder zu gegenseitigem Beistand bei Angriffen von außen verpflichteten, teilweise weit in das persönliche Leben eingreifende ethisch-moralische Forderungen an jene stellten und sie zu bestimmten, regelmäßig zu verrichtenden Gebeten verpflichteten. Im Gegensatz zu den hierarchisch gegliederten geistlichen Ritterorden betonten die Rittergesellschaften die Gleichheit ihrer Mitglieder. Sie ließen zum Teil, wenn auch in beschränkter Zahl, Damen zu¹²³. Alle im folgenden genannten Gesellschaften in Franken waren dem besonderen Schutz Marias unterstellt.

Die älteste Rittergesellschaft in Franken von überregionaler Bedeutung war die der Fürspänger, benannt nach ihrem Abzeichen, einer goldenen Gürtelspange als Abbild der Gürtelspange der Jungfrau Maria¹²⁴. Die Gründung der Gesellschaft erfolgte der Tradition nach 1352 oder 1355 durch Karl IV. in Nürnberg; 1375 wird als Gründungsjahr für den Würzburger Zweig der Fürspänger-Gesellschaft, 1392 für den Bamberger Zweig angegeben. Spätestens zu Beginn des 15. Jahrhunderts hatte die Gesell-

¹²⁰ *Albin Czerny*, Die Bibliothek des Chorherrenstiftes St. Florian (Linz 1874) 54 ff. *Otto Brunner*, Österreichische Adelsbibliotheken des 15. bis 18. Jahrhunderts als geistesgeschichtliche Quellen, in: *ders.*, Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (Göttingen ²1968) 281–293; *Pleticha*, Adel und Buch (wie Anm. 73) 21.

¹²¹ StAB, Rep. 48, Nr. 6, Prod. 7,1 u. 2; 32, 21; Nr. 7, Prod. 38,4; 44,9; 51,5. *Pleticha*, Adel und Buch (wie Anm. 73) 24.

¹²² *Michel Hofmann*, Hieronymus Schenk v. Siemau. Ein vergessener fränkischer Dichter, in: *Fränkische Blätter* 2 (1950) 88.

¹²³ Zusammenfassend: *Bernhard Heydenreich*, Ritterorden und Rittergesellschaften. Ihre Entwicklung vom späten Mittelalter bis zur Neuzeit. Ein Beitrag zur Phaleristik (Würzburg 1960).

¹²⁴ *Paul Ganz*, Die Abzeichen der Ritterorden, in: *Archives héraldiques Suisses. Schweizerisches Archiv für Heraldik* 20 (1906) 16–25, hier 23 f.

schaft ihren Sitz an den drei bedeutendsten Marienkirchen Frankens: an den Marienkapellen zu Nürnberg und Würzburg sowie an der Oberen Pfarrkirche zu Bamberg. 1408 bzw. 1412 wurden die in Bamberg und Würzburg errichteten Vikarien durch die zuständigen Bischöfe bestätigt. Zu Trauergottesdiensten und Jahrtagen fanden sich die Mitglieder jeweils am Sitz ihres Zweiges zusammen¹²⁵.

Die Rittergesellschaft zu Unserer Lieben Frau, der spätere Schwanenorden, wurde 1440 durch Kurfürst Friedrich von Brandenburg bei der Marienkirche des Prämonstratenserstifts auf dem Harlunger Berg bei Altbrandenburg für ursprünglich dreißig Männer und sieben Frauen gegründet. Das Kleinod bestand aus einem Marienbild mit darunter anhängendem, mit einem Handtuch mit zumeist zehn Fransen umwundenen Schwan. Die Beschränkung der Mitgliederzahl wurde schon 1443 aufgehoben. Überwogen in den ersten Jahren die märkischen Ritter, so nahm unter dem wachsenden Einfluß von Markgraf Albrecht Achilles die Zahl der fränkischen Ritter in der Gesellschaft ständig zu. 1459 stiftete Albrecht Achilles für die südlich des Thüringer Waldes sitzenden Mitglieder eine Maria und dem hl. Georg geweihte eigene Kapelle in der Stiftskirche St. Gumbert zu Ansbach und erwirkte für diese 1460 die gleichen Privilegien, wie sie die Marienkirche auf dem Harlunger Berg besaß. 1484 wurde der fränkische Zweig der Gesellschaft als selbständige Korporation errichtet¹²⁶.

Die Statuten der Gesellschaft verlangten von den Mitgliedern einen untadeligen Lebenswandel. Beim Eintritt war ein festgesetzter Beitrag zu entrichten. Als Gebetspensum waren ursprünglich sieben Pater noster und sieben Ave Maria täglich vorgesehen, der Druck der Statuten aus der Zeit um 1515 enthält folgendes spezielles Mariengebet:

„O mutter aller seligkeit, dich lobt die Christenheit,
bey pflichten zu allen stunden, dich in sollicher innigkeit
zu deines kindes lobes würdigkeit, hab ich mich verpunden,

¹²⁵ Karl H. Roth von Schreckenstein, Geschichte der ehemaligen freien Reichsritterschaft in Schwaben, Franken und am Rheinstrome, Bd. 1, Freiburg 1859; Seefried, Aus dem Stiebar-Archiv (wie Anm. 99) 13–16; Heydenreich (wie Anm. 123) 33, 38, 55 f.; Urkundenbuch der Marienkapelle am Markt zu Würzburg 1317–1530, hrsg. v. Alfred Wendehorst (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 27, Würzburg 1974) 20 f., 24 f.; Franz Machilek, Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit, in: Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen, hrsg. v. Ferdinand Seibt (München 1978) 87–101, hier 100; Johannes Müllner, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, Teil II: Von 1351–1469, hrsg. v. Gerbard Hirschmann (Quellen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 11/II, Nürnberg 1984) 13–16; Werner Scharer, Die Laienbruderschaften in der Stadt Bamberg vom Mittelalter bis zum Ende des Alten Reiches. Geschichte – Brauchtum – Kultobjekte, in: BHVB 126 (1990) 21–392, hier 78–81. – Frau Dr. Marie Studníčková, Prag, bereitet eine Untersuchung zu den Hoforden der Luxemburger vor; sie hat darüber auf einem Internationalen Colloquium in Prag aus Anlaß der Ausstellung „Illuminierte Handschriften der Hussitenzeit“ (Prag, 30. Januar – 1. Februar 1991) kurz berichtet.

¹²⁶ Siegfried Haenle, Urkunden und Nachweise zur Geschichte des Schwanen-Ordens, in: Jahresberichte des historischen Vereins für Mittelfranken 39 (1873/74) 1–178; Theodor Däschlein, Der Schwanenorden und die sogenannte Schwanenordens-Ritter-Kapelle in Ansbach, ebd. 63 (1919–1926, ersch. 1927) 1–124; Heydenreich, Ritterorden (wie Anm. 123) 41 f., 45 f., 48 f. u. ö.; Günther Schubmann, Die Markgrafen von Brandenburg-Ansbach. Eine Bilddokumentation zur Geschichte der Hohenzollern in Franken (JbMfr. 90, Ansbach 1980) 401–413.

on sorg ich nit enpin, das hertz mut syn sein gar klain
 das bedencken thut, wo wenn und zu welcher stundt,
 gedancken werck und mut, mich an deinem lob krencken.
 O rayne junckfraw so ist not, das dein gute ubung groß
 mir solche gnad geb, das mir rew beich und bueiß,
 ich premse meinen mut, so ich in hulden leb.
 In sunderhayt so pit ich dich, gib solche gnad mir,
 das ich in meinen jarn in rechtem edeln standt,
 on schandt und on missethat, mit eren mag farn,
 an der letzten stundt, wenn ich leyd schmerzzen unnd pein,
 und von hinnen verschayd, do mich dann Maria trost,
 das ich sicherlich gantz erlost, far hin in deinem glait
 Maria mich in das himelreich belaid. Amen.“¹²⁷

Die Marienfeste sollen von den Mitgliedern mit Gottesdienstbesuchen besonders gefeiert werden¹²⁸.

Das Abzeichen der Gesellschaft wurde in den Statuten auf ihre religiös-ethischen Ziele hin gedeutet: die Strahlenkranzmadonna über der Mondsichel als Zeichen der durch Maria empfangenen Gnaden, der Schwan zunächst als Erinnerung an den Tod (1443), später auch als Zeichen der Freiheit, die Fransen an die Einhaltung der Zehn Gebote. Das Totengedächtnis wurde eingehend geregelt. An die toten Mitglieder sollten die Totenschilde in der Kaplle der Gesellschaft im Gumbertusstift zu Ansbach erinnern¹²⁹.

Zur Ehre Gottes, Marias und aller Heiligen, insbesondere der Vierzehn Nothelfer und des hl. Christophorus gründete noch vor 1470 Graf Wilhelm von Henneberg an der Prämonstratenserstiftskirche zu Veßra, wo sich das Erbbegräbnis der Familie befand, eine Gesellschaft, die Papst Sixtus IV. 1480 bestätigte, und deren Mitglieder sich verpflichteten, täglich ein Vaterunser und ein Ave Maria zu beten. Auch Frauen konnten in die Gesellschaft aufgenommen werden. Männer hatten beim Eintritt vier Gulden zu bezahlen, Frauen, deren Männer bereits Mitglieder waren, einen Gulden, sonst gleichfalls vier Gulden. Die Gelder nahm der Abt von Veßra „zur Stärkung der Gottesdienste“ ein. Das Abzeichen der Gesellschaft bestand aus einer Gliederkette aus 14 geflügelten Engeln, auf deren Brust der Heilige Geist dargestellt und jeweils der Name eines Nothelfers eingraviert war. Das anhängende Medaillon trug eine Christophorusdarstellung; an dem Medaillon hingen acht Kettchen mit „Klötzlein [...] zu Bedeutung der 8 Seeligkeiten“. Die Kette mußte an bestimmten Festtagen von den Mitglie-

¹²⁷ Statutenbüchlein des Schwanenritterordens (Druck: Nürnberg, Hieronymus Hölzel, um 1515): Staatsarchiv Nürnberg, Fürstentum Brandenburg-Ansbach, Stift St. Gumbert, Urkunden, Nr. 555. Faksimile (mit Nachwort von Günther Schubmann, Neustadt a. d. Aisch 1987) fol. 8.

¹²⁸ Ebd. fol. 1vff.

¹²⁹ Reitzenstein, Rittersum (wie Anm. 2) 102f.; Däschlein, Der Schwanenorden (wie Anm. 126) 88–93. – Hans Folz griff um 1480 das Thema der Totenschilde und Wappen in seiner Rede „Der Arme und der Reiche“ kritisch auf: Janota, Hans Folz (wie Anm. 101) 785.

dern getragen werden; bei Unterlassung betrug die Strafe vier Pfennige, die an die Armen fielen¹³⁰.

In dem seit 1463 errichteten Kreuzgang des nahezu ausschließlich mit adligen Nonnen besetzten Zisterzienserinnenklosters Himmelkron ließ die Äbtissin Elisabeth von Künßberg im Gewölbe des östlichen Eckjochs um das Wappen ihrer Familie Stuckreliefs von zwölf Herolden mit Abzeichen deutscher und ausländischer Rittergesellschaften anbringen. Nach Joachim Hotz lassen sich keine unmittelbaren Bezüge zum Kloster nachweisen. Offenbar ging es der Auftraggeberin darum, die Verbundenheit des Konvents mit den Zielen der Rittergesellschaften zum Ausdruck zu bringen¹³¹.

Zu den frühesten Zusammenschlüssen adliger Damen im Reich gehörte die Schwesternschaft von der Agelblume, die 1380 von 31 fränkischen adligen Frauen zu Königsberg in den fränkischen Ortlanden gegründet wurde. Ihr Abzeichen bestand in einer silbernen, vergoldeten Akelei. Über der weltlichen Kleidung trugen die Damen einen Ledergürtel, darunter ein Skapulier. Während der Feier der Jahrtage und bei Zusammenkünften bewohnten die Frauen ein Haus, das mehrere Zellen enthielt. Ledige Frauen mußten beim Eintritt mindestens vierzig Jahre alt sein; verheiratete durften nur mit Erlaubnis des Ehemanns eintreten. Neben dem täglichen Gebet und dem vorgeschriebenen Fasten widmeten sich die Schwestern Aufgaben in der Armen- und Krankenpflege. 1436 erlangte die Schwesternschaft Ablässe und Privilegien durch das Basler Konzil. Die Leitung der Schwesternschaft oblag einer Königin. 1489 zählte die Schwesternschaft unter der damaligen Königin Elisabeth Fuchs von Thüngen 23 Mitglieder. 1517 folgte ihr als letzte Königin Margareta Steinruckin von Altenstein. Aus dem gleichen Jahr liegt ein Druck der Statuten vor. Als Königsberg 1524 evangelisch wurde, löste sich die Schwesternschaft auf¹³².

Zahlreiche Mitglieder des fränkischen Adels schlossen sich außer einer oder mehreren Rittergesellschaften auch den allenthalben an bedeutenderen Kirchen bestehenden Bruderschaften an¹³³. Auffallend hoch ist die Zahl adliger Mitglieder in vielen klösterlichen Bruderschaften und Priesterbruderschaften wie in der um 1400 entstan-

¹³⁰ Sigmund Frhr. v. Pölnitz, *Vierzehnheiligen. Eine Wallfahrt in Franken* (Weißenhorn 1971) 38; Josef Leinweber, *Das Hochstift Fulda vor der Reformation* (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und Diözese Fulda 22, Fulda 1972) 260 f.

¹³¹ Heydenreich, *Ritterorden* (wie Anm. 123) 56–58, 112–115; Joachim Hotz, *Zisterzienserklöster in Oberfranken. Ebrach – Langheim – Sonnefeld – Himmelkron – Schlüsselau* (Große Kunstführer 98, München/Zürich 1982) 75 (Abb.), 78.

¹³² Norbert Backmund, *Die kleineren Orden in Bayern* (wie Anm. 35) 21 f.: Schwestern von der Agelblume, Aglai-Schwestern. Hier auch zum Statutendruck.

¹³³ Robert Ebner, *Das Bruderschaftswesen im alten Bistum Würzburg. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der geistlichen Bruderschaften der Stadt Kitzingen* (Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte, Würzburg 1978) mit zahlreichen Einzelbefunden.

denen Liebfrauenbruderschaft beim Bamberger Karmelitenkloster¹³⁴ oder der zwischen 1380 und 1390 entstandenen Priesterbruderschaft an der Baunach¹³⁵.

Noch unzureichend geklärt sind die mit der Marienkapelle zu Haßfurt zusammenhängenden Fragen; sie wird bereits seit dem 17. Jahrhundert als Ritterkapelle bezeichnet¹³⁶. 1413 wurde eine dort bestehende Marienbruderschaft für Priester und Laien durch den Würzburger Bischof Johann von Brunn bestätigt. Nach Ausweis der durch den Jesuiten Johannes Gamans gesammelten Nachrichten gehörten der Bruderschaft von Anfang an zahlreiche Mitglieder des Adels an, darunter auch Frauen, zum Teil aus weit entfernten Orten. An der Entstehung der Bruderschaft war der zeitweilige Haßfurter Pfarrer Dr. Johannes Ambundi, zuvor Professor an der Würzburger Universität, sowie der Ritter Fuchs von Wallberg maßgeblich beteiligt¹³⁷. Zum Bau des in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts errichteten Langhauses und des 1465 geweihten Chores der Marienkapelle steuerten die Mitglieder der Bruderschaft beträchtliche Mittel bei. Ob die 248 Wappen des außen am Chor umlaufenden Wappenfrieses jene der Bruderschaftsmitglieder oder, wie angenommen wurde, der Stifter darstellen, ist quellenmäßig nicht zu klären¹³⁸. Josef Dünninger sprach von den Wappen als „Urkunden frommer Verehrung und Stiftungseifers zugleich“¹³⁹.

Im Lauf des 15. Jahrhunderts wurde die Haßfurter Marienkapelle zur bevorzugten Grablege für den Adel der Nachbarschaft. Das Tympanon des Hauptportals mit einer Anbetung der Heiligen Drei Könige und einem langen Reiterzug empfing die zur Kapelle pilgernden Adligen in einer sie in besonderer Weise ansprechenden Form¹⁴⁰. Bereits seit Ausgang des 14. Jahrhunderts war Haßfurt der Mittelpunkt ständischer Einigungsbestrebungen des ritterlichen Adels des Umlandes, der 1422 erstmals als Ritterkanton Baunach auftrat¹⁴¹.

Rund hundert Jahre später schloß 1523 in Schweinfurt, somit in nicht allzu großer Entfernung von Haßfurt, die früh sehr weitgehend evangelisch gesinnte fränkische Ritterschaft ein gegen den Würzburger Bischof und den Schwäbischen Bund gerichtetes Bündnis. Die Versammelten scheinen die Umwandlung des Hochstifts Würzburg

¹³⁴ Klaus Frbr. v. Andrian-Werburg, Ein Bruderschaftsverzeichnis der Bamberger Karmeliten, in: WDGB 42 (1980) 201–213.

¹³⁵ Helmut Holzapfel, Die Priesterbruderschaft an der Baunach (Bayrisch-fränkische Bruderschaftsbücher des Mittelalters 2 = EKGB 25, Nürnberg 1953) 11, 30 f., 80–84 u. ö.

¹³⁶ Otto Frbr. v. Schaumberg, Die Ritterkapelle als Werk einer adeligen Marienbruderschaft. Wer baute und schmückte den Chor der Kapelle in Haßfurt? in: Fränkische Blätter 2 (1950) 86–87; Heydenreich, Ritterorden (wie Anm. 123) 33; Josef Dünninger, Die Marianischen Wallfahrten der Diözese Würzburg (Würzburg 1960) 62–67, 162 f.; Ernst Schubert, Die Landstände des Hochstifts Würzburg (VGFG IX/23, Würzburg 1967) 63 f.

¹³⁷ Nikolaus Reininger, Die Marien- oder Ritterkapelle zu Haßfurt, in: AUfr 15 (1860/61) H. 1, 1–42; H. 2/3, 260–294; Dünninger, Die Marianischen Wallfahrten (wie vorige Anm.) 66; Hugo Schnell, Haßfurt am Main (Kunstführer 417, München³ 1981) 16.

¹³⁸ Schaumberg, Die Ritterkapelle (wie Anm. 136) 86 f.

¹³⁹ Dünninger, Die Marianischen Wallfahrten (wie Anm. 135) 66.

¹⁴⁰ Abb. in: Schnell, Haßfurt (wie Anm. 137) 14. – Der Würzburger Hofmeister Dr. Sebastian von Rotenhan stiftete 1522 für sich und seine Eltern einen Jahrtag in die Ritterkapelle zu Haßfurt: Rotenhan, Die Rotenhan (wie Anm. 50) 229; DI 17 (wie Anm. 39) Nr. 105.

¹⁴¹ Schubert, Die Landstände (wie Anm. 136) 67, 88.

in ein weltliches Fürstentum erwogen zu haben. Alle Klöster in Franken sollen abgetan werden und „was ire eltern in die klester geben haben, das wellen sie nemen“¹⁴². Die in der *Cronica newer Geschichten des Wilhelm Rem* enthaltenen Nachrichten über den Schweinfurter Ritterkonvent und die dort von den Versammelten angestellten Überlegungen lassen die innerhalb weniger Jahre eingetretene Änderung der Frömmigkeitshaltung und kirchlichen Einstellung beim ritterlichen Adel in Franken erkennen. Der Mentalitätswandel entspricht den von Bernd Moeller und anderen Forschern vor allem für die Städte getroffenen allgemeinen Beobachtungen¹⁴³. Ein abgerundetes Bild dieses Wandels im Bereich der Adelsfrömmigkeit dürfte sich allerdings erst zeichnen lassen, wenn eine größere Zahl regional ausgerichteter Forschungen zur Laienfrömmigkeit des spätmittelalterlichen Adels vorliegt.

¹⁴² Alfred Wendeborst, *Das Bistum Würzburg*, T. 3: Die Bischofsreihe von 1455 bis 1617 (*Germania Sacra* NF 13, Berlin/New York 1978) 80f.

¹⁴³ Zur Frömmigkeit um 1500: Bernd Moeller, *Deutschland im Zeitalter der Reformation* (*Deutsche Geschichte*, hrsg. v. Joachim Leuschner, Bd. 4, Göttingen ²1981) 37–39; ders., *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in: *ARG* 56 (1965) 5–31; Volker Press, *Adel, Reich und Reformation*, in: *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation*, hrsg. von Wolfgang Mommsen (1979) 330–383.

IV. Frömmigkeit von Laien und Laienbrüdern unter dem Einfluß der Devotio Moderna

Anton G. Weiler

Soziale und sozial-psychologische Aspekte der Devotio Moderna

Einleitung

Der Titel dieses Vortrags verlangt eine Erklärung dessen, was ich unter sozialen und sozial-psychologischen Aspekten verstehe. Ich werde versuchen, das mit wenigen Worten klarzumachen.

Nehmen wir ‚das Soziale‘ als das Gefüge der mittelalterlichen Gesellschaft, in dem Menschen und Menschengruppen von damals zueinander in Verbindung standen und miteinander kommunizierten, so können wir dieses soziale Gefüge näher spezifizieren: es ist das politische Gefüge der herrschaftlichen Verbände, das wirtschaftliche Gefüge der Produktionsverhältnisse sowie das zwischenmenschliche Gefüge der jeweiligen standesmäßigen oder klassenmäßigen Organisation; schließlich enthält das soziale Gefüge auch die ideologisch-kulturelle Ordnung der Normen und Werte, in welcher die Mitglieder dieser mittelalterlichen Gesellschaft auf der Ebene des Denkens und des Fühlens der Stabilität des Zusammenlebens beipflichten. Mit diesem gesellschaftlichen Gefüge in allen seinen Aspekten war im Mittelalter die katholische Kirche aufs engste verbunden.

Mit dem Terminus ‚sozial-psychologisch‘ möchte ich die individuelle Verarbeitung dieser gesellschaftlichen und kirchlichen Ordnungsaspekte andeuten, mit der der mittelalterliche Mensch sich als bewußtes Individuum in seine Gesellschaft einordnete und sich darin zurecht fand.

Wenn ich also von ‚sozialen und sozial-psychologischen Aspekten der Devotio Moderna‘ rede, so ist die dahinterstehende Forschungsfrage folgenderweise zu formulieren: Wie hat die Devotio Moderna die Art und Weise beeinflusst, in der ein spätmittelalterlicher Mensch sich in seine Gesellschaft einordnete und sich in ihr zurecht fand? Anders gesagt: Was trug die Devotio Moderna dazu bei, daß ein spätmittelalterlicher

Mensch, ein Mann oder eine Frau, Laie, Ordensmann oder Priester sich seine Welt zu-eignen und die Ordnung seiner Gesellschaft verinnerlichen konnte?

Die Antwort auf diese Fragen lautet: Die *Devotio Moderna* hat eine neue Moralität (*conversio morum*), einen neuen Lebensstil (*correctio vitae*) und eine neue Lebensform herbeigeführt: die *vita communis*, und damit wesentlich auf die spätmittelalterliche Gesellschaft eingewirkt. Ich möchte versuchen, diese Antwort im folgenden weiter auszuarbeiten.

1. *Conversio morum, correctio vitae, vita communis*

Als religiöse Bewegung mit einem starken moralisch-pragmatischen Akzent hat die *Devotio Moderna* vor allem auf die ideologisch-kulturelle Ordnung der spätmittelalterlichen niederländischen und deutschen Gesellschaft eingewirkt, und dies gerade deshalb, weil die *Devotio Moderna* die damaligen Christenmenschen für eine *conversio morum* und *correctio vitae* zu gewinnen suchte. Sie hat nicht unmittelbar die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verbände beeinflusst. Sie konzentrierte sich auf das Individuum, dessen weltliches Ich umgestaltet werden mußte in Richtung auf ein wahrhaftiges christliches Leben. Diese neue wahrhafte Christlichkeit hatte der einzelne, zur Umkehr entschlossene Christ dann auch als Mitglied der Gesellschaft nach außen hin sichtbar zu machen. Die geistlichen Mittel, welche die Brüder des gemeinsamen Lebens dabei anwendeten, wie die öffentliche und private Predigt, das Hören der Beichte, die geistliche Führung von Schülern, waren darauf ausgerichtet, diese Umkehr des Lebens herbeizuführen und auf diese Weise die kaltherzige, lieblose, heillose, irreführte Welt zurück auf den Weg zu Gott zu bringen¹.

Als soziale Form dieses neuen Lebens haben die Väter der *Devotio Moderna* die *vita communis* gewählt. Ihres Erachtens war das eine Lebensform, in der der neue, 'umgekehrte' Mensch die beste Garantie für die Führung eines gottgefälligen Lebens finden konnte. Inmitten der Stadt sollten die kleinen Kommunitäten von Brüdern und Schwestern eine Zelle des neuen christlichen Lebens bilden, nicht nur in individueller, sondern auch in gesellschaftlicher Hinsicht².

Umgestaltung des individuellen Selbst und Umgestaltung der sozialen Lebensformen der neuen Christen sind die beiden Grundanliegen der *Devotio Moderna*.

Die von den Autoren der *Devotio Moderna* angewendete Terminologie macht die erstrebte Konzentration auf die Umgestaltung der inneren Person, des persönlichen Selbst, ohne weiteres klar. Wir finden diesen Kernpunkt des Programms bei den Schriftstellern, Lehrern des geistlichen Lebens und Predigern für Schüler, Pfarrangehörigen, Schwestern, Mitgliedern eines *Fraterhauses*, privaten Besuchern und geistlichen Kindern der *Fratres*. Sie stellten neue *Maximen* und *Topoi* des geistlichen

¹ Cornelis C. de Bruin, Ernst Persoons, Anton G. Weiler, Geert Grote en de Moderne Devotie (Deventer/Zutphen 1984).

² Kaspar Elm, Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: Geert Grote en Moderne Devotie. Voordrachten gehouden tijdens het Geert Grote congres, Nijmegen 27–29 september 1984, J. Andriessen e.a. red., (Middeleeuwse Studies 1, Nijmegen 1985) 358–384.

Lebens auf, welche das christliche gesellschaftliche Handeln bestimmen sollten. Sie erarbeiteten eine neue christliche Redeweise und wendeten die Codes der monastischen Existenz auf die Lebensordnung des devoten spätmittelalterlichen Bürgers an. Sie ermöglichten dem christlichen Bürger, Formen und Inhalte einer monastischen Spiritualität auch im Alltag zu verwirklichen. Monastische Konventionen geistlicher Lebensführung schufen im Kontext des frühmodernen bürgerlichen Lebens sozusagen einen neuen Menschen in Form eines neuen Textes.

Weil diese Konventionen den Charakter einer binären Opposition hatten, wurde auch die Persönlichkeit des neuen devoten Christenmenschen als eine sich selbst bestreitende, sich selbst richtende, sich selbst übende Persönlichkeit konstruiert. Die Kollationen, Traktate, Übungen und Beichten suchten in den Subjekten der neuen Frömmigkeit die sozial-psychologische Zueignung des christlichen moralischen Paradigmas der Heilsgeschichte herbeizuführen: also die Verinnerlichung des Schemas der harmonischen Schöpfung, des Sündenfalls und der Wiederherstellung durch Christi Tod und Auferstehung. So wurde der neue Mensch als ein neuer verinnerlichter Text hergestellt. Seine Subjektivität und seine Moralität waren die Ergebnisse einer sozial-psychologischen Programmierung, herbeigeführt von den verschiedenen, in den Kommunitäten des gemeinsamen Lebens üblichen Techniken der Selbstbesinnung und Selbstdisziplinierung. Diese gestalteten aber zu gleicher Zeit die neue gesellschaftliche Moral und die Sozialität der modernen Welt. Der neue devote Mensch konstituierte sich als Mitglied einer christlichen Sprachgemeinschaft, welche die fromme Sprache der geistlich-moralischen Stereotypen auf sich selbst und auf ihre Gesellschaft anzuwenden fähig war³.

2. Selbstkonstitution und Vita communis im Zwoller Umkreis

Ich möchte diesen Prozeß der sozial-psychologischen Selbstkonstitution anhand eines grundlegenden Textes der Bewegung der Devotio Moderna näher analysieren, nämlich anhand der Chronik des Zwoller Fraterhauses, verfaßt zwischen 1490 und 1500 von Jakob de Voecht: „Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis“⁴. Sie steht am Wendepunkt vom Mittelalter zur Neuzeit und zeigt uns die Selbstauffassung einer devoten Lebensgemeinschaft.

Die Devotio Moderna hat ihren spezifischen Sitz im Leben der niederdeutschen Welt des Spätmittelalters. In den Augen eines Devoten, etwa des Jakob de Voecht, war das eine veraltete, kaltherzige Welt, aus der die kirchlichen Institutionen der *communis vita* und der *monastica disciplina* verschwunden waren. Laien, Weltgeistliche und Ordensleute waren vom rechten Weg geraten und nutzlos geworden. Nur die

³ Anton G. Weiler, Over de geestelijke praktijk van de Moderne Devotie, in: De doorwerking van de Moderne Devotie. Windesheim 1387–1987. Voordrachten gehouden tijdens het Windesheim Symposium, Zwolle/Windesheim 15–17 oktober 1987, *Petty Bange* e.a. red., (Hilversum 1988) 29–45.

⁴ *Jacobus Traiecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, M. Schoegen ed. (Werken Historisch Genootschap, 3e serie 13, Amsterdam 1908).

Kartäuser beharrten auf der *bona observantia regularis vite*⁵. In seiner Predigtarbeit aber hatte Geert Grote, selbst von der Eitelkeit der Welt zu Gott bekehrt: *a seculi vanitate conversus*, sich ab 1377 der *correctio populi* zugewandt. Er war für die Wiederherstellung und Annahme des gemeinsamen Lebens eingetreten, das ja von alters her als die apostolische Lebensweise galt. Viele Laien und Priester hatten seinen Worten Folge geleistet. Sie wandten sich von der Eitelkeit ihres Zeitalters ab, verachteten die Welt und machten sich auf zur *sequela Christi*⁶, sich ühend in der Enthaltbarkeit und der Abtötung ihrer Laster, in der Pflege der Tugenden und der Betrachtung der himmlischen Geheimnisse. So malt uns Jakob de Voecht in allgemeinen Zügen die Anfänge der Devotio Moderna.

In Zwolle hat sich die Bewegung der *communis vitae* folgendermaßen gestaltet. Fünf Stadien sind zu unterscheiden, in denen wir die verschiedenen Lebensformen der Bewegung wiedererkennen.

1. Der Priester Heinrich Foppens, aus Gouda gebürtig, brachte die Schüler des berühmten Meisters Johann Cele in seinem Haus in der Stadt zusammen. Diese Schülergemeinschaft in dem *Domus parva* oder *Domus minor* war die erste Form eines gemeinsamen Lebens.

2. Der blinde Johann Essekenszoon aus Ommen, Jakob Wittecoep, der Sohn des Zwoller Bürgermeisters Thomas Coep, und Wychman Ruerinck, drei Laien, die Geert Grote und seinen Idealen zugetan waren, kauften sich ein Grundstück neben Heinrich Foppens' Wohnung, bauten dort ein Haus und fingen an, ein gemeinsames Leben zu führen, zusammen mit zwei weiteren Devoten. Johann von Ommens Mutter Regelande unterstützte die Gemeinschaft durch tätige Mithilfe. Bald aber siedelte diese erste Zwoller Fraterkommunität auf den Agnietenberg über, weil diese Laien ein mehr von der Welt abgeschiedenes Leben führen wollten. Später wurde die Gemeinschaft in eine Klosterkommunität von Regularkanonikern umgewandelt. Johann von Ommen hat daraufhin eine neue Laiengemeinschaft in Janskamp bei Vollenhove ins Leben gerufen, welche sich später der dritten Regel des hl. Franziskus unterstellte.

3. Zu der kleinen Schülergemeinschaft in der Stadt Zwolle im Haus von Heinrich Foppens, dem *Domus minor*, stieß in späterer Zeit noch Meynold von Windesheim, der zum Hof des Utrechter Bischofs gehörte. Er stiftete zusammen mit seinem Bruder Wito, mit Heinrich Zeefflic, Gerard Kalker und Ghysbert Vlijmen ein Haus für Kleriker und Priester, die ein gemeinsames Leben führen wollten: das sogenannte *Domus maior*.

4. Nennen wir weiterhin die Zwoller Häuser von Witwen und Mägden, die ein gemeinsames Leben führen wollten: das Terkinderhaus, das Kadenetershaus, die Häuser Ten Bosche und Op die Maet (die beiden letztgenannten wurden später in Regularisenskonvente umgewandelt)

5. und schließlich der sogenannte Alte Konvent (*Bbeginagium*) der Schwestern des Dritten Ordens vom hl. Franziskus in Zwolle.

Damit haben wir ein vollständiges Bild der Bewegung der *vita communis*, wie sie in

⁵ Ebd., 3.

⁶ Ebd., 5.

Jakob de Voecht's ‚Narratio‘ zutage tritt. Es sind Schüler, Kleriker und Priester involviert, Laien, Männer und Frauen, Drittordensleute, Mönche und Monialen. Mit den neuen Lebensformen haben sich ebenfalls obrigkeitliche Personen aus der weltlichen und geistlichen Gemeinschaft eingelassen: die Zwoller Stadtgemeinde, der Bürgermeister und die Schöffen, der Utrechter Bischof, letzterer auch als Landesherr. Die Zwoller Gesellschaft wurde auf allen Ebenen von der Bewegung der Devotio Moderna berührt.

3. Die Rolle der Laien

Im Rahmen dieses Kolloquiums ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß Laien in beträchtlichem Maße am Anfang der Bewegung der *vita communis* gestanden haben. Auch späterhin waren sie an der Errichtung von Frater- und Schwesternhäusern mitbeteiligt. So nahmen zwei Weber, Johann Wit von Zonsbeek und Johann Bode aus Goch, auf Anweisung von Geert Grote die gemeinsame Lebensweise an und mieteten sich ein Haus außerhalb des Stadttors von Zwolle „opten Voerster dyck“. Zuerst wurde ihnen ein Kleriker, dann ein Priester als Rektor vorgesetzt. Nachher bauten sie ein Haus in der Bauernschaft Hulsbergen auf der Veluwe, auf einem Grundstück, das der edle Ritter Heinrich Bentingk diesen armen Leuten umsonst zur Verfügung gestellt hatte.

In Albergen waren es zwei Brüder, die Landleute Wessel und Albert Schulte, die auf ihrem Gut Hoberghen eine Versammlung von frommen Leuten, die Gott in einem gemeinsamen Leben dienen wollten, zusammenbrachten. Drei Laienbrüder und ein Kleriker aus Zwolle, zusammen mit dem Laien Arnold von Broekhuizen und dem Priester-Rektor Heinrich Vetter, waren ihnen bei der Stiftung des Hauses behilflich.

Auch später finden wir im Zwoller Fraterhaus ständig Laien als Mitglieder der Kommunität: als Koch (so Helmich⁷), als Schreiber von Büchern in der Volkssprache (so Arnold von Broekhuizen⁸ und Heinrich Attendorn⁹), als Bäcker oder Bierbrauer (so Tyman¹⁰). Meist waren diese Menschen in ihrem bürgerlichen Leben einfache Leute gewesen: Bauern¹¹ oder Lohnarbeiter oder Musikanten wie Tyman¹². Im Fraterhaus lebten sie aber nach demselben geistlichen Modell wie die Kleriker oder Priester. Sie übten sich in den *exercitia domus* wie die Geistlichen, waren demselben Reglement der Selbstverachtung, der Weltverachtung, des Gehorsams, der Armut, der Demut unterworfen wie die anderen Mitglieder des Hauses.

Es ist interessant festzustellen, daß die Priester den Klerikern und den Laienbrüdern vorlasen. Von Johann von Enckhuizen wird gesagt: *sepissime pro laicis legebat et*

⁷ Ebd., 74.

⁸ Ebd., 98.

⁹ Ebd., 200.

¹⁰ Ebd., 118.

¹¹ Ebd., 74.

¹² Ebd., 117–119.

*clericis, distincta et sonora voce*¹³. Aber ein Laienbruder, der genügend ausgebildet war wie Arnold von Broekhuizen, hielt auch selber Ansprachen für fromme Laien, die ihn besuchten: *habens accessum devotorum laicorum, quibus more sacerdotum et clericorum nostrorum monita salutis dabat*¹⁴. Das gleiche wird von Heinrich von Heusden erzählt¹⁵.

4. Predigt und Kollation

Das Gesagte führt uns zu der moralisch-didaktischen Predigt der Brüder vom gemeinsamen Leben und zur Kollation.

Von verschiedenen Fratres des Zwoller Hauses wird berichtet, daß sie sich im Predigtamt hervorragend bewährt hätten. So sei Heinrich Foppens von Gouda ein *solemnis praedicator verbi Dei, imitatione magistri sui Gerardi Magni, in ecclesia Suollensi*¹⁶ gewesen; ebenso Johann von Haarlem, der *confidenter et autoritative, cum esset fervens in divino cultu et personatus admodum, arguit scabinatum et vicia Suollensia*¹⁷. So auch verhielt sich Ghysbert Vlijmen, den der Herzog Reynold IV. von Geldern gerne predigen hörte¹⁸.

Die Kollation hatte allerdings einen mehr privaten Charakter. Dirk von Herxen, der zweite Rektor des Hauses, stellte über verschiedene geistliche Themen Kollationen zusammen und übersetzte sie in die Volkssprache¹⁹. Auch Heinrich von Heusden, ehemaliger Kaplan in Zwolle, verfaßte zwei große Bücher in seiner Muttersprache und hielt Kollationen für die Laien, wie das die Fratres für die Kleriker taten²⁰. Herman ter Maet heißt bei Jakob de Voecht *bonus collacionator*²¹, Hubert Helmont *excellens collacionator*²². Gerard von Vollenhove hielt Kollationen für die Schwestern des Kadenerhauses²³, und Wilhelm von Groningen, der erste Rektor des Groninger Hauses, hielt Kollationen für die Schüler, als er zur Zeit des Colloquiums in Zwolle war²⁴. Welchen Effekt eine Kollation haben konnte, hat uns Jakob de Voecht über Albert von Kalkar aufgezeichnet²⁵:

Hic ergo Albertus filius fuit honorati atque litterati viri, qui et consiliarius erat ducis Clivensis, dictus Lambertus Paep, dives et prudens et magne reverentie in curia Clivensi. Qui misit filium suum dilectum cum pedagogo Suollis, causa studii et scientias addiscendi, ubi, dum scholas visitaret, acquisivit noticiam fratrum nostrorum, precipue domini Gerardi Scalde et domini Henrici Calker, qui sepius ipsi loquentes et ad deponendam juvenilem petulantiam exhortantes, suadebant ei pro eterna

¹³ Ebd., 192.

¹⁴ Ebd., 96.

¹⁵ Ebd., 64.

¹⁶ Ebd., 14.

¹⁷ Ebd., 18.

¹⁸ Ebd., 40.

¹⁹ Ebd., 56. – Eine Kollation (lat. *collatio*) ist eine nicht-öffentliche, fromme Ansprache.

²⁰ Ebd., 64.

²¹ Ebd., 82.

²² Ebd., 92.

²³ Ebd., 95.

²⁴ Ebd., 101.

²⁵ Ebd., 120–121.

salute sua, ut evaderet malam societatem, quod indueret capucium et habitare inciperet in Domo Parva cum scolariis nostris. Quibus ipse diu reluctabatur et deludebat eos, unde semel contigit, dum esset in collatione, quod legeretur materia de inferno, quod primo non curavit, cogitans apud se: „Adbuc me non captivastis.“ Auscultans tamen cepit ex verbis illis tandem commoveri et terri ac seipsum arguens, dicebat intra se: „Si ita futurum est, quem decipio nisi meipsum.“ Unde post hoc cepit modestius et obtemperantius audire fratres nostros, et impetrato studio „de quatuor novissimis“ cepit cum magna diligentia et aviditate illud per legere, ex quo compunctus demum consensit domino Gerardo et induit capucium, dicens intra se: „Jam in eternum servabo, ut nunquam exeam ipsum“. Sicque deinceps mansit cum scolariis nostris in Domo Vicina, que dicebatur Parva Domus Fratrum, contra tamen placitum patris sui carnalis, quem timuit, sicut evenit quod forte nobiscum maneret.

Albert selber war auch ein guter Prediger: *habuit pariter et bonam eloquentiam et optime scivit sermones formare secundum dispositionem et conditionem audientium*²⁶. Beispiele und Auszüge seiner Kollationen für Kleriker und Schwestern hat Jakob de Voecht für uns aufbewahrt. An Feiertagen war er (Albert) gewohnt, *valde fundamentaliter et interne*²⁷ über den geistlichen Stoff des Tages zu sprechen. Er sprach über das Vermeiden der Oberflächlichkeit und die Vernachlässigung der Innerlichkeit, über die *custodia sui* und die *resignatio voluntatis et intellectus*, die *despectio sui ipsius*²⁸, die *mortificatio propriae voluntatis* und das Sammeln des inneren Geistes: *congregare spiritum*²⁹. Die ganze Technik des inneren *regimen sui ipsius* der Devotio Moderna kam in diesen Kollationen zur Sprache.

5. Die geistliche Bildung der Jugend

Wir haben hier die Codes und Maximen der Selbstkonstituierung, welche auch den Jugendlichen und Schülern vorgehalten wurden. Auch diese wurden zur Liebe der Tugenden und zum Haß der Laster angetrieben³⁰. Paulus von Lessen wird in dieser Hinsicht *informer utilis juvenibus* genannt³¹; Albert von Kalker heißt *informer notabilis valde de viciis et virtutibus*³². Heinrich von Herxen, der vierte Rektor, schrieb ein Buch ab, das den Titel trug: *Summa viciorum et virtutum*³³. Angeblich hat er auch Textkritik geübt, denn es heißt, daß von diesem Werk *exemplaria correcta non inveniebantur*; Er schob alle Arbeit zur Seite, wenn die Schüler zur Kollation kamen³⁴,

²⁶ Ebd., 123.

²⁷ Ebd., 139; vgl. 141 und 143.

²⁸ Ebd., 140.

²⁹ Ebd., 142.

³⁰ Ebd., 157.

³¹ Ebd., 167. Vgl. 175: *informer puerorum* steht dort für Erzieher, Pädagoge, Hauslehrer; vgl. 176, wo der Terminus auf den Schulmeister angewandt wird.

³² Ebd., 139.

³³ Ebd., 183. Vgl. J. G. R. Acquoy, De kroniek van het Fraterhuis te Zwolle. Eene bijdrage tot de kennis van het inwendig leven der fraterhuizen, in: Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, tweede reeks, deel 9 (Amsterdam 1880).

³⁴ Ebd., 180.

er rief sie sogar zu sich, wenn sie nicht von sich aus zu den Fratres kommen wollten³⁵, und sprach mit ihnen und den Klerikern über die vier letzten Dinge, insbesondere über die Hölle und das Jüngste Gericht und über all das, was die Menschen zur Furcht Gottes bringen konnte. Er liebte es vor allem, die Psalmen zu erklären. Auch hier gibt Jakob de Voecht viele Beispiele³⁶.

Der Jugend hatte immer die Liebe der Fratres gehört. Sie versammelten Jugendliche in ihrem Hause³⁷, betreuten junge Leute in anderen Häusern³⁸ oder mieteten ein Haus für Jungen aus der gesellschaftlichen Mittelschicht³⁹. Ihr Programm zeigt sich ganz klar bei der Stiftung eines Hauses in Culm. In diesem heißt es: „Wir sind gekommen, damit ihre Jugend in Wissenschaft und Tugend Fortschritte machen wird“⁴⁰. Es handelt sich um Häuser für 30, 40, 50 Knaben⁴¹. Manche von ihnen lebten für längere Zeit als Kleriker bei den Fratres, z. B. Hubertus Gueden acht Jahre lang⁴². Das *regimen scolarium*⁴³ oder das *regimen juvenum* war die auffälligste soziale Aktivität der Fratres. Was man sich darunter vorzustellen hatte, zeigt uns das Beispiel des Petrus von Dinslaken⁴⁴:

Eodem anno [1487] obiit dilectus frater noster dominus Petrus de Dinslaken, qui cum Suollis visitaret (scholas), stetit in Domo Pauperum, et cum studium suum compleret, quia juvenis mediocris stature erat et moribus maturus, commissum est ei regimen Domus Pauperum ad tempus sub domino Rutghero, quam bene regens, postea assumptus est in fratrem domus nostre, quamvis nunquam habitavit cum fratribus nostris, sed semper mansit in Domo Pauperum. Quia ergo habuit bonam gratiam regendi juvenes, cessit ei dominus Rutgherus, et Petrus solus domum rexit et fecit eis bonas ammonitiones et doctrinas. Fuit carus patri nostro et fratribus, quia bene custodivit cameram suam et scripsit aliquos libros, qui habentur in libraria nostra.

Die Fratres kümmerten sich um den materiellen Wohlstand dieser Schüler, aber mehr noch um ihren geistlichen Fortschritt. Die *ammonitiones und collocutiones juvenum*⁴⁵ waren zusammen mit den mehr offiziellen Kollationen und dem Abnehmen der Beichte⁴⁶ die wichtigsten Instrumente ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit für die Jugend. Sie standen sozusagen an der Kreuzungsstelle der weltlichen und der geistlichen Existenz dieser Kinder und beabsichtigten, die *juvenes* zu einem christlichen Leben zu bringen. Die Schrift des Dirk von Herxen: ‚de juvenibus trahendi ad Christum‘ zeugt von diesem Bemühen⁴⁷.

³⁵ Ebd., 180; vgl. 166, wo das Gleiche von Folkert von Runen gesagt wird.

³⁶ Ebd., 180–181.

³⁷ Ebd., 6, 38.

³⁸ Ebd., 124.

³⁹ Ebd., 125.

⁴⁰ Ebd., 136.

⁴¹ Ebd., 159.

⁴² Ebd., 161; vgl. Theodor von Kalkar, 163; Folkert von Runen, 166; Jakob Wyck, 168.

⁴³ Ebd., 196.

⁴⁴ Ebd., 209.

⁴⁵ Ebd., 197.

⁴⁶ Ebd., 100.

⁴⁷ Vgl. *Desiderius Erasmus*, *De pueris statim ac liberaliter instituendi* (anno 1529) und *De civilitate morum puerilium* (anno 1530).

6. Die Beichte

Aus einer vor kurzem von meinem Nimwegener Mitarbeiter Christian de Backer in der Bibliothek des Großseminars in Lüttich aufgefundenen Handschrift wissen wir jetzt, daß der Regularkanoniker von Groenendaal, Arnold Theoderici Geilhoven aus Rotterdam gerade für die Schüler in Deventer und Löwen, die den Fratres anvertraut waren, einen durchaus vollständigen Spiegel des Gewissens zusammengestellt hat. Sein ‚Parvum Gnotosolitos‘ oder ‚speculum conscientiae‘ ist eine Einführung in die Moralthologie. Jeder Abschnitt endet mit einem praktischen Vorschlag für eine sehr detaillierte Beichte. Diese moralthologischen Auseinandersetzungen über die sieben/acht Hauptsünden und ihre Töchter, über den Dekalog, die Sakramente, die Werke der Barmherzigkeit, die Gaben des heiligen Geistes usw., welche für die *scolares* zu Deventer und Löwen abgefaßt wurden, zeigen uns den ganzen Komplex moralischer Selbstbildung, wie diese durch die Beichte als Instrument der Jugendseelsorge von den Fratres auf die Knabenseelen angewandt wurde. Wir hoffen, diesen Text demnächst veröffentlichen zu können. Es handelt sich um ein Dokument von großer sozial-psychologischer Bedeutung. Es macht wie kein anderes deutlich, wie das Seelenregiment der Fratres aufgebaut war⁴⁸.

7. Die Exerzitien

Wenn die Jungen einmal für ein Leben gemäß den Normen der Fratres gewonnen waren, fingen die *exercitia*, die Übungen, an, von denen in den Chroniken und Traktaten der Devotio Moderna so oft die Rede ist. Hier befindet sich der eigentliche Kern der geistlichen Praxis der Bewegung (obgleich auch die mystische Komponente nicht ganz fehlt; bei Jakob de Voecht merken wir davon allerdings nichts)⁴⁹.

Die *vita communis* der Fratres kannte ein spezifisches Übungsprogramm zur sozial-psychologischen Konstruktion des christlichen Selbst des devoten Menschen. Das *exercitium sui ipsius*, das Jakob de Voecht bereits bei Geert Grote vorfand⁵⁰, ist das Herzstück der Selbstkonstituierung. Von vielen Fratres, und namentlich von den Rektoren eines Hauses, wird gesagt, daß sie *boni exercitatores fratrum suorum* gewesen seien, zum Beispiel von dem Zwoller Rektor Gerard Scadde von Kalker⁵¹, von Hein-

⁴⁸ Anton G. Weiler, La systématique de la théologie morale selon Arnold Geilhoven, in: Actes du Colloque Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge. Leyde/La Haye 20–21 septembre 1985. Olga Weyers, ed., (Etudes sur le vocabulaire intellectuel au moyen âge 1, Turnhout 1988) 11–18. – Alois Hahn, Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie 34 (1982) 407–434.

⁴⁹ Vgl. meinen Aufsatz in Anm. 3.

⁵⁰ Narratio, 4.

⁵¹ Ebd., 29, zweimal; 42, 52, 65.

rich Vetter, Rektor in Albergen⁵², gleichfalls von Dirk von Herxen in Zwolle⁵³ und Heinrich von Grave, Rektor in Doesburg⁵⁴.

Die *exercitia et consuetudines domus*⁵⁵ werden in der Chronik des Jakob de Voecht immer wieder mit Stichwörtern angedeutet. Damit offenbart der Autor zu gleicher Zeit den Code-Charakter der Terminologie des geistlichen Lebens. Diese Maximen des devoten Lebens: *de viciis triumphare et seipsos vincere et mundo mori, videlicet in eligendo humiliora, viliora, laboriosiora, numquam in aliquo que sua sunt querere sed que aliorum*⁵⁶ usw. ... bildeten die Sterotypen der Subjektivität dieser Menschen. Und diese Sterotypen wurden dann auch durch mancherlei Traktate, Kollationen und durch die geistliche Führung während der Beichtpraxis den in der Welt lebenden frommen Christen, den Schülern, den Laien, den Schwestern übertragen. Für die Gestaltung der christlichen Existenz am Anfang der Neuzeit wurde dieses Übungsschema sehr einflußreich.

Das Programm der *exercitatio*⁵⁷ enthielt folgende Elemente: den Sieg über die Laster, die Überwindung des Selbst und der *carnalis complexio*⁵⁸, das Sterben an der Welt in der Wahl des Geringfügigen, des Einfachen, des Schwierigen⁵⁹, die Übung der Tugenden⁶⁰, des Gebets⁶¹, der Meditation, des Studiums⁶², die Übung in anspruchsvoller Arbeit, in schlichter Bekleidung⁶³, in brüderlicher Zurechtweisung⁶⁴. Dirk von Herxen schrieb einen Traktat *de duplici modo se exercitandi*⁶⁵, in dem wir das ganze Programm der Selbstübung im Zwoller Fraterhaus vor Augen haben. Wenn man die Lebensbilder dieser Fraterherren liest, z. B. des Gerhard Scadde von Kalker⁶⁶, des Dirk von Herxen⁶⁷, des Hubert Eder⁶⁸ oder des Heinrich Attendorf, des Kochs im Armen Klerkenhuis⁶⁹, hat man das Idealbild des modernen Devoten vor sich.

⁵² Ebd., 34, 35, 37.

⁵³ Ebd., 59; ein Programm solcher Exerzitien 61; 62, 63.

⁵⁴ Ebd., 87.

⁵⁵ Ebd., 69, 103, 145, 167, 168, 211.

⁵⁶ Ebd., 61.

⁵⁷ Ebd., 42.

⁵⁸ Ebd., 151.

⁵⁹ Ebd., 61, 122–123.

⁶⁰ Ebd., 123.

⁶¹ Ebd., 149.

⁶² Ebd., 1591, 179.

⁶³ Ebd., 177.

⁶⁴ Ebd., 178.

⁶⁵ Ebd., 113, vgl. 234–235 Anm.

⁶⁶ Ebd., 28.

⁶⁷ Ebd., 53 ff.

⁶⁸ Ebd., 98.

⁶⁹ Ebd., 201.

8. Schluß

Es ist dieses christliche Selbstbild, das in gemäßigter Form durch die Praxis der Beichte, durch Traktate und Sermonen, durch Gebetbücher und fromme Übungen auch in die Welt der Laien eingedrungen ist. Dieses Ideal eines einfachen, tugendhaften, christlichen Lebens hat seine Geltung während der ganzen Neuzeit behalten⁷⁰. Die soziale Bedeutung der Devotio Moderna finden wir vor allem in der Wirksamkeit dieses christlichen Selbstbildes. Für die Idee und die Normierung einer christlichen Gesellschaft war die Devotio Moderna mit ihrer pragmatischen Betonung der subjektiven moralischen Lebenspraxis von höchster Bedeutung.

⁷⁰ Vgl. den in Anm. 3 genannten Kongreßband *De doorwerking van de Moderne Devotie*.

Heinrich Rütting

Frömmigkeit, Arbeit, Gehorsam

Zum religiösen Leben von Laienbrüdern in der Windesheimer Kongregation

Mit den großen Reformen des Spätmittelalters gewannen in den meisten Orden die Laienbrüder wieder an Bedeutung¹. In keiner der Reformgruppen erreichte ihre Zahl solche Höhen wie in den Konventen der Augustinerchorherren-Kongregation von Windesheim, dem monastischen Zweig der seit dem Ende des 14. Jahrhunderts von den Niederlanden her ausstrahlenden Bewegung der *Devotio Moderna*². Der bis zum Jahre 1500 auf über 80 Häuser angewachsenen Windesheimer Kongregation schlossen sich Tausende von Laien an, die den Klöstern ihren Besitz vermachten und sich durch Gelübde oder Gehorsamsversprechen fest an sie banden, ohne dadurch die volle Teilhabe an den für diese Konvente typischen Formen des geistlichen Lebens – Chorgebet, Meditation und Studium – zu gewinnen.

Die folgenden Beobachtungen und Überlegungen zum spirituellen Leben der Windesheimer Laienbrüder beruhen auf der Analyse von drei Quellengruppen. Zunächst werden die einschlägigen normativen Texte untersucht: Statuten, *Consuetudines* und Generalkapitelsbeschlüsse (I). Es folgt ein Blick in einige wichtige Werke der reichen Windesheimer Geschichtsschreibung (II). Schließlich wird das literarische Oeuvre eines Laienbruders vorgestellt (III).

Alle drei Quellengruppen haben ihre eigenen Schwierigkeiten. 1. Wer die normativen Texte der Windesheimer Kongregation untersucht, muß nicht nur das immer gegebene Problem der Spannung zwischen Norm und Wirklichkeit reflektieren, er muß auch davon ausgehen, daß es für viele Fragen, welche die Laienbrüder betreffen, in einer Reihe von Klöstern neben den offiziellen Statuten Sonderregelungen gab. Er muß ferner damit rechnen, daß einzelne Satzungen und Generalkapitelsbeschlüsse bewußt und geplant unterlaufen wurden, etwa um die für die Zusammensetzung der Konvente gültigen Quotierungsregeln zu umgehen. 2. Die Windesheimer Chronistik ist

¹ Vgl. dazu *Barbara Frank*, Konversen und Laien in den benediktinischen Reformklöstern des 15. Jahrhunderts, in: *Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter*, hrsg. von *Kaspar Elm* (= *Berliner Historische Studien* 2, Berlin 1980) 49–66.

² Eine umfassende Darstellung der Windesheimer Geschichte fehlt. Unerreicht und immer noch unverzichtbar bleibt *Johannes Gerardus Rijk Acquoy*, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, 3 Bde. (Utrecht 1875–80). An jüngeren Darstellungen seien genannt: *Regnerus Richardus Post*, *The Modern Devotion* (Leiden 1968); *Wilhelm Kohl*, *Die Windesheimer Kongregation*, in: *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, hrsg. von *Kaspar Elm* (= *Berliner Historische Studien* 14, Berlin 1989) 83–106.

reich an biographischen Darstellungen, auch zu Laienbrüdern. Durch die seit der Mitte des 15. Jahrhunderts überall erkennbare Absicht der Autoren, den laxen Nachgeborenen die Aufbauleistungen der Frühzeit als Beispiele zur Nachahmung vor Augen zu halten, werden die Aussagen mancher Chronisten allerdings noch stereotyper, als sie es durch die Bindung an die traditionellen Formen monastischer Exempelliteratur ohnehin schon sind. 3. Wer einen schreibenden Laienbruder findet und dessen Werk untersucht, muß sich fragen lassen, ob er sich damit nicht endgültig von der wirklichen Welt der Laienbrüder entfernt; er befaßt sich ja schließlich mit einem atypischen Vertreter des Standes. Denn auch für die Windesheimer Kongregation gilt der Grundsatz, der für andere Reformgruppen so formuliert wurde: Sie waren „daran interessiert, daß ihre Konversen illiterati waren“³, und man kann hinzusetzen: auch illiterati blieben. Wenn dennoch im folgenden das Werk eines Laienbruders etwas genauer betrachtet wird, so geschieht das vor allem deshalb, weil hier der außerordentlich seltene Fall vorliegt, daß ein Laienbruder für seine Standesgenossen schreibt, und zwar ohne jede Bindung an literarische Traditionen und Vorbilder.

Es ist schwer, über die äußere und innere Eigenart des religiösen Lebens bei den Windesheimer Laienbrüdern allgemeingültige Aussagen zu machen; denn die Voraussetzungen für die Entfaltung bestimmter Frömmigkeitshaltungen und -formen waren in den einzelnen Konventen außerordentlich verschieden. Keine andere Ordensgemeinschaft des späten Mittelalters weist eine solche Vielfalt möglicher Konventsstrukturen auf wie die Windesheimer Kongregation⁴. Es macht für unsere Frage einen erheblichen Unterschied, ob in einem Stadtkloster wie St. Leonhard in Basel 11 Laienbrüder und 15 Chorherren unter einem Dach zusammenlebten⁵ oder ob in einem ländlichen Konvent wie Böddeken bei Paderborn für die knapp 30 Chorherren über 170 Laienbrüder im Kloster und auf den Grangien arbeiteten⁶. In Basel waren alle miteinander vertraut; in Böddeken dürfte weder der Prior noch der Prokurator alle Laienbrüder gekannt haben.

Noch eine letzte Bemerkung vorweg! Sie betrifft den Gebrauch des Wortes ‚Laienbruder‘. Die Windesheimer Statuten⁷ unterteilen die nicht zum Chor zugelassene

³ Frank (wie Anm. 1), 59; zur Sache vgl. unten Anm. 20.

⁴ In diese Vielfalt gewährt einen ersten, wenn auch noch unvollkommenen Einblick das *Monasticon Windeshemense*, 4 Bde., hrsg. von Wilhelm Kohl, Ernest Persoons und Anton G. Weiler (= Archives et Bibliothèques de Belgique 16, Brüssel 1976–84).

⁵ Beat Matthias von Scarpatetti, Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh. – 1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna (= Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 131, Basel–Stuttgart 1974) 238.

⁶ S. unten S. 210f.

⁷ Eine kritische Ausgabe der Windesheimer Statuten, die die Phasen ihrer Entstehung und Veränderung genau erkennen läßt, fehlt. Als Ersatz kann dienen: Ilse van der Auwera, De Constituties der Windesheimer Koorheren in hun evolutie van 1402 tot 1639 (2 Teile, masch.-schriftl. Lizentiatsthese, Löwen 1963/64). Nach dieser ‚Edition‘ wird im folgenden zitiert. Da die Arbeit van der Auwera nur schwer erreichbar ist, wird jeweils auch auf die am bequemsten zugängliche Ausgabe der Statuten verwiesen, der allerdings die zeitliche Tiefenschärfe mangelt: *Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium* ... Bd. 1, hrsg. von Eusebius Amori (Venedig 1747) 539–608. – Zu Entstehung und Geschichte der Statuten vgl. Willem Lourdaux – Ernest Persoons.

Klosterfamilia in ihren Satzungen in Konversen, Donaten und „laici“ oder „familiares“⁸. Die Angehörigen dieser Gruppen unterscheiden sich außer durch ihre Kleidung und durch ihre verschiedenen Gebetsverpflichtungen vor allem durch die Art und die Intensität ihrer Bindung an den Orden. Die Konversen legten wie die Chorherren feierlich Profeß ab und verpflichteten sich zur Einhaltung der drei Gelübde⁹. Die Donaten übergaben sich und ihren Besitz dem Kloster und versprachen dabei dem Prior vor einem Notar lediglich Treue und Gehorsam¹⁰; allerdings war es ihnen nicht verwehrt, ihren Entschluß zu Armut und Keuschheit auch durch Gelübde zu besiegeln¹¹. Die „laici“ oder „familiares“¹² versprachen, nachdem sie ihren Besitz dem Kloster zur Verwaltung oder als Eigentum überlassen hatten, dem Prior unter verschiedenen möglichen Formen und Formeln, ihr Leben ganz nach seinem Rat und Willen auszurichten¹³. Im folgenden werden Konversen, Donaten und „laici“ unter dem Begriff „Laienbrüder“ zusammengefaßt, weil sich die Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen schon in der Theorie und erst recht in der Praxis vieler Klöster oft verwischten und sich manchmal sogar schwer beschreibbare neue Zwischenformen herausbildeten. Es gibt seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zahlreiche Texte, die auf jede Binnendifferenzierung des Laienstandes verzichten und nur noch von „laici“ oder deutsch von „Brüdern“ sprechen.

I.

Aus den für die Laienbrüder geltenden Statuten und Gewohnheiten läßt sich meistens nur sehr unzureichend erkennen, welche Formen der Frömmigkeit dort vorausgesetzt, angestrebt oder faktisch geschaffen werden. Der vierte Hauptteil der Windesheimer Statuten „De conversis, donatis et familiaribus“ beginnt mit der Forderung, die Laienbrüder müßten vor allem „exteriores labores“ ertragen können, denn ihr Stand sei vornehmlich zum Dienst geschaffen: „... ad domus servicia precipue sit institutus“¹⁴. Deshalb, so heißt es gleich anschließend, dürfen Kleriker und solche, die „literis com-

Fortsetzung Fußnote von Seite 204

De statuten van de Windesheimse mannenkloosters in handschrift en druk, in: Archief voor de geschiedenis van de katholieke Kerk in Nederland 6 (1964) 180–224.

⁸ Vgl. dazu *Wilhelm Kohl*, Konversen und verwandte Gruppen in den Klöstern der Windesheimer Kongregation, in: *Beiträge zur Geschichte der Konversen im Mittelalter* (wie Anm. 1), 67–91.

⁹ *Van der Auwera* 2, 341 ff.; vgl. *Amort*, 599 f. – Vgl. dazu die Profeßformel in: *Monumenta Budicensia. Quellen zur Geschichte des Augustiner-Chorherrenstiftes Böödeken i. W. Teil 1*, hrsg. von *Ludwig Schmitz-Kallenberg* (Münster 1915) 2*.

¹⁰ *Van der Auwera* 2, 376 f.; vgl. *Amort*, 606 f.

¹¹ Diese Möglichkeit ist nur in den frühesten Fassungen der Statuten erwähnt; nach 1445 fehlt sie (vgl. *van der Auwera* 2, 375 f.), doch gibt es aus dem 16. Jahrhundert noch zahlreiche Belege dafür, daß Donaten feierliche Profeß ablegten.

¹² In einigen Texten erscheint diese Gruppe auch unter den Bezeichnungen „laici familiares“, „laici resignati“ oder „laici, qui non admittuntur ad statum donatorum“.

¹³ *Van der Auwera* 2, 386 ff.; vgl. *Amort*, 608. – Eine deutschsprachige Versprechensformel in: *Monumenta Budicensia* (wie Anm. 9), 4*.

¹⁴ *Van der Auwera* 2, 339; vgl. *Amort*, 599.

petenter edocti“ sind, nicht als Konversen aufgenommen werden, es sei denn mit ausdrücklicher Zustimmung des Generalkapitels¹⁵. Gleichzeitig wird festgelegt: Laienbrüder dürfen nur dann lesen und lesen lernen, wenn Arbeit und Liturgie nicht darunter leiden¹⁶. Den Konversen ist es verboten, sich ihren Lesestoff unkontrolliert außerhalb des Klosters zu besorgen¹⁷. Das Generalkapitel trug 1466 seinen Teil dazu bei, den Brüdern die Welt der Bücher zu verschließen; es erschwerte Übersetzungen in die Muttersprachen¹⁸.

Mit diesen Regelungen waren wichtige Weichen gestellt. Für die Konversen – und stärker noch für die anderen Laienbrüder¹⁹ – schieden weitgehend jene Formen der Frömmigkeit und der religiösen Selbstverwirklichung aus, die vornehmlich oder ausschließlich auf der literarischen Kenntnis monastischer Traditionen aufbauen. Sich solche Traditionen eigenständig anzueignen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen, war den Laienbrüdern praktisch nur schwer möglich²⁰.

Das religiöse Leben eines Laienbruders – so suggerieren es die Windesheimer Statuten – ist einfach. Alles läßt sich auf eine Tugend reduzieren: den Gehorsam. „Omnis enim eorum observantia obedientie postponitur“²¹. Die Satzungen bringen nur deshalb so wenige Detailregelungen für das Leben der Laienbrüder, damit diesen jederzeit bewußt bleibt, daß es für sie nicht darauf ankommt, einen festen Kanon von Einzelbestimmungen pflichttreu zu erfüllen; es gilt vielmehr bereit zu sein, stets neu über sich verfügen zu lassen. Der Gehorsam wird so zur „summa constitutio“ für das Leben der Laienbrüder, ein Leben, das sich weniger an geschriebenen Satzungen als am Wil-

¹⁵ *Van der Auwera* 2, 339; vgl. *Amort*, 599.

¹⁶ *Van der Auwera* 2, 367; vgl. *Amort*, 605.

¹⁷ *Van der Auwera* 2, 368.

¹⁸ *Acta Capituli Windeshemensis*, hrsg. von *Schelto van der Woude* (= *Kerkhistorische Studien* 6, 's-Gravenhage 1953) 67. – Dafür, daß es dennoch in einzelnen Klöstern Bücher, wenn nicht gar Bibliotheken für Laienbrüder gab, liegen zahlreiche Belege vor. Vgl. u.a. *Ernest Persoons*, *Het intellectuele leven in het klooster Bethlehem in de 15de eeuw*, in: *Archief- en Bibliotheekwezen in België* 43 (1972) 47–84, bes. 76–79. – Die Bibliothek der Laienbrüder in Rebendorf bei Eichstätt umfaßte „ungefähr zwei Dutzend Bände“; *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz* Bd. 3,2: *Bistum Eichstätt*, hrsg. von *Paul Ruf* (München 1933) 257. – Vgl. dazu auch unten Anm. 48.

¹⁹ Die Konversen waren die einzige Gruppe der Laienbrüder, die unter einem „magister“ eine Art Noviziat absolvieren mußten. Dort haben sie vermutlich die religiösen Texte und Formeln gelernt, deren Kenntnis von ihnen erwartet wurde: die Psalmen ‚Miserere‘ und ‚De profundis‘, das ‚Pater noster‘, ‚Ave Maria‘, ‚Credo‘, ‚Benedicite‘, ‚Gratias‘, die Antworten, die sie als Ministranten zu geben hatten, und das ‚Kalendarium‘. *Van der Auwera*, 2, 341, 367; vgl. *Amort*, 599, 605.

²⁰ Wie stark die Windesheimer daran interessiert waren, daß die Laienbrüder lesen konnten, ist abschließend noch nicht zu sagen. Vgl. dazu *Klaus Schreiner*, *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 11 (1984) 257–354. Schreiner geht davon aus, daß die „Statuten einen Wert darin erkannten, wenn Konversen, Laienbrüder und Familiaren lesen konnten“ (343). Sicher ist, daß einzelne Chorherren die Lesefähigkeit der Laien förderten. Von Johannes Bonenthuy († 1504) aus dem Kloster Bethlehem bei Löwen heißt es: „Singulari insuper devotione ferebatur ad hoc ut laici fratres discerent legere ...“ Bonenthuy schrieb für die Laienbrüder nicht nur zahlreiche Gebetbücher, sondern auch ein *Abecedarium*; vgl. *Persoons* (wie Anm. 18), 76.

²¹ *Van der Auwera* 2, 346; vgl. *Amort*, 601.

len des Oberen zu orientieren hat²². Das Leben der betenden Chorherren baut auf der „observantia“ auf, das Leben der arbeitenden Laienbrüder auf der „oboedientia“.

Auch wenn die Windesheimer Statuten durch ihre starke Betonung des Vorrangs der „oboedientia“ vor der „observantia“ die für die Laienbrüder geltenden Einzelbestimmungen selbst relativieren, sei ein kurzer Blick auf die Regelungen geworfen, die den Rahmen für das geistliche Leben der Laien abstecken.

Die Konversen haben an Sonn- und Feiertagen im Chor die gleichen Verpflichtungen wie die Kanoniker²³. Das gilt zumindest für den Zeitaufwand: von der mitternächtlichen Matutin bis zur abendlichen Komplet müssen die Konversen zu den Hören anwesend sein. Sie verhalten sich dabei auch wie die Chorherren: sie stehen, sitzen, knien und verneigen sich mit ihnen. Doch sie ahmen nur deren Gesten nach, ihren Worten können sie nicht folgen. Während die Chorherren ihre Psalmen und Lektionen beten, murmeln die Konversen ihre ‚Vater unser‘ und ‚Ave Maria‘. An den Werktagen steht die Arbeit im Vordergrund. Wenn die „labores“ und „officia“ es zulassen, sollen die Konversen zur Matutin und zu den Laudes erscheinen; ansonsten genügt ein flüchtiges Gebet. Erst nach getaner Arbeit gilt: „quieti et exercitio spirituali vacare studeant“²⁴. Alle 14 Tage soll unter der Leitung eines Chorherrn ein Schuldkapitel mit einer kurzen „exhortatio“ stattfinden²⁵. Mindestens alle zwei Wochen müssen die Konversen beichten, knapp zwanzigmal im Jahr zur Kommunion gehen²⁶. Die größte Eigenständigkeit genießen die Konversen beim gemeinsamen Essen. Das Gebet leitet ein „senior mensae“. Tischlesungen sind möglich, „si norunt“; das heißt wohl, wenn einer der Anwesenden lesen kann²⁷. Die Konversen sind auf sich gestellt. Daß ein Chorherr ihnen hilft, ist in den Satzungen nicht vorgesehen.

Den Donaten werden im Vergleich zu den Konversen nur geringe Gebetsverpflichtungen auferlegt. An Sonn- und Feiertagen sollen sie der Konventsmesse, der Predigt, der Vesper und der Komplet beiwohnen²⁸. Ansonsten gibt es keine allgemein verbindlichen Vorschriften für ihre Gebete; die Vorgesetzten entscheiden²⁹. Auch darüber, ob und in welcher Weise ein Schuldkapitel stattfindet, befindet der Prior³⁰; das gleiche gilt für den Kommuniongang der Donaten³¹. Lediglich für den Beichtrythmus gibt es feste Vorschriften³².

²² „Unde et pauciores eis constitutiones determinate sunt, ut sciant obedientiam priorum suorum summam sibi fore constitutionum.“ *Van der Auwera* 2, 346; vgl. *Amort*, 601.

²³ Das folgende nach dem Kapitel „De divino officio conversorum“; *van der Auwera* 2, 344–50; vgl. *Amort*, 600 ff.

²⁴ *Van der Auwera* 2, 354; vgl. *Amort*, 603.

²⁵ *Van der Auwera* 2, 356 ff.; vgl. *Amort*, 603.

²⁶ *Van der Auwera* 2, 363 f.; vgl. *Amort*, 605.

²⁷ *Van der Auwera* 2, 359; vgl. *Amort*, 604.

²⁸ *Van der Auwera* 2, 379 f.; vgl. *Amort*, 607.

²⁹ „Orationes determinatas ex debito assignatas non habent. Aliquas tamen cotidie secundum prioris sui consilium exolvere studeant.“ *Van der Auwera* 2, 380 f.; vgl. *Amort*, 607.

³⁰ *Van der Auwera* 2, 383 f.; vgl. *Amort*, 607.

³¹ *Van der Auwera* 2, 380; vgl. *Amort*, 607.

³² Vor 1445 waren die Donaten mindestens einmal im Monat zur Beichte verpflichtet; danach wurde die Frist auf zwei Wochen verkürzt. *Van der Auwera* 2, 380; vgl. *Amort*, 607.

Den in den Satzungen einfach als „laici“ bezeichneten Familiaren werden zunächst überhaupt keine Auflagen gemacht; es ist lediglich einmal davon die Rede, daß sie die Privatmessen der Chorherren besuchen³³. 1475 verpflichtete das Generalkapitel die „laici“, wöchentlich drei Rosenkränze zu beten³⁴. Später werden ihnen und den Donaten die gleichen festen Formen für das brüderliche Totengedenken vorgeschrieben wie den Konversen³⁵. Dieses nun für alle Laienbrüder verbindliche „debitum fraternitatis“ konnte zum Kern eines eigenen laikalen Selbstverständnisses in den Klöstern werden³⁶.

Einige Konvente haben den Freiraum, den die Windesheimer Statuten in ihren Bestimmungen über das Leben der Laienbrüder ließen, durch eigene schriftliche Ordnungen gefüllt³⁷. So entstand vor 1431 im Kloster Eemstein bei Dordrecht die Sammlung „Der leeken ghewoenten“³⁸, die wohl auch im Rookloster bei Brüssel beobachtet wurde³⁹. Zentrales Thema des Prologs zu dieser Haussatzung ist der Gehorsam, denn er ist „das Fundament aller geistlichen Güter, eine Tugend, die alle (anderen) Tugenden ins Herz bringt und dort behütet“⁴⁰. Jeder Laienbruder soll die heilbringende Kraft des Gehorsams schon deshalb hoch schätzen, weil sie sich jederzeit verwirklichen kann: beim Schlafen und Wachen, beim Gehen und Stehen, beim Arbeiten und Ruhen, beim Essen und Fasten, wenn dieses alles nur „na den wil sijns oversten“ geschieht⁴¹. Durch seinen Gehorsam verdient der Laienbruder all das, was er durch Verzicht auf andere religiöse Übungen und Leistungen versäumen mag⁴².

Die starke Betonung des Gehorsams ist den Windesheimer Statuten und den „leeken ghewoenten“ gemeinsam; ansonsten setzt der Eemsteiner Text deutlich andere Akzente. Zwar trägt das erste Kapitel die Überschrift „Van den arbeyt“ und spricht damit ein Thema an, mit dem sich auch der einleitende Abschnitt der offiziellen Windesheimer Statuten befaßt, der die Arbeit als *die* Bestimmung der Laien im Kloster hervorhebt⁴³, doch sind die Gewichte anders gelagert. Das erste Kapitel der „leeken

³³ *Van der Auwera* 2, 393 f.; vgl. *Amort*, 608.

³⁴ *Acta Capituli Windeshemensis* (wie Anm. 18), 73.

³⁵ *Van der Auwera* 2, 382; vgl. dazu auch: *Acta Capituli Windeshemensis*, 115 ff. Bei den Donaten gab es derartige Verpflichtungen, wenn auch in reduzierter Form, bereits früher; vgl. *van der Auwera* 2, 381.

³⁶ Vgl. dazu unten S. 225 f.

³⁷ Vgl. dazu *Lourdaux – Persoons* (wie Anm. 7), 187 f. Solche Hausordnungen waren schon deshalb notwendig, weil zahlreiche Bestimmungen zu den Donaten und „laici“ von der Ordensleitung erst relativ spät erlassen wurden.

³⁸ Österreichische Nationalbibliothek Wien (im folgenden: ÖNB), Cod. Ser. nova 12868 f. 1r–26v; der Prolog ist gedruckt bei *Lourdaux – Persoons*, 220 f.

³⁹ Der in Anm. 38 genannte Codex stammt aus der Bibliothek der Laienbrüder des Rooklosters; vgl. ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 37r.

⁴⁰ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 1r: „Want ghehoersamheit is een zaec alles gheestelics goets ende een doecht die alle doechden in der herten inbrengt ende behoet.“ Vgl. *Lourdaux – Persoons* (wie Anm. 7), 220.

⁴¹ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 1v; vgl. *Lourdaux – Persoons*, 220.

⁴² ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 2r: „... dat si die ghehoersamheyt voer al ende boven al houdende, daer mede verwerven ende verdienen, dat aen den anderen te min is.“ Vgl. *Lourdaux – Persoons*, 220.

⁴³ S. dazu oben S. 205.

ghewoenten“ handelt zunächst nicht, wie seine Überschrift das erwarten läßt, von der Arbeit, es ruft vielmehr die Kernsätze des augustinischen Klosterlebens ins Gedächtnis: „Onse donaten ende lekebroederen sullen dat weten, dat si daer om in den cloester vergadert sijn, dat si boven al den bant der broederliker minnen houden sullen ende eendrachtig ende eens willen tesamen in der vergaderinghe wonen sullen“⁴⁴. Es folgen Anweisungen zu den kurzen Gebeten und knappen Zeremonien, die vor der Aufnahme der Arbeit verrichtet werden sollen. Die „leeken ghewoenten“ wollen die Arbeit heiligen; sie fördern das Beten während der Arbeit und machen dazu detaillierte Vorschläge⁴⁵; sie stellen den Brüdern die Handarbeit als Dienst an der Gemeinschaft vor, deren religiösen Wert sie in Anlehnung an den Ordensvater Augustinus so klar hervorheben⁴⁶.

Die Ordnungen aus Eemstein unterscheiden sich von den Windesheimer Statuten vor allem dadurch, daß sie weit stärker als diese auf das Gebet und auf die anderen religiösen Akte der Laienbrüder eingehen. Das zweite Kapitel „Van den eten ende den reventer“ befaßt sich ausführlich mit den Tischlesungen, die in den offiziellen Statuten der Kongregation nur mit einem Halbsatz erwähnt werden. „Ende als si ghezeten ziin, so sullen si eerst een puntken horen lesen, dat hem innicheyt inbrenghen mach, eer si beghinnen te eten ... Ende met groter begheerten sullen si begheren, ghespijst te worden van der gheestliker spisen, dats van den heylighen woerden, die daar ghelesen worden“⁴⁷. Wenn die „leeken ghewoenten“ tatsächlich gehalten wurden, dann muß in den Refektorien der Laienbrüder in Eemstein und im Rookloster viel vorgelesen worden sein⁴⁸.

Die Regelungen über die Teilnahme am Gottesdienst sind in den „leeken ghewoenten“ genauer und eindringlicher formuliert als in den Windesheimer Statuten. Eines aber wird in beiden Texten deutlich: der Konflikt zwischen der Verpflichtung zum „opus Dei“ und zum „labor exterior“ gehört zum Alltag der Laienbrüder. Die Länge der Gebete richtet sich nach den Notwendigkeiten der Arbeit, nach der Zeit, die die Brüder „haben“, wie es wiederholt heißt⁴⁹. Am Extremfall der Sonntagsmesse läßt sich der Konflikt besonders gut verdeutlichen: Sonntags sollen alle Laienbrüder die Messe

⁴⁴ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 3r. Dieser Satz nimmt zweifellos bewußt auf den Anfang der Augustinusregel Bezug; vgl. MPL 32, Sp. 1378: „... in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo, et sit vobis anima una et cor unum in Deo.“

⁴⁵ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 4r: „Mer die so haestich werc heeft, dat hi des niet wachten en mach, die leset in den weghe of in den werc als hi best mach“; „In haren arbeit so sullen si hem pinen, Gode voer oghen te hebben ende haren arbeyt trouwelijk ende nerstelic te doen ...“; f. 5v: „In haren arbeit so sullen si hem pinen, wat goets te dencken of wat cleyne corter ghebedekens te spreken.“

⁴⁶ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 4v: „Als ghi dan dat werc eerst beghint, soe suldi ... dencken, dat ghi dat werc doen wilt totter eeren Gōds ... ende tot orbaer ende profijt des ghemeyn convents.“

⁴⁷ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 7r/v.

⁴⁸ Über das, was gelesen wurde, können drei Handschriften aus dem Rookloster Auskunft geben: ÖNB, Cod. Ser. nova 12868, 12869 und 12897; vgl. Hermann Menhardt, Verzeichnis der altdeutschen literarischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Bd. 3 (Berlin 1961) 1531–37, 1544f.

⁴⁹ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 11v: „... na dat die tijt of die zaken sijn of na dat hem bevolen wort, sullen si corter of langher beden.“ – Der Ausdruck „tijt hebben“ kommt f. 11r zweimal vor.

hören. Ist das wegen „sonderlinghe arbeyt“ nicht möglich, sollen sie wenigstens versuchen, zur Wandlung in die Kirche zu kommen, „onsen heer te sien“. Können die Laienbrüder „overmits haren arbeyt of om ander zaken“ auch dieser minimalen Verpflichtung nicht nachkommen, sollen sie, wenn die Glocke zur Wandlung ertönt, „op haren knyen vallende“ und beten⁵⁰.

In den „leeken ghewoenten“, die im Laienrefektorium regelmäßig verlesen werden sollten, werden den Brüdern viele konkrete Anregungen gegeben, wie sie ihr Leben als Ordensleute gestalten sollen; das zeigen vor allem die Kapitel „Van der collacie“, „Van den capittel te houden“ und „Van den biechten ende moninghen“. Es geht immer darum, den Brüdern einfache und einprägsame Formen des Betens und der Meditation zu vermitteln. Dabei spielen Reihung und Wiederholung eine wichtige Rolle. So war es offensichtlich beliebt, jedem Wochentag einen bestimmten Meditationsstoff („voerworp der oefeninghe“) zuzuordnen, „op dat si (de broederen) daghelix voer oghen nemen moghen, hoe si hem hebben sullen in horen ghedachten“⁵¹. Sonntags sollen die Laienbrüder über den Schöpfer und sein Werk nachdenken, montags über ihre Sünden, dienstags über den Tod, mittwochs über das Endgericht, donnerstags über die Strafen der Hölle, freitags über das Leiden des Herrn und samstags über die himmlischen Freuden. Damit sich den Brüdern dieser Rhythmus und die Meditationsanweisungen genau einprägen, sollen die Anleitungen für einen Wochentag immer dann vorgelesen werden, wenn auf diesen Wochentag ein Feiertag fällt, und die Brüder somit Zeit haben, im Refektorium zuzuhören⁵².

II.

Um einer Antwort auf die Frage näher zu kommen, wie der Rahmen, den die eher juristisch orientierten offiziellen Statuten und die stärker seelsorgerisch ausgerichteten Eemsteiner Gewohnheiten spannten, konkret ausgefüllt wurde, kann ein Blick in einige Werke der Windesheimer Geschichtsschreibung von Nutzen sein.

Wer Johannes Busch, den umtriebigen Reformator und bedeutendsten Chronisten der Kongregation, liest, trifft die Laienbrüder fast nur bei der Arbeit an. Immer wieder nennt Busch voller Stolz die Zahl der Laien in den großen landwirtschaftlich ausgerichteten Klöstern: 50, 80, 100, ja 200 Brüder arbeiten in allen Bereichen⁵³. In Böödden sind die 173 Laien als Schuster, Schneider, Schmiede, Zimmerleute, Acker-

⁵⁰ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 10v/11r.

⁵¹ ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 26v. – Der kurze Traktat war im Rookloster zweimal vorhanden: ÖNB, Cod. Ser. nova 12686 f. 26v–37r und 12897 f. 95v–106v. Der Text ist beidemale ausdrücklich als „een cort oefeninghe voer den lekenbroederen“ deklariert.

⁵² ÖNB, Cod. Ser. nova 12868 f. 36v/37r: „Dese oefeninghe, die sullen onse lekebroederen ten reventer lezen in den heilighen daghen, die in der weke comen, op dat si se bet onthouden ende oefenen moghen.“ Daß diese Forderung erfüllt wurde, zeigt die abschließende Bemerkung: „Dit selve heeft tom roden clooster over langhen tuyt ghewoonlijc gheweest in den donaten reeffer.“

⁵³ *Johannes Busch*, *Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, hrsg. von *Karl Grube* (= *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete* 19, Halle 1886) 180, 493, 494 u. ö.; die Zahl 200 wird für das ostfriesische Kloster Marienkamp bei Esens genannt; 359.

knechte, Melker, Bäcker, Brauer, Schaf- und Schweinehirten, Köche, Metzger und Barbieri tätig⁵⁴. Diese genüßlich-zufriedenen Darstellungen des unermüdblichen Arbeitseinsatzes der Laienbrüder, dem Johannes Busch zu Recht entscheidenden Anteil an der stürmischen Ausbreitung der Kongregation zumißt⁵⁵, werden hin und wieder durch Reflexionen darüber unterbrochen, welche religiösen Möglichkeiten sich den Laienbrüdern bei den Windesheimern eröffnen. Dabei differenziert Busch nach „Ständen“.

Den Konversen gesteht der Chronist zu, sie könnten durch frommen Eifer, „contemplatio Dei“, brüderliche Liebe, Selbstzucht und klösterliche Disziplin zum „summum sanctitatis apicem“, zum höchsten Gipfel der Heiligkeit, aufsteigen. Allerdings macht Busch die Einschränkung: soweit das zu ihrem „status“ paßt. Denn eines bleibt bestehen: der Stand der Konversen ist für die „externa officia“, die „labores manuales“ und die „mechanica opera“ geschaffen⁵⁶. Den Donaten stellt Busch die Standesgenossen als Ideal vor Augen, die ihre „opera exteriora“ treu („fideliter“) vollbringen und in wahren Gehorsam, brüderlicher Liebe sowie einfachem Lebenswandel Gott dienen. Sich selbst zu verleugnen und alle eigenen Neigungen und Willensregungen zu unterdrücken, ist die tägliche Aufgabe der Donaten⁵⁷. Ähnliches gilt für die als „laici“ bezeichnete Gruppe. Doch wird hier noch stärker als bei den Donaten gefordert, durch unermüdbliche Arbeit und durch Verzicht auf jede Muße nicht den eigenen Nutzen zu suchen, sondern das, „was Gottes und der Chorherren“ sei⁵⁸.

Konversen, Donaten und „laici“ verbindet die unbedingte Verpflichtung zu den „opera externa“. Was darüber hinaus als religiöse Leistung beschrieben wird, ist wichtig, aber nicht zentral. Busch betont mehrfach die Bedeutung des Schuldkapitels und der regelmäßigen Beichte. Diese disziplinären Akte schätzt er offenbar höher als die „collatio“ und die „communio“, die er bei der Darstellung des religiösen Lebens der Laienbrüder nur selten erwähnt⁵⁹.

Arbeit ist *die* religiöse Leistung der Brüder; sie läßt ihnen nur wenig Zeit für andere fromme Übungen. Wenn sie aber neben ihrer Arbeit solche frommen Übungen suchen, geschieht das offenbar in eigener Initiative. In Windesheim arbeitete ein Laienbruder, der – wie die meisten Brüder – nicht lesen konnte („litteras non cognoscens“); er hatte aber ein so vorzügliches Gedächtnis, daß er viele Psalmen und andere wichtige Gebete auswendig lernte. Beim Dreschen sang er seinen Mitbrüdern vor, „ut quasi magister eorum esset in legendo“. Auch in der Kirche trug er seine Lieder und Gebete vor⁶⁰. In Frenswegen sangen die Laienbrüder bei ihrer schweren gemeinsamen Arbeit mit klarer Stimme „in lingua materna“ andächtig Psalmen, Texte aus dem marianischen Officium und dem kirchlichen Nachtgebet. Daß der verbale Teil dieser eindrucksvollen monastischen Handlung, die den Chronisten Busch zu Recht an die

⁵⁴ Busch, 490f.

⁵⁵ Vgl. Busch, 320.

⁵⁶ Busch, 318.

⁵⁷ Busch, 319.

⁵⁸ Busch, 321: „... qui non, que sua sunt, sed que dei et fratrum ... querentes ...“; „frater“ bedeutet bei Busch Chorherr.

⁵⁹ Vgl. Busch, 494f.; anders 320.

⁶⁰ Busch, 719.

ägyptischen Väter erinnert, von den Chorherren als weniger wichtig angesehen wurde, zeigt deutlich die Reaktion des Priors Heinrich Loeder. Der auf die ökonomischen Leistungen seines Klosters so stolze Konventsvorsteher unterbricht den Gesang der Brüder und tadelt sie, wenn er den Eindruck hat, sie seien nicht fleißig genug bei der Arbeit⁶¹. Der schroffe Heinrich Loeder verkannte offensichtlich die Eigenart laikaler Spiritualität. Sein Riechenberger Kollege Heinrich Kremer sah hier klarer. Er übertrug die Leitung der Laienfamilia drei Konversen und erntete damit – wie Busch hervorhebt – Erfolg „in temporalibus et spiritualibus rebus“⁶².

Wie in dem großen Werk des Johannes Busch, so werden auch in der Klosterchronik des Böddeker Chorherrn Johannes Probus († vor 1457) die Laienbrüder fast nur im Zusammenhang mit ihrer Arbeit erwähnt⁶³. Probus' knappe Notizen werfen interessante Schlaglichter auf die Mentalität der Laienbrüder und auf ihre religiöse Versorgung durch die Chorherren. Die Brüder agieren zornig und sinnieren auf Rache, wenn ein Außenstehender ihnen die Früchte ihrer Arbeit nimmt⁶⁴. Dieser Charakterzug der Laienbrüder, zu brennen und zu morden, wenn jemand dem Kloster Vieh oder auch Heu stiehlt, taucht in der Böddeker Chronistik wiederholt auf und zeigt, wie sehr die Brüder selbst die Arbeit für die „communis utilitas“ als den Kern ihres Ordenslebens verstehen⁶⁵. Das ist kein Wunder, wenn man das Resümee der einzigen Predigt für Laienbrüder liest, die wir aus dem Großkloster Böddecken besitzen. „Liebe Brüder! Mir obliegt es, meinen Konvent zu inspizieren; deswegen und weil ich mich mit den Außenbeziehungen des Klosters befassen muß, kann ich nicht immer persönlich bei euch sein, um euch Anweisungen zu geben. So halte ich es für richtig, daß ihr meinem Prokurator und ... dem magister agriculturae folgt und nicht nachlaßt, ihren Befehlen schlicht zu gehorchen, als seien es die meinen. Ich bitte euch, seht nicht auf meine Person, sondern auf den, dessen Stelle ich unwürdig einnehme.“⁶⁶ Das ist alles, was der in sich gekehrte fromme Prior Hermann von der Recke den Laien seines Klosters zu sagen hat⁶⁷. Der Prior hat nicht nur die Predigt als Mittel genutzt, die Brüder auf ihre Grundtugend, den Gehorsam, zu verpflichten, sondern auch die andere für die Laienbrüder so wichtige Einrichtung: die Beichte. Johannes Probus schließt an das Predigtregest folgende Bemerkung an: „Der Prior wiederholte bei der Beichte allen Laienbrüdern einzeln die vorgenannten Sätze und spornte sie zu schlichtem Gehor-

⁶¹ Busch, 168 f. – Ein weiteres Beispiel für die Verbindung von Arbeit und Gebet nennt Klaus Schreiner (wie Anm. 20), 343 Anm. 301; m.E. beziehen sich die Angaben von Busch jedoch auf Chorherren, nicht auf Laienbrüder.

⁶² Busch, 483.

⁶³ Johannes Probus, *Chronicon monasterii Bödecensis* (München 1731). – Die bedeutende Chronik des Johannes Probus ist in der Devotio-moderna-Forschung bisher zu wenig beachtet worden.

⁶⁴ Probus, 69: „... arreptis defensorijs armis ad ulciscendum se de injuria, portas Monasterij exire decreverunt ...“

⁶⁵ Vgl. dazu unten S. 217 f.

⁶⁶ Probus, 70.

⁶⁷ „Fuit is satis internus, ac aeterna bona totis animi votis concupiscens, ideoque et cellita bonus ac laudabilis habebatur.“ Probus, 69.

sam an (ad simplicem obedientiam eosdem incitavit) ...⁶⁸ Arbeit und Gehorsam sind offensichtlich die wichtigsten Themen, die es in Ansprache und Beichte zu erörtern gilt.

Die Böddeker Prioren mühen sich, daß die Laienbrüder der klösterlichen Disziplin nachkommen, doch bringen sie den Brüdern dabei kein großes Vertrauen entgegen. Der Prior Heinrich von dem Stalle ließ den Laien, die auf dem Feld oder im Wald arbeiteten, immer ein Mittagessen bringen, sorgte dann aber dafür, daß die nicht verzehrten Reste sofort zurückgeholt wurden, „damit sich nicht heimlich ein Bruder gegen die Vorschriften an den übrig gebliebenen Speisen erquicke“⁶⁹. Probus sieht das als einen „laudabilis modus“ an, mit dem der Prior den Pflichten gegenüber seinen Untergebenen nachkommt.

Thomas von Kempen († 1471) räumt den Laienbrüdern in seiner „Chronica Montis Sanctae Agnetis“ breiten Raum ein⁷⁰. Er betrachtet sie jedoch nie als Gruppe, sondern würdigt sie als Einzelne, zumeist dann, wenn er ihren Tod verzeichnet. Der eine Bruder war ein besonderer Verehrer Mariens, ein anderer schätzte vor allem die Tugend des Schweigens, ein dritter war hochgelehrt, wollte jedoch aus Demut Laie bleiben. Häufig werden die handwerklichen Fähigkeiten von Brüdern hervorgehoben, etwa die Leistungen eines Zimmermanns, die chirurgischen Qualitäten eines Barbiers oder die Kunst eines Steinmetzen. Bei den Hirten lobt Thomas von Kempen ihre Demut, bei den Krankenpflegern und Pfortnern ihre Güte und Menschenfreundlichkeit. Das bei der Würdigung von Laienbrüdern meistgebrauchte Wort des Lobes ist „fidelis“. „Fidelis laborator et semper pro communi utilitate domus nostrae paratus“, so oder ähnlich heißt es immer wieder⁷¹. Thomas von Kempen sieht es nicht viel anders als Johannes Busch und Johannes Probus, auch wenn er lieber von „fidelitas“ als von „oboedientia“ spricht: durch treue, dienende und gehorsame Arbeit bewirkt ein Laienbruder sein Heil: „accipiens coronam vitae pro laboribus suis.“⁷² Eine beiläufige Bemerkung von Thomas verrät, daß einige Laienbrüder das ganz ähnlich sehen. Von einem Schneider auf dem Agnetenberg berichtet er: „Ganz besonders freute er sich schließlich darüber, daß er oft die Kleider der Chorherren waschen durfte; er hegte nämlich die Hoffnung, durch ein solches Werk den Schmutz seiner Sünden abwaschen zu können.“⁷³ Hier wird sehr handfest nicht nur die dienende Arbeit als solche, sondern sogar ihre spezifische Form in einem religiösen Kontext gedeutet und überhöht.

Auch in der Chronistik des Klosters Frenswegen vom Ende des 15. Jahrhunderts wird wiederholt der Gehorsam der Laienbrüder angesprochen. Die Brüder werden gelobt oder getadelt, je nach ihrer Bereitschaft, sich unterzuordnen. Der Gehorsam des Laien Wilhelm Stoppendael gilt als vorbildlich; denn Stoppendael sah jeden Befehl als

⁶⁸ Probus, 70.

⁶⁹ Probus, 67 f.

⁷⁰ Die Chronik ist gedruckt in: *Thomas von Kempen*, Opera omnia Bd. 7, hrsg. von Michael Joseph Pöhl (Freiburg 1922) 331–525. Vgl. dazu Hubert Jedin, Thomas von Kempen als Biograph und Chronist, in: *ders.*, Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, Bd. 1 (Freiburg 1966) 49–58.

⁷¹ *Thomas von Kempen*, 431; vgl. auch 387, 409, 427, 433 f., 436 u. ö.

⁷² *Thomas von Kempen*, 455.

⁷³ *Thomas von Kempen*, 398.

heilig und von Gott gegeben an und entsprach ihm „hilari oboedientia“⁷⁴. Der Gehorsam ist wichtiger als der wirtschaftliche Vorteil des Klosters. Ein Bruder, der die Felder bewachte und in seinem Eifer, die Gemeinschaft vor Schaden zu bewahren, nicht – wie die anderen Brüder – zur gebotenen Zeit zum Essen erschien, erntete den Tadel seines Priors: „Ich wünschte, daß die Tiere alles zerstört hätten und ihr gehorsam heimgekommen wäret; das hätte mir besser gefallen.“⁷⁵ Der ständige Verweis auf den Gehorsam als die zentrale Tugend konnte ängstliche Laienbrüder in Schwierigkeiten bringen. In Frenswegen arbeitete ein Schweinehirt, der es mit dem Gehorsam so genau nahm, daß er jeden Auftrag, von wem auch immer er kam, „gleichsam im schnellen Lauf schleunigst erledigte“⁷⁶. Als er beim gemeinsamen Mahl meinte, genug zu sich genommen zu haben, fuhr ihn der „praesidens“ an, er solle bis zum Schlußgebet weiter essen. Der Schweinehirt gehorchte; er kaute, bemühte sich aber, möglichst wenig zu schlucken⁷⁷. Peinliche Genauigkeit zeichnete auch den schreibunkundigen Frenswegener Laienbruder aus, der auf eine Schiefertafel die Gestalt eines Mannes ritzte, um dort mit Punkten und Linien markieren zu können, mit welchen Gliedern und wie oft er gesündigt habe. Bei der Beichte benutzte er die Tafel dann als „Denkzettel“⁷⁸.

Solch konkrete Hinweise auf religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen von Laienbrüdern findet man bei den schriftstellernden Chorherren leider selten. Noch seltener sind Selbstzeugnisse von Laienbrüdern.

III.

Als gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein Chorherr aus Böödeken nach den „scriptores celebres“ seines Klosters fahndete, fand er nur einen „Gobel seu Gobelinus van Col-len“, der ein Buch über den Ablass geschrieben hatte⁷⁹. Der Inhalt des Buches wird von dem Chorherrn kurz und treffend in sechs Punkten lateinisch zusammengefaßt. Aus dem Resümee gewinnt man den Eindruck, es handle sich bei der Schrift um einen gelehrten theologischen Traktat. Doch der Eindruck täuscht; das „indulgentiolo-

⁷⁴ Die Chronik von 1494, in: Quellen zur Geschichte des Augustinerchorherrenstifts Frenswegen, hrsg. von Klemens Löffler (Soest 1930) 1–162, hier 87: „Quidquid enim iubebatur, sanctum iudicavit ac deificum, ut sua hilari oboedientia fiduciam praestaret imperanti. Nunquam se pro difficultate vel impossibilitate excusavit.“

⁷⁵ Het Frensweger Handschrift betreffende de geschiedenis van de Moderne Devotie, hrsg. von Wybe Jappe Alberts und Adam Lambert Hulsboff (= Teksten en Documenten 1, Groningen 1958) 146.

⁷⁶ Die Chronik von 1494 (wie Anm. 74), 89: „... ipse quasi quodam cursu iniunctum quantocius explere festinavit.“

⁷⁷ Die Chronik von 1494, 90.

⁷⁸ Die Chronik von 1494, 120: „Et circa istam imaginem prope singula membra, quibus ipse peccaverat, puncta vel tractus fecerat, ut puta circa oculos etc., quotiens excesserat, consignando, ex quibus peccata sua purgabat.“

⁷⁹ Max Jansen, Das Todesjahr des Gobelinus Person, in: Historisches Jahrbuch 23 (1902) 76–80, hier 76 f.; die von Jansen zitierte Handschrift aus dem Besitz der Freiherren von und zu Brenken (Erpenburg) ist nicht mehr auffindbar.

gium“ ist ein in praktischer Absicht in deutscher Sprache verfaßtes Werk für Laien, und es stammt nicht aus der Feder eines Chorherrn, sondern eines Laienbruders.

Der Autor, Göbel Schickenberges, wurde vermutlich als Sohn eines Geistlichen in Köln geboren; seine Jugend verbrachte er in Hessen⁸⁰. 1501 trat er in Böddecken, das zu jener Zeit wohl größte deutsche Kloster, ein⁸¹; 1508 legte er dort als Donat Profeß ab. Den des Schreibens, vor allem aber des Rechnens Kundigen machten die Chorherren bereits ein Jahr nach seiner Ankunft zum Vogt, „leyder unwerdich“, wie Göbel in der für ihn typischen lakonischen Art bescheiden vermerkt. Als Vogt hatte Bruder Göbel, wie er sich selbst meistens nennt, die seinem Kloster zustehenden Natural- und Kapitaleinkünfte einzuziehen. Das unstete Leben hielt Göbel für große Teile des Jahres von seinem Konvent fern; dafür lernte der immer wißbegierige Laienbruder auf seinen Reisen zwischen Lübeck und Rom, Köln und Braunschweig die Welt kennen. Da er ohnehin verpflichtet war, alle Einkünfte korrekt zu notieren, fügte er diesen Einträgen auch gleich seine Erlebnisse, Erfahrungen, Beobachtungen und Reflexionen bei. So entstand eine der lebendigsten und originellsten Chroniken der Zeit, in der von Ochsen und Schafen in Böddecken ebenso die Rede ist wie von der Besetzung westfälischer Bischofsstühle, den religiösen Neuerungen im Reich und militärischen Aktionen vor Rhodos oder Reval⁸². Göbel starb nach einem rastlosen, abwechslungsreichen Leben am 3. September 1543.

Wie sieht der Laienbruder Göbel sein Kloster und seine Stellung im Kloster? Böddecken ist – wie er immer wieder betont – eine heilige, von Gott selbst auserwählte Stätte, in der alle ihren Dienst verrichten müssen⁸³. Wenn Bruder Göbel die in seinem „hilligen kloster“ Dienenden beschreibt, wählt er eine andere Terminologie als die in den Satzungstexten und in der Geschichtsschreibung der Windesheimer übliche. Dort wurden die Chorherren gewöhnlich „fratres“ genannt; Göbel dagegen bezeichnet sie durchgehend als „heren“, von denen er die Laien als „broderen“ absetzt. Während Göbel innerhalb der Gruppe der Herren hin und wieder differenziert, etwa nach Weihegraden oder nach Stufen auf dem Weg zur Profeß, unternimmt er ähnliches bei den Brüdern nicht, obwohl auch der Stand der Laien in Böddecken nicht homogen war. Die Gründe, warum Göbel, der als Donat mit Profeß zu einer oberen Gruppe der Laien im Kloster zählte, immer nur von „broderen“ schreibt, sind mir nicht deutlich. Spricht daraus ein besonderes Selbstbewußtsein der Brüder oder spiegelt diese Rede-weise nur die Schwierigkeit, die Masse der „broderen“ nach den ordensrechtlichen Kategorien zahlenmäßig korrekt aufzuschlüsseln⁸⁴? Wie dem auch sei: die immer wie-

⁸⁰ Zu Leben und Werk Göbels vgl. den Aufsatz: „Mit vrochten und sorgen“. Gegenwartserfahrung und Geschichtsbild des Laienbruders Göbel zu Böddecken im 16. Jahrhundert, in: Westfälische Zeitschrift 138 (1988) 211–230.

⁸¹ Vgl. dazu oben S. 210f. und unten S. 217.

⁸² Zwei Bände mit „historischen“ Aufzeichnungen für die Jahre 1502–1521 und 1522–1532 liegen im Archiv des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, Abt. Paderborn: Cod. 110 und 111 (zitiert: *Göbel*, Chronik I bzw. II); ein Band für die Jahre 1541–1543 befindet sich im Bistumsarchiv Trier: Abt. 95 Nr. 120 (zitiert: *Göbel*, Chronik III).

⁸³ *Göbel*, Chronik II, S. 438: „... dusse stede ist dan insonderliken gehilliget und uitvuorkoren van dem almechtigen Gode.“ Zur „hilligen stede“ ferner unten S. 220f.

⁸⁴ Vgl. dazu oben S. 205.

der verwandte sprachliche Gegenüberstellung „heren“ – „broderen“ verweist darauf, daß für Göbel die klare Trennung in zwei Klassen eine alles prägende Tatsache des Klosterlebens ist. Selbst der jüngste Novize steht im Rang über den Laienbrüdern. Als Göbel 1523 wie in jedem Jahr den Personalstand seines Klosters notiert, gerät seine Bilanz in Unordnung. Über seinem Bemühen, die Zahl der eben an einer Seuche gestorbenen oder noch krank daniederliegenden Brüder genau zu bestimmen, hat er vergessen, die Diakone, Subdiakone und Novizen an der ihnen zukommenden Stelle hinter den Priestern zu nennen. Er hat die Brüder vorgezogen und erschrickt: „de (gemeint sind die Diakone usw.) solde ick gheschreven hebben nach den pristeren; hebbe ick vorgetten; ist myn scholt. We dat lesset, sal nicht wainnen, dat ick dat mit willen ghedain hebbe. Novit Deus omnipotens.“⁸⁵

Wie der Laienbruder Göbel die Stellung seines Klosters vor Gott und der Welt gesehen hat, sei an einem Ereignis aufgezeigt, das ihn tief erschüttert hat. 1530 berichtet der Böddeker Prior Heinrich Swalemund in seinem Tagebuch knapp, am Montag nach ‚Invocavit‘ seien zwei Chorherren aus Furcht vor drohender Kerkerstrafe geflohen und hätten zwei Frauen, mit denen sie drei Nächte lang im Dormitorium zusammengewesen seien, mit sich genommen⁸⁶. Das skandalöse Ereignis, das der offizielle Repräsentant des Klosters lakonisch resümiert, wird bei Göbel Anlaß zu einer dreiseitigen erregten Reflexion über Sünde und Schuld⁸⁷. Dabei führt ihm nicht so sehr der Zorn „over de gelerden prister, de uns armen unwitten leigen solden leren unde strafen“, die Feder, auch wenn sein Ärger über sie deutlich durchklingt. Für Göbel ist das schlimme Ereignis auch kein Anlaß, als Dienender nun grundsätzlich mit seinen Herren abzurechnen. In der für das Kloster so ernsten Lage tritt der Laienbruder vor Gott, um im Namen seiner Gemeinschaft nicht so sehr anzuklagen, als um mit fast alttestamentarischer Kraft wehzuklagen: „gans ser klegeliken tho beklagen thegen den almechtigen Got.“ Hier spricht kein minderberechtigter Klosterinsasse, sondern jemand, der mit der gleichen inneren Verpflichtung, mit der er die weltlichen Güter seiner Gemeinschaft über Jahrzehnte gehütet hat, nun auch deren geistliche Schätze bewahren will; denn wegen der Fehlritte der wenigen befürchtet er: „wat wi anderen goedes doin kont, dat ist (nu) allet doit“, so wie auf Erden der gute Ruf Böddekens dahin ist. Göbel will in seiner Klage bezeugen, daß diejenigen, die an der „hilligen stede“ leben, betrübt sind, und er hofft, „dat (Got) sinen torn van uns wille wenden“.

Wann und wie spricht Göbel von seinen Brüdern? Er erwähnt sie in seiner Chronik regelmäßig, denn jedes Jahr zu Ostern zählt er sie. Den Ostertermin wählt Göbel, weil er nur bei der jährlichen Pflichtkommunion exakt feststellen kann, wieviele Brüder denn nun tatsächlich in Böddeken leben. Da Göbel seine Standesgenossen ebensowenig wie der Prior oder der Prokurator alle kennt, geben die Brüder ihm ein Zeichen, wenn sie zum Altar treten, durch das sie vermutlich andeuten, ob sie schon gezählt worden sind oder nicht⁸⁸. Schwierig wird es für Göbel, wenn die Brüder beim Zei-

⁸⁵ Göbel, Chronik II, S. 64.

⁸⁶ Erzbistumsarchiv Paderborn, Hs. 50 f.

⁸⁷ Das Folgende nach Göbel, Chronik II, S. 435–38.

⁸⁸ Göbel, Chronik II, S. 205 f.: „... dar na, dat se recht getekent hatten, want dar bi telle ick se alle paissen, want anders en konde ick se nicht getellen.“ Vgl. dazu auch I, f. 248v und II, S. 27.

chen-Geben nachlässig sind oder wenn einzelne von ihnen erst am Ostermontag kommunizieren. Dann heißt es etwa: „Item so ist unsser broder dit jar II^c, IIII off V mehr aingeve(r)lick, want der en kan ick so enckede nicht getellen“⁸⁹; oder: „der broderen was wol by VII styge aingeverlick“⁹⁰; das Maß „Stiege“ (= 20 Stück) verwendet Bruder Göbel sonst nur, wenn er Eier zählt. Das Verzeichnen der Brüder geschieht so nüchtern und sachlich wie das Notieren der einkommenden Mastgelder. Zwar freut sich Göbel, wenn die Zahl der Brüder steigt, und ist traurig, wenn sich durch Tod oder Austritte „de righe kortet“⁹¹, doch die gleichen Gefühlsregungen zeigt er auch, wenn die Einnahmen aus der Mast steigen oder fallen. Nur selten fügt Bruder Göbel seinen Zahlen kommentierende oder wertende Angaben hinzu. 1543, in seinem Todesjahr, vermerkt er: wir haben „II^c broderen, goit unde quait“⁹². Die bewegten Zeiten haben dem Vogt das Zählen schwer gemacht; 1541 notiert Göbel 144 Brüder, doch „de broder loeppen ouck en wech, nu de meye ankomet; teghen sant Martin komen se wuol weder. Dat synt worst broder unde nicht geist broder.“⁹³

Bruder Göbel spricht in anderer Weise von den Laienbrüdern als der Chorherr Thomas von Kempen. Er zeichnet kein einziges frommes Charakterbild; die Brüder erscheinen bei ihm durchweg als Gruppe, und wenn er die Brüder lobt, was selten vorkommt, dann lobt er sie als Gruppe⁹⁴. Berichtet Göbel von in Böödeken wütenden Seuchen, so steht nicht – wie in erbaulichen monastischen Texten oft üblich – das fromme oder elende Sterben einzelner Brüder im Mittelpunkt; es ist die Sorge um den Bestand seiner Gemeinschaft, die Göbels Darstellung vom Tod der Brüder prägt; denn Göbel schreibt, während die Brüder mit dem Tod ringen: „... wy en witten noch nicht, off wy over sin off nicht.“⁹⁵ Wie hier beim Sterben erscheinen die Laienbrüder in Göbels Chronik auch sonst fast nur in Extremsituationen, etwa wenn sie von Feinden bei ihrer Arbeit getötet werden, durch ihre Unbesonnenheit die Gemeinschaft gefährden oder wenn sie ihr Kloster verlassen, denn dieser „doit an der zellen“ ist schlimmer als das leibliche Sterben⁹⁶. Da Göbel die Brüder fast nur in Ausnahmesituationen darstellt, treten vor allem die Eigenschaften hervor, die sie dort zeigen oder entwickeln. Da sieht man dann wenig von Gehorsam und Milde, man entdeckt viel-

⁸⁹ Göbel, Chronik I, f. 105r.

⁹⁰ Göbel, Chronik II, S. 264.

⁹¹ Göbel, Chronik II, S. 109.

⁹² Göbel, Chronik III, f. 145v.

⁹³ Göbel, Chronik III, f. 2v.

⁹⁴ Nach einer jahrelangen Auseinandersetzung zwischen Böödeken und den Herren von Brenken, bei der die Laienbrüder auf den Feldern dauernder Gefahr ausgesetzt waren, bemerkt Göbel, Chronik I, f. 166r: „Item der broderen ist noch ruim II^c, de hebben sic vromelick by eyen ander in dusser vede gehalden. Got sis gelovet. Amen.“

⁹⁵ Göbel, Chronik II, S. 33b.

⁹⁶ 1532 berichtet Göbel sehr bedrückt von einem Mitbruder, der in einiger Entfernung vom Hauptkonvent als Müller gearbeitet hatte. Der Bruder – „he was nicht professus“ – machte sich davon, eröffnete mit dem in Böödeken gestohlenen Geld einen Fischhandel, „nam ... eyen wiff unde braste kostel“. Bald darauf „wort he kranck unde lach X dage sprackeloiss unde starff ellendeliken. Got vorbarme sic over de zellen. Nota bene, fratres.“ Hier werden die Brüder zum einzigen Mal in der umfangreichen Chronik direkt angesprochen. Göbel, Chronik II, S. 547.

mehr Züge von Rachsucht⁹⁷ und hartnäckiger Weigerung, Fehler einzusehen und Buße zu tun⁹⁸.

Zur Religiosität der Brüder und zu den Formen ihrer Frömmigkeit sagt Göbel kaum etwas; auch hier beschreibt er nur die besonderen Ereignisse, wie 1529, als in Böddecken eine neue Glocke geweiht wurde. Zu „Taufpaten“ hatte man neben den Priors der Nachbarklöster Dalheim, Volkhardinghausen und Merxhausen auch die Laienbrüder bestimmt: „aver de en waren nicht alle dar by, doch de groteste hop was dar“; zehn oder fünfzehn der Brüder berührten bei der Taufzeremonie das Seil⁹⁹. – Insgesamt bleibt das Bild, das Bruder Göbel von seinen Standesgenossen entwirft, blaß. Er selbst tritt uns deutlicher vor Augen.

Göbels Frömmigkeit zeichnet sich dadurch aus, daß der Laienbruder alle seine Handlungen und Beobachtungen sofort in einen religiösen Zusammenhang rückt. Die Forderung der „leeken ghewoenten“ von Eemstein, bei der Arbeit „wat cleynre corter ghebedekens te spreken“¹⁰⁰, erfüllt Göbel beim Schreiben. Seine Chronik läßt sich wie eine Litanei lesen, die ihren Sitz im Leben zurückgewonnen hat. An die Stelle der in den Litaneien allgemein formulierten Anliegen treten die ihn bewegenden kleinen und großen Ereignisse der Zeit als Gegenstand der Fürbitten. Säen die Böddeker Eicheln, heißt es: „Got geve, dat se wol upgain unde wassen.“¹⁰¹ Hat Göbel Ochsen gekauft und „myt groten vrochten“ meilenweit getrieben, schließt er den Bericht: „Got geve, dat de ossen vet werden.“¹⁰² Stellt er eine neue Magd ein, bittet Göbel: „Got geve, dat se uns wuol gerade.“¹⁰³ Berichtet er über die Hildesheimer Stiftsfehde, flicht er ein: „Got geve, dat et noch allet goet werde.“¹⁰⁴ Treten die Fürsten zum Reichstag zusammen, heißt es: „Got will en ingeven, dat dar wat godes geordinert werde.“¹⁰⁵ Betrachtet Bruder Göbel wieder einmal den seidenen Faden, an dem der Christenglaube hängt, schließt er: „Got behode en, dat he nicht en brecke.“¹⁰⁶ Grassiert eine Seuche im Konvent, betet Göbel: „Got geve, dat wy alle salich werden.“¹⁰⁷

Göbels Frömmigkeit zeigt keine Spuren von Esoterik oder Ekstase; sie ist stark in die klösterliche Gemeinschaft, ihre Freuden und Leiden eingebunden. Am 10. April 1520 legten in Böddecken 22 Novizen und Laienbrüder Profeß ab. Bruder Göbel besingt das außergewöhnliche Ereignis in einem Gedicht, das ihm – wie der Schluß zeigt

⁹⁷ 1511 zog eine Gruppe von Brüdern, die bei der Feldarbeit überfallen worden war, aus, um alle „zu brennen und zu töten“. 1525 verhinderte ein Chorherr in ähnlicher Lage das Schlimmste, und wäre 1527 der Subprior „nicht dar twissen gekomen myt groter bede, so hetten de broder alle de menne doit geslaghen“, die das Kloster und die Brüder belästigt hatten. So blieb es bei einem Toten. Auch 1541 führten Laienbrüder zu ihrer Verteidigung die Axt in der Hand. *Göbel*, Chronik I, f. 102r/v; II, S. 127, 268; III, f. 24r.

⁹⁸ *Göbel*, Chronik I, f. 103r/v; II, S. 273.

⁹⁹ *Göbel*, Chronik II, S. 386.

¹⁰⁰ S. oben Anm. 45.

¹⁰¹ *Göbel*, Chronik I, f. 212v.

¹⁰² *Göbel*, Chronik I, f. 232v.

¹⁰³ *Göbel*, Chronik II, S. 568.

¹⁰⁴ *Göbel*, Chronik I, f. 250r.

¹⁰⁵ *Göbel*, Chronik II, S. 384.

¹⁰⁶ *Göbel*, Chronik II, S. 156.

¹⁰⁷ *Göbel*, Chronik II, S. 33b.

– sicher kein Chorherr ins Stundenbuch geschrieben hat. Das ist die Frömmigkeit eines Laienbruders!

„Ick en hebbe des nicht mer gelessen,
 Et en magh ouck wol nicht gheschen wessen,
 Datt tweundetwentich profes deden up eyn dagh ghelich.
 Got helpe uns allen in sin ewiche rich!
 Des helpen uns der namen dri,
 Maria, gotzmoder, de sta uns by,
 unde sant Maynulfus¹⁰⁸ unde Augustin, de vil grote heren,
 wylt al uns ungeluck van uns keren;
 wan wy scholt scheiden van dusser erden,
 dat uns dat hemelrik the delle werde.
 We des nicht en begert,
 dat he dem hengher in den stert vert.“¹⁰⁹

Wie versteht der Laienbruder Göbel seinen Ordensberuf? Ist er der gehorsame Arbeiter, den die Satzungen fordern? Das Ordensleben ist auch nach Göbel „sure arbeyd“, dauernder Dienst¹¹⁰. In diesem Dienst ordnet er sich seinen Herren auch dann unter, wenn er ihre Entscheidungen für falsch hält. Göbels oft bewiesener Gehorsam hat nichts Selbstverleugnendes, eher etwas Selbstbewußtes. Wer hat schon den Mut, in eine Region zu gehen, in der die Pest wütet, um für das Kloster Geld zu holen, wenn nicht er? Wer außer ihm kann schwierige Verhandlungssituationen mit rebellischen Bauern meistern? Wem sonst sollte es gelingen, geflohene zornige Brüder nach Böddecken zurückzubringen¹¹¹? Göbel weiß: ohne ihn geht es nicht. Die entlaufenen Brüder zu suchen, war der ausdrückliche Befehl seiner Herren. Als er sie nach dreiwöchiger Suche gefunden hat, verspricht er, alle ihnen drohenden Strafen auf sich zu nehmen, wenn sie nur heimkehren. Das geht weit über jeden geschuldeten Gehorsam hinaus. Was den Laienbruder auszeichnet, ist weniger die „oboedientia“ gegenüber den Prioren, die die Statuten fordern, als die „fidelitas pro communi utilitate“, von der Thomas von Kempen spricht¹¹². – „Dienen“ ist für Bruder Göbel, der sich hin und wieder als „inutilis servus“ bezeichnet¹¹³, eine zentrale religiöse Kategorie. In den größten Gefahren versichert er sich immer wieder, daß Gott das Kloster Böddecken, die „hillige stede“, und die Welt nicht verlassen wird, „so ver als wy em dennen, als wy schuldich sint“¹¹⁴.

¹⁰⁸ Der heilige Meinolf ist der Gründer und Patron Böddeckens.

¹⁰⁹ Göbel, Chronik I, f. 232r.

¹¹⁰ Vgl. Göbel, Chronik II, S. 273.

¹¹¹ Bei der Darstellung dieses Auftrags wird auch sprachlich etwas von dem Selbstbewußtsein Göbels deutlich. Als die zürnenden Laienbrüder, die „alle bernnen unde doden“ wollten, entflohen waren, waren die Chorherren ratlos. „Uns heren waren bedrovet unde en wisten nicht, war de broder bleven weren. Se santen my, broder Gobel, uit, dat ick se solde socken.“ Göbel, Chronik I, f. 102v.

¹¹² Vgl. oben S. 213.

¹¹³ Vgl. z. B. Göbel, Chronik III, f. 89r, 182r.

¹¹⁴ Göbel, Chronik II, S. 33b.

Die Böödeker Chorherren haben sich bei der Aufnahme von Laienbrüdern nicht nur von wirtschaftlichen Gesichtspunkten leiten lassen, so wichtig diese waren. Es ging ihnen auch darum, die „peregrini“, die Gott ihnen sandte, „ad gaudium tocius celestis curie“ aufzunehmen, „ut ... fiat salus plurimarum animarum“¹¹⁵. Wie die Chorherren die mit dieser hohen Zielsetzung verbundenen seelsorgerischen Aufgaben gelöst haben, wissen wir nicht. Den Beitrag Göbels zur religiösen Versorgung seiner Standesgenossen kennen wir besser. Aus dem Jahr 1519 ist ein Denkkzettel Göbels erhalten, auf dem er notiert, was er einzelnen Chorherren und umwohnenden Adligen von einer Reise nach Lübeck mitbringen soll. Die Herren sind vor allem an Lachs interessiert; die beiden auf dem Merkkzettel genannten Laienbrüder möchten, daß Göbel ihnen in Lübeck ein Evangelienbuch besorgt¹¹⁶. Bruder Göbel wird auf den Wunsch gern eingegangen sein, denn er selbst hat die Bibel mit Eifer benutzt¹¹⁷, sie wohl auch seinen Mitbrüdern zugänglich gemacht und sogar ausgelegt. Unter seinen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1526 findet sich eine Predigt, in der er das ihn am meisten irritierende Ereignis seiner Zeit, das Auftreten Martin Luthers, zu deuten versucht. Der Laienbruder legt in dem langen Text „nach synem verstande“, d.h. ohne gelehrte Kommentare zu kennen, das Gleichnis von der Herrschaft der Bäume aus dem Buch der Richter (9, 7–15) aus¹¹⁸. Man kann mit einiger Sicherheit annehmen, daß er die „Parabel van den holtern“ seinen Mitbrüdern vorgetragen hat.

1541 hat Bruder Göbel in seine Chronik ein „hilliges aventgebet“ eingefügt¹¹⁹. Dieses Gebet hat er nicht nur für sich geschrieben, denn am Schluß heißt es: „dat saltu lessen myt groter innichheit“. Da die Komposition des Textes Formelemente des liturgischen Stundengebetes aufnimmt, liegt die Vermutung nahe, daß Göbel hier eine Art Offizium für seine Standesgenossen entworfen hat. Der Inhalt des Gebetes zeigt noch einmal deutlich, wie stark das Denken des Laienbruders um die „hillige stede“ und die klösterliche Gemeinschaft kreist: „Here Jesu Crist, de du hevest vorkoren in dusser stede di tho dennen unde dinne gebode tho holden, giff uns hir in dusser stede vrede, gesuntheit unde raste unsses herten unde macke uns unde unsse oversten, dat se di untsein unde dinne gebode tho holden. Behode, here Jesu Cristi, dusse stede vor aller sunnden unde vor allen schanden unde ouck mede vor aller vorstoringe unde lage unde stricke des boessen geistes unde alle unsser viande, seynlick unde unseynlick. O du here, du hevest vorkoren unde thosamen voreynniget dusse vorgadringe tho

¹¹⁵ Diese Überlegungen stellten die Chorherren an, als sie 1437/38 beschlossen, weiterhin in größerer Zahl Laienbrüder zuzulassen; Monumenta Budicensia (wie Anm. 9), 75 f., 78.

¹¹⁶ Göbel hat die Bitte der Laienbrüder in einem kleinen privaten Rechnungs- und Notizbuch notiert: Akademische Bibliothek Paderborn, Bibl. Theod. Cod. Pa 3, S. 109.

¹¹⁷ Göbel zieht die Bibel vor allem dann heran, wenn es ihm mit einer Sache ganz ernst ist. In der oben (S. 216) erwähnten Wehklage über das Vergehen der Chorherren verwendet er zehn Bibelstellen; Chronik II, S. 435 ff. Göbel zitiert die Bibel meistens aus dem Gedächtnis und nicht immer mit der richtigen Angabe von Buch und Kapitel. Gibt Göbel einmal längere Partien wieder, benutzt er den Text der niederdeutschen Kölner Bibel von ca. 1478. Von Göbels Interesse an der Bibel zeugt auch ein lateinisches Register zu den vier Evangelien, in dem jedes Kapitel durch ein Stichwort gekennzeichnet ist; Chronik II, S. 179.

¹¹⁸ Göbel, Chronik II, S. 211–18.

¹¹⁹ Göbel, Chronik III, f. 34r–35v.

der eren dines soeten namen ... O goederteren here Jesu Cristi, en wil nicht geven dusse vorgadringe tho vorstoringe, um dinen soten namen tho eren ... Benedie, here, dit huiss unde alle, de wonnen in dussem huisse. Gyff uns, here, in dusser stede gesuntheit, oitmodicheit, hillicheit, kuissheit, dodeynge unde verwinninge aller sonden, gelove, hoppe, leve, soticheit des herten, matticheit, vorduldicheit, gehorsamheit unde geistlike berispinge in unssen seden. Vers: Bescherme unde beware in dussem huisse de jungen myt den olden, dat se di untseyn. Amen.“

Bruder Göbel war in den Jahren 1515 und 1516 zweimal in Rom¹²⁰. Im Auftrag seiner Herren sollte er an der Kurie die Bannung eines Adligen erwirken, der das Kloster Böddecken hart bedrängte. Göbel, der diesen Auftrag ungern, aber gehorsam übernommen hatte, nutzte die monatelangen Wartezeiten in der heiligen Stadt auf seine Art. Mit einer deutschen Ausgabe des Pilgerbüchleins „Mirabilia Romae“ in der Hand zog er von Kirche zu Kirche, um „sick afflaet to verdeynene“¹²¹. Von seinem frommen Eifer können wir uns ein gutes Bild machen: In Sankt Peter umschritt Göbel die zwölf Marmorsäulen des Salomonischen Tempels¹²²; in San Sebastiano legte er seine Hände – „unwerdich“, wie er betont – in die Fußspuren, die Jesus auf dem Stein hinterlassen hatte, auf dem er stand, als Petrus ihn fragte: „Domine, quo vadis?“¹²³; in der Abtei Tre Fontane maß Göbel exakt die Entfernung, die das abgeschlagene Haupt des hl. Paulus mit drei Sprüngen überwunden hatte¹²⁴; in San Pietro in Vincoli legte er die Kette, mit der der Apostelfürst gefesselt war, um seinen Hals¹²⁵; mit der Kette des hl. Paulus tat er das gleiche¹²⁶; in San Pietro in Carcere trank er aus der Quelle, die zur Taufe der heiligen Processus und Martinianus entsprungen war¹²⁷, und unter San Lorenzo tat er etwas, was kaum einer wagte: er ging in eine „ververlike deepe holl“, wo „sick eyn mensche greselen mach, we dar in geyt“¹²⁸. Bruder Göbel kam erfolgreich aus der „hilligen stat“ zurück. Für den adligen Gegner seines Klosters hatte er eine Bannbulle und für sich selbst viel Heil erwirkt.

Schon in Rom war Göbel klar geworden, daß er seine ihn faszinierenden religiösen Erfahrungen nicht für sich behalten dürfe; er mußte seinen Mitbrüdern die gleichen Chancen des Heilserwerbs eröffnen, die er an den heiligen Stätten hatte wahrnehmen können, wo „afflayt ... synt unbegriplick, untellick unde unuytspreckelick“¹²⁹. So entstand das – in der Windesheimer Kongregation m. W. einzige – Werk religiöser Un-

¹²⁰ Die erste Reise begann in Köln am 11. Mai 1515 und endete dort am 15. August des gleichen Jahres. Die zweite Reise dauerte vom 12. Oktober 1515 bis zum 25. August 1516; vom 29. November bis zum 22. Juli hielt sich Göbel in Rom auf. Göbel hat über seine Romreise ein – leider verlorenes – Werk verfaßt; „dat boick heitet: Acta Colonie et Rome per me“. Vgl. Chronik I, f. 154v/155r, 164r/v.

¹²¹ Darüber informiert die Handschrift 56 im Archiv der Freiherren von und zu Brenken auf Erpernburg (zitiert: *Göbel, Ablassbuch*); vgl. zu dieser Schrift unten S. 221 f.

¹²² *Göbel, Ablassbuch*, f. 71v/72r.

¹²³ *Göbel, Ablassbuch*, f. 72r.

¹²⁴ *Göbel, Ablassbuch*, f. 72v: „... XXX voete ...“, so ick se gemetten hebbe myt mynen voeten.“

¹²⁵ *Göbel, Ablassbuch*, f. 73v.

¹²⁶ *Göbel, Ablassbuch*, f. 72r.

¹²⁷ *Göbel, Ablassbuch*, f. 72r.

¹²⁸ *Göbel, Ablassbuch*, f. 74r.

¹²⁹ *Göbel, Ablassbuch*, f. 61r.

terweisung, das von einem Laienbruder für Laienbrüder verfaßt wurde: ein „Kallender (dar) sal men vynden dat afflayt dor dat ganse yar“¹³⁰.

Im ersten Jahrhundert ihres Bestehens hatte die Windesheimer Kongregation eine Reihe von Privilegien erwerben können, nach denen es ihren Religiosen möglich war, römische Ablässe auch im eigenen Kloster zu gewinnen¹³¹. Diese Privilegien bilden die Rechtsgrundlage von Bruder Göbels Ablassbuch. Göbel, immer um Authentizität und juristische Absicherung bemüht, zitiert deutsch aus einer Bulle Innozenz' VIII.¹³² Die Brüder können es glauben, so unglaublich es klingt; es ist ganz einfach: an allen Altären ihres Klosters oder – wenn sie, wie in Böödden, außerhalb des Klosters arbeiten müssen – an jeder „anderen ynnigen Stede“ können sie ihr Heil finden. Sie brauchen dazu nicht einmal den vorgeschriebenen Psalm ‚Miserere‘ zu kennen; als Ersatz genügen fünf ‚Pater noster‘ und ‚Ave Maria‘.

Göbels Ablasschrift benutzt ausgiebig das 1489 erstmals in deutscher Sprache gedruckte Pilgerbüchlein „Mirabilia Romae“, in dem zunächst die sieben Hauptkirchen und dann in topographisch geordneter Abfolge die übrigen Kirchen Roms mit ihren Ablässen und Reliquien ausführlich beschrieben werden¹³³. Was man sich in Rom an Heil erpilgern kann, wenn man den rechten Ort aufsucht, das kann man auch in Böödden gewinnen, wenn man den rechten Zeitpunkt beachtet. Deshalb entwirft Bruder Göbel ein Kalendarium, in dem er den in den „Mirabilia Romae“ aufgeführten Kirchen den ihnen gehörigen Platz zuweist¹³⁴. „Broder ..., versume de hilligen tyd nicht“¹³⁵ Dem Ablasskalender hat Bruder Göbel ein 120-seitiges Nekrologium vorangestellt, das die Namen der Mitglieder des Böödeker Konvents und die wichtigsten Wohltäter des Klosters verzeichnet¹³⁶. Der Sinn dieser Komposition liegt auf der Hand: Bei vielen Ablässen ist die „vorloysinge eyner zeyle uth dem vegefuir“ möglich¹³⁷; den im Nekrolog Verzeichneten soll diese Wohltat zuteil werden.

Der vielbeschäftigte Bruder Göbel hat für die Abfassung von Nekrologium und Ablassbuch lange Zeit gebraucht: von 1516 bis 1524¹³⁸. Doch er hat die „grote arbeit“, mit der er seine Kenntnisse über die Ablässe „to Rome unde hijr uyt vellen bocken tho samen gelesen“ hat, nicht gescheut „umme der broder wyllen, de nycht lesen en

¹³⁰ Göbel, Ablassbuch, f. 60r.

¹³¹ *Acquoy* 2 (wie Anm. 2), 76 f., 263; *Nikolaus Paulus*, Geschichte des Ablasses im Mittelalter Bd. 3 (Paderborn 1923) 279 f.

¹³² Göbel, Ablassbuch, f. 61r.

¹³³ Daß Göbel die „Mirabilia Romae“ benutzt hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Er hat viele Teile des Pilgerbüchleins, wenn auch oft verkürzt und verändert, in sein Ablassbuch übernommen. – Zu Entstehung und Überlieferung sowie zu den verschiedenen Versionen der „Mirabilia“: *Volker Honemann*, ‚Mirabilia Romae‘, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 6, hrsg. von *Kurt Ruh* (Berlin 1987) Sp. 602–06.

¹³⁴ Göbel, Ablassbuch, f. 63r–80v. Ein Beispiel für den Aufbau: In den „Mirabilia Romae“ wird die Kapelle S. Bibiana den Kirchen am Esquilin zugeordnet. Göbel notiert die Möglichkeit, den dort angebotenen Ablass zu erwerben, unter dem 2. Dezember, dem Festtag der hl. Bibiana.

¹³⁵ Göbel, Ablassbuch, f. 81v.

¹³⁶ S. dazu unten S. 225 f.

¹³⁷ Göbel, Ablassbuch, f. 78v; vgl. auch f. 68v, 70v, 73v, 79r, 79v, 80r.

¹³⁸ Göbel, Ablassbuch, f. 81v.

konnen, dat se ock mogen wetten, so dat se aflayt verdeynen sollen¹³⁹. Damit ist die Zielgruppe von Göbels Werk eindeutig benannt. Er will seinen illitteraten Mitbrüdern – in Böödeken mögen das über hundert gewesen sein¹⁴⁰ – klar machen, welch unglaubliche Chancen ihnen der Ablass gewährt. Deshalb soll die theologische Einleitung zu seinem Ablasskalender den Laienbrüdern immer wieder vorgelesen werden: „De vorrede sal men vaken yn dem yaer lesen umme der broder wyllen, de nycht lesen en konnen unde ock allermeyst umme der nyggen broder wyllen, de alle iaer ankommen, up dat se wetten mogen, wo unde in wat maete men aflayt verdeynen sall unde wo quaet dat et is, aflayt to vorsumen.“¹⁴¹ Der Wunsch Göbels, sein Werk möge eifrig bekannt gemacht werden, scheint in Erfüllung gegangen zu sein. Der Pergamentkodex weist starke Benutzungsspuren auf; sie könnten von regelmäßigen Lesungen im Laienrefektorium herrühren.

Die Vorrede zum „indulgentiologium“ ist der bemerkenswerte Versuch eines Laien, eine für jeden verständliche Ablasstheologie zu bieten. „Item we noch nycht en wyste, wat aflayt were unde waer dat her queme“, lautet die erste Überschrift¹⁴². Göbels theologische Aussagen zum Gnadenschatz der Kirche, zur Ablösung der zeitlichen Sündenstrafen, zu den Voraussetzungen, unter denen ein Ablass gewonnen werden kann, sind einfach, manchmal auch vereinfacht, aber im Kern korrekt. Der Ablass ist etwas Großes, schier Unglaubliches: „Item off yn dussen kallender wat gelesen worde, dat gy nycht mehr gehort en hedden, latet yu dat nycht unmogelick duncken ...“¹⁴³ Die Menschen müßten verzweifeln, wenn es keinen Ablass gäbe. Göbel schildert die zeitlichen Sündenstrafen so eindringlich, daß man seine Mitbrüder geradezu an die „ynnigen steden“ eilen sieht. Mit seinen Ausführungen über die Karene macht Göbel deutlich, welch ein Wunderwerk der Ablass ist, da so außerordentliche irdische Bußleistungen – wie die mit der Karene gemeinten – so einfach abzulösen sind. „Item solden wy nu solke grote pyne unde penitencie doyn vor eyne doytsunde na der rechverdicheyt Godes, so is uns dat eyn grote genade, dat wy dat mogen verdeynen myt eynem clenem gebeden ...“¹⁴⁴

Bruder Göbel zeigt seinen Standesgenossen nicht nur den Gnadenschatz der Kirche, er nötigt sie auch zuzugreifen, „want de tijt wyll komen, dat wy woll wolden, dat wy veyl afflates verdeynet hedden“¹⁴⁵. Die Brüder dürfen bei diesem wichtigen Schritt des Heilserwerbs nichts falsch machen. Reue, Beichte und guter Vorsatz sind unabdingbar, „anders ist unmogelick afflaet to verdeynen“¹⁴⁶. Fehlt der gute Wille, „so ist

¹³⁹ Göbel, Ablassbuch, f. 60v. – Welche Bücher Göbel außer den „Mirabilia Romae“ benutzt hat, bleibt zu untersuchen. Fest steht, daß er über viele Kirchen, ihre Reliquien und Ablässe mehr weiß als die „Mirabilia“.

¹⁴⁰ Die Zahl der Laienbrüder lag zu Göbels Zeiten ziemlich konstant bei 150. Wie viele des Lesens kundig waren, läßt sich nicht feststellen. Doch betont Göbel den Mangel an Lesefähigkeit mehrfach so stark, daß man den Eindruck gewinnt, es handle sich um die Mehrheit der Brüder.

¹⁴¹ Göbel, Ablassbuch, f. 60r.

¹⁴² Göbel, Ablassbuch, f. 60r.

¹⁴³ Göbel, Ablassbuch, f. 60r/v.

¹⁴⁴ Göbel, Ablassbuch, f. 61 v.

¹⁴⁵ Göbel, Ablassbuch, f. 60r.

¹⁴⁶ Göbel, Ablassbuch, f. 60r.

all om en sus unde verloren, so mogen wy nycht vordeynen“¹⁴⁷. Göbel versucht, das den Laienbrüdern unmißverständlich einzuschärfen: „Des mogen wy nemen eyn groff exempel: Hedde ick eyne broder vertornt unde genge to eme unde sprecke: ‚Leve broder, vergyff et my, dat ick dy vertornt hebbe, ick wyl dy morgen noch groter unde meer vertorn‘, so sprecke he: ‚Neyn, des en do ick nummer mer‘. Also ist ock myt Gode.“¹⁴⁸

Die römischen Ablässe haben in der Windesheimer Kongregation immer großes Interesse gefunden. Thomas von Kempen, Johannes Mauburnus und Petrus Ympens haben sich in ihren Schriften mit ihnen befaßt¹⁴⁹. Man kann jedoch sicher sein, daß Göbel die Anregung, das Heilswissen, das seinen Herren in lateinischer Sprache zur Verfügung stand, den Laienbrüdern deutsch zu vermitteln, nicht aus Büchern empfang. Es war, wie so oft, die eigene Erfahrung, die er nicht für sich behalten wollte und – so wie er nun einmal war – auch nicht behalten konnte.

Für Bruder Göbel war die Zusammenstellung seines Ablaßbuches eine Tätigkeit, die ihm gelegen haben muß; denn beim Ablaß geht es ja ganz handfest auch ums Zählen, ums Datieren und ums rechtliche Absichern¹⁵⁰. Das waren Tätigkeiten, die Göbel als Vogt seines Klosters täglich übte. Vielleicht deshalb gelang ihm, einem Laienbruder, das, was vordem ein Chorherr nicht geschafft hatte. Der Frenswegener Konventuale Eberhard Swane hatte 1443 seinen Auftrag, die „qualitas“ und „quantitas“ der römischen Ablässe, die Papst Eugen IV. ein Jahr zuvor den Windesheimern „tam abundanter contulit et concessit“, genau zu bestimmen, trotz intensiver Studien und trotz eines Rombesuchs unerledigt zurückgeben müssen¹⁵¹. Der durch die unterschiedlichen Auskünfte irritierte Chorherr plädierte schließlich dafür, das Zählen aufzugeben und die Details der Zuteilungen aus dem Gnadenschatz der Kirche Gott zu überlassen, „qui solus scit numerum“. Obwohl dieser Gedanke auch Bruder Göbel nicht ganz fremd war, tritt er bei ihm kaum hervor¹⁵²; denn durch eine theologische Sublimierung, wie sie der Frenswegener Chorherr vorgenommen hatte, hätte der Ablaß viel von seiner sicheren Konkretetheit verloren, die Bruder Göbel so faszinierte. Ob diese

¹⁴⁷ Göbel, Ablaßbuch, f. 61v.

¹⁴⁸ Göbel, Ablaßbuch, f. 61v/62r.

¹⁴⁹ *Thomas von Kempen* (wie Anm. 70), 520–25; *Johannes Mauburnus*, *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1494). In seinem „Rosetum“ hat Mauburnus eine Anleitung gegeben, wie man, ohne nach Rom zu pilgern, auf Grund der Windesheimer Privilegien die Stationsablässe gewinnen kann; vgl. *Paulus* (wie Anm. 131), 280f. Ob das „Rosetum“ in Böddecken vorhanden war, läßt sich nicht mehr feststellen. – Petrus Ympens († 1523), Prior des Klosters Bethlehem bei Löwen, verfaßte auf Bitten eines Laienbruders, der viele Bücher für seine Standesgenossen abgeschrieben hatte, ein „libellum in theutonico ... de stationibus urbis Rome et illius indulgentiis“; vgl. *Personens* (wie Anm. 18), 76.

¹⁵⁰ Vgl. dazu auch Göbels Abschnitte über die Böddecker Ablässe: Siebzehn Bischöfe haben dem Kloster je einen Ablaß von 40 Tagen verliehen, das macht „VI^c dage, LXXX dage“; Ablaßbuch, f. 80v.

¹⁵¹ Vgl. dazu den Brief Swanes an seine Auftraggeber in Windesheim und auf dem Agnetenberg bei *Thomas von Kempen* (wie Anm. 70), 520–23.

¹⁵² Vgl. dazu Göbels Bemerkung: „De lude (deden) grote penetentie myt bede, myssen, vasten etc. Off et Gode anenem was, mach em witlick sin.“ *Chronik II*, S. 85.

Faszination, so wie Göbel das wünschte, auch seine Mitbrüder ergriff und sie zu den notwendigen Ablasswerken anspornte, ist schwer zu sagen¹⁵³.

Das Ablassbuch Göbels, dem vermutlich neben anderen Werken auch die deutsche Vita des Klostergründers Meinolf angebunden war¹⁵⁴, als ein Dokument der Eigenständigkeit, des Selbstbewußtseins und der religiösen Selbstversorgung der Böddeker Brüder zu begreifen, ist vielleicht überinterpretiert, aber dennoch nicht ganz falsch. Das Buch ist ein Buch der Laienbrüder und das nicht nur, weil es in der Einleitung die Laienbrüder direkt anspricht. Wichtiger noch als das Ablassbuch könnte für das Selbstbewußtsein der Brüder das vorangestellte Nekrologium gewesen sein¹⁵⁵. Auch wenn es „Herren“ und Wohltäter mitauführt, ist es in erster Linie ein „Liber vitae“ der Laien. Es ist in deutscher Sprache¹⁵⁶ von einem Bruder zusammengestellt worden, verzeichnet die Todesdaten aller ihm bekannten Standesgenossen und wurde vermutlich von den Laienbrüdern aufbewahrt und weitergeführt¹⁵⁷. Die Laienbrüder von Böddecken schufen sich mit dem Nekrologium ein Instrument, um einer ihrer wichtigsten Aufgaben, dem Totengedächtnis, nachkommen zu können¹⁵⁸.

Einige Beobachtungen am Rande verstärken den Eindruck von der Bedeutung dieses Buches für die Laien. In der Regel werden im Nekrologium nur die Namen der Verstorbenen und ihr Stand genannt. Von dieser Regel weichen diejenigen, die die Einträge vornehmen, nur selten ab. Wenn sie es aber tun, dann vor allem, weil der entsprechende Zusatz für die Laienbrüder von Interesse ist. So werden bei den Laien häufig ihre Tätigkeiten im Kloster und manchmal auch die Umstände ihres Todes er-

¹⁵³ Die Ablasswerke bestehen in den meisten Fällen aus geringen Gebetsverpflichtungen (s. oben S. 222). Daneben spornt Göbels Buch noch zu anderen Leistungen an: „Item war eyn cruce steyt in den ersten kallender, dar sal man mysse horen, eer men to wercke geyt.“ Ablassbuch, f. 81v. Die Böddeker Ablässe kann man u.a. auch dann gewinnen, wenn man einem anderen die Füße wäscht oder sich die Füße waschen läßt, wenn man jemanden ermahnt oder wenn man sich ermahnen läßt; Ablassbuch, f. 81v.

¹⁵⁴ Der Jesuit Johannes Gamans (17. Jh.) erwähnt einen kleinformatigen deutschsprachigen „memoriarum liber“, von dem er vermutet, daß er zur Bibliothek der Laienbrüder gehörte und „usibus fratrum laicorum“ diene. Der Codex, den Gamans in Böddecken sah, enthielt neben dem „memoriarum liber“ mehrere Heiligenleben, darunter eine Meinolf-Vita, und „sermones Dominicales“. Wenn man nicht die Existenz von mehreren deutschen Nekrologien in Böddecken voraussetzt, müßten Viten und Predigten im gleichen, ohne Einband und nur fragmentarisch erhaltenen Band gestanden haben wie das Ablasswerk. Es ist also nicht unmöglich, daß Göbel an der Zusammenstellung der für die Laienbrüder bestimmten Texte beteiligt war, wenn sie nicht gar von ihm ausging. Die Notizen von Gamans in: Akademische Bibliothek Paderborn, Bibl. Theod. Cod. Pa 130, Bd. 3, f. 31r.

¹⁵⁵ Archiv der Freiherren von und zu Brenken (Erpernburg), Hs. 56 f. 1r–59v (zitiert: Nekrologium).

¹⁵⁶ Die Festangaben des Kalendariums sind ursprünglich lateinisch formuliert, doch später systematisch interlinear ins Deutsche übersetzt. Die Sterbeeinträge sind durchweg deutsch abgefaßt.

¹⁵⁷ Der deutlichste Beweis dafür, daß das Buch den Brüdern gehörte, ist in der Liste am Schluß des Bandes zu sehen (f. 82r–83r). Dort werden in chronologischer Folge die Namen aller Laienbrüder genannt, die in Böddecken Profeß ablegten; die Chorherren sind nicht verzeichnet.

¹⁵⁸ Vgl. dazu oben S. 208. – Es ist nicht auszuschließen, daß die Anlage des Nekrologiums mit den Generalkapitelsbeschlüssen von 1517/19 in Verbindung steht, die das Totengedenken für alle Brüder verpflichtend machten; Acta Capituli Windeshemensis (wie Anm. 18), 115 ff.

wähnt: „Johan van Dinslaken, de tho Tyndelen doett gescotten wort.“¹⁵⁹ „Broder Lodewyck yn den backhuis, van dem donner unde blyxen by Tyndelen doet geslagen.“¹⁶⁰ Die Wohltäter werden im Nekrologium nur dann besonders hervorgehoben, wenn sie sich den Brüdern gegenüber als großzügig erwiesen haben: „Jaertijt Hinrick Henselin, eyn orsake *unser* reventer kennen.“¹⁶¹ Mit der Erwähnung der Kanne für das Laienrefektorium scheint neben dem Totengedenken das Mahl als zweiter Kristallisationspunkt laikaler brüderlicher Gemeinschaftsbildung auf. Im Böddeker Nekrolog ist noch die Schenkung eines weiteren Trinkgefäßes für die Brüder vermerkt: „Jaertijt Her Bernt to Twenhoven, de gaff den leybroderen eyne sulveren nap tor spolyng.“¹⁶² Auch diesem Gefäß kann man Symbolcharakter zumessen. Der silberne Napf dokumentiert in markanter Weise die Stellung der Laienbrüder. Sie bekommen den Ablutionswein und sind damit privilegierter als die meisten Laien außerhalb des Ordens; zugleich aber erinnert der Napf daran, welche Distanz im innerklösterlichen Bereich zwischen den „broderen“ und ihren Herren bestand.

* * *

Die Geschichte der Frömmigkeit von Laienbrüdern bleibt zu schreiben. Aus den oben angeführten Beobachtungen läßt sich jedoch ein vorläufiges Fazit ziehen.

1. Nach den Windesheimer Satzungen genießt im Pflichten- und Tugendkatalog der Laienbrüder der Gehorsam den absoluten Vorrang. Daneben sind weitere religiöse Übungen – sieht man einmal von den liturgischen Minimalverpflichtungen ab – im Prinzip nicht notwendig; sie bleiben aber möglich.
2. Die „freien“ religiösen Übungen der Laienbrüder sind nicht von ihrem Alltag abgehoben. Sie knüpfen an das an, wodurch ihr Leben bestimmt ist: die Arbeit. Die Psalmengesänge der Frenswegener Brüder bei der Verrichtung der ihnen aufgetragenen „opera externa“ belegen das ebenso wie die realitätsgebundenen Kurzgebete in den Schriften des Laienbruders Göbel aus Böttden.
3. Wo wir bei den Laienbrüdern Bemühungen um eine ihnen angemessene Gestaltung des religiösen Lebens beobachten können, geht die Initiative dazu häufig von ihnen selbst aus. Der gedächtnisstarke Vorsänger aus Windesheim und der seine Mitbrüder unterweisende Göbel sind dafür eindrucksvolle Zeugen.

Mir scheint: auch für die religiös am stärksten verpflichteten Laien des Mittelalters, die Ordensbrüder, trifft zu, was die Tagung auch sonst immer wieder offenlegte: die Laien – so gebunden sie auch immer waren – verstanden sich im 15. Jahrhundert nicht mehr nur als das zu führende und zu belehrende „Volk“; sie wurden auch von sich aus aktiv.

¹⁵⁹ Nekrologium (wie Anm. 155), f. 15r.

¹⁶⁰ Nekrologium, f. 27ar.

¹⁶¹ Nekrologium, f. 33r.

¹⁶² Nekrologium, f. 25ar. Bernhard to den Twenhöfen war von 1477 bis 1494 Prior in Böttden.

V. Laien als Rezipienten geistlichen Schrifttums

Georg Steer

Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit

Papst Johannes XXII. hatte mit der Bulle ‚In agro dominico‘ vom 27. März 1329¹ Meister Eckhart nicht nur wegen 26 häretischer bzw. häretisch klingender Artikel verurteilt, sondern auch deswegen und in erster Linie, weil er diese vor dem einfachen Volke (*coram vulgo simplici*) gepredigt hatte. Der Papst schreibt: *Ne articuli huiusmodi seu contenta in eis corda simplicium, apud quos predicati fuerunt, ultra inficere valeant, neve apud illos vel alios quomodolibet invalescant. Nos de dictorum fratrum nostrorum consilio prefatos quindecim primos articulos et duos alios ultimo, tanquam hereticos, dictos vero alios undecim tanquam male sonantes, temerarios et suspectos de heresi, ac nichilominus libros quoslibet seu opuscula eiusdem Eckardi, prefatos articulos seu eorum aliquem continentes, dampnamus et reprobamus expresse.* (Damit nun derartige Artikel oder ihr Inhalt die Herzen der Einfältigen, denen sie gepredigt worden sind, nicht weiter anstecken und bei ihnen oder anderen nicht irgendwie in Schwang kommen können, verdammen und verwerfen Wir ausdrücklich auf den Rat Unserer genannten Brüder die ersten fünfzehn angeführten Artikel sowie die beiden letzten als häretisch, die anderen elf angeführten aber als übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig, und ebenso alle Bücher und kleineren Schriften dieses Eckhart, welche die angeführten Artikel oder einen von ihnen enthalten).

¹ M. H. Laurent, *Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes*, in: *Divus Thomas* 39 (Piacenza 1936) doc. VIII: 435–444. Neuhochochdeutsche Übersetzung: Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint (München 1963, Nachdruck: Diogenes Taschenbuch 20642, 1979) 449–455; die einzige bisher bekannt gewordene Übertragung der Bulle ‚In agro dominico‘ ins Mittelhochdeutsche (Alemannische) hat Alexander Patschovsky publiziert: *Straßburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert*, in: *Deutsches Archiv* 30 (1974) 56–198, 118–125 (zum Text) 195–198 (Ausgabe); vgl. dazu auch Kurt Rub. *Volkssprachliches über Häresien*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 110 (1981) 221–239.

Eine solche Verurteilung seiner Predigt und seiner literarischen Hinterlassenschaft ist dem Dominikaner Berthold², der gut eine Generation nach Eckhart gelebt und gewirkt hat – seiner Sprache nach zu schließen im süddeutschen Raum –, nicht widerfahren. Ihm ist vielmehr die ausdrückliche Anerkennung durch Papst Johannes XXII. zuteil geworden; nicht persönlich zwar, aber immerhin durch den Redaktor C seiner ‚Rechtssumme‘³, der, den Prolog erweiternd, schreibt: *Vnd das gegenwurtig buch heisset Suma Johannis oder Summa confessorum, der peichtiger buch, das der hailig baubst papa Johannis der XXII der das buch gantz vnd gar vberlauffen vnd vberlesen haut, vnd das also in seiner weishait versucht haut, das vnder allen den püchern die dise czeit ye gemacht seint worden, die sum fur die aller pesten vnd nutzisten der cristenhait vnd dem hailigen rechten geschätzt haut, vnd haut die von seiner almachtickait also bestätt* (Prolog Cy = RS, Band I, S. 129, Zeile 33–44). Mit der ‚Summa‘, die das päpstliche Wohlgefallen erregt hat, kann der C-Redaktor nur Bertholds lateinische Vorlage, die ‚Summa Confessorum‘ des Dominikaners und Kanonisten Johannes von Freiburg († 1314)⁴ gemeint haben, nicht Bertholds deutsche Bearbeitung der Johannes-‚Summe‘.

Eckhart wie Berthold leben beide für das Ideal ihres Ordens, der – nach den Worten Bertholds – *gemachtet vnd bestättigt ist von der beyligen chirchen, daz er sol predigen und chünden daz gotz wort ze nucz vnd saylikayt den läuten* (Prolog B = RS I, S. 126, Z. 13–16). Aber sie predigen das Wort Gottes für die Leute in sehr unterschiedlicher Akzentuierung. „Wenn ich predige“, schreibt Eckhart in der Predigt ‚Misit dominus manum suam‘⁵ (Predigt 53), „so pflege ich zu sprechen von Abgeschiedenheit und daß

² Otto Geiger, Studien über Bruder Berthold. Sein Leben und seine deutschen Werke, in: Freiburger Diözesanarchiv NF 21 (1920) 1–54; Peter Jobanek, Bruder Berthold (von Freiburg), in: Verfasserlexikon des Mittelalters I, (Berlin-New York 1978) Sp. 807–813; Marlies Hamm, Die Entstehungsgeschichte der ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold. Ihr Verhältnis zur ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg und zu deren lateinischen Bearbeitungen, in: Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg. Untersuchungen I, hrsg. von Marlies Hamm und Helgard Ulmschneider (Texte und Textgeschichte 1, Tübingen 1980) 35–114; Helmut Weck, Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg. Die handschriftliche Überlieferung (Texte und Textgeschichte 6, Tübingen 1982).

³ Die ‚Rechtssumme‘ [= RS] Bruder Bertholds. Eine deutsche abecedarische Bearbeitung der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg. Synoptische Edition der Fassungen B, A und C. Hrsg. von Georg Steer und W. Klimanek, D. Kuhlmann, F. Löser, K.-H. Südekum, 4 Bde. (Texte und Textgeschichte 11–14, Tübingen 1987).

⁴ Marlies Hamm, Johannes von Freiburg, in: Verfasserlexikon des Mittelalters IV (Berlin – New York 1983) Sp. 605–611. Die ‚Summa Confessorum‘ ist in etwa 200 Handschriften nachzuweisen, vgl. Thomas Kaeppli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, Vol. II (Rom 1975) 430–433. Eine kritische Ausgabe des Werkes gibt es bis heute nicht. Unter den drei nachgewiesenen Drucken Augsburg 1476, Lyon 1518 und Paris 1519 hat Lyon 1518 den vollständigsten und verlässlichsten Text. Textentsprechungen zur ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds sind nach diesem Druck mitgeteilt in: Marlies Hamm, Helgard Ulmschneider, Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds. Quellenkommentar, 2 Bde. (Texte und Textgeschichte 16–17, Tübingen) (im Druck).

⁵ Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Die deutschen Werke (DW). Bd. I–III, V. Hrsg. von Josef Quint (Stuttgart

der Mensch frei werden soll von sich selbst und allen Dingen. Zum zweiten, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfältige Gut, das Gott ist. Zum dritten, daß man des großen Adels gedenken soll, den Gott in die Seele gelegt hat, auf daß der Mensch damit auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur – welcher Glanz in der göttlichen Natur sei, das ist unaussprechlich.“ Bertholds Programm hingegen ist es, in seiner „Summe“ all das zusammenzutragen, *daz aller nützlich ist den lāuten zewissen um der sel sālīchait* (Prolog B = RS I, S. 128.132, Z. 36f..93) zu erlangen. Diesen Wissensschatz findet Berthold in der „Beichtsumme“ seines Ordensbruders Johannes von Freiburg vor; ihn will er vermitteln in Gestalt eines „Buches“, bestehend aus 703 Sachartikeln, die alphabetisch geordnet werden, beginnend mit „Ablösen“ und „Ablaß“ und endend bei „Zauberei“ und „Zwietracht“.

Entsprechend der intellektualistischen Linie ihres Ordens räumen Eckhart und Berthold der Erkenntnis im Vollzug eines geistlichen Lebens einen überragenden Stellenwert zu. Eckhart fordert indes zum Verständnis dessen, was er zu sagen hat, eine „innerliche Erkenntnis“⁶, die nicht durch Schulbildung und Verstandesübung erworben werden kann; nur der der Wahrheit empfängliche Mensch wird ihn verstehen: Solange der Mensch dieser (durch die „Rede“ vermittelte) Wahrheit nicht gleich ist, solange wird ihm sein Predigtwort verschlossen bleiben: *Wer dise rede niht enverstāt, der enbekūmber sīn berze niht dā mite. Wan als lange der menseche niht glīch enist dirre wārheit, als lange ensol er dise rede niht verstān; wan diz ist ein unbedachtu wārheit, diu dā komen ist ūz dem berzen gotes āne mittel*⁷.

Berthold hingegen hebt vordringlich auf ein eher äußerliches Verstandeswissen, ein

Fortsetzung Fußnote von Seite 228

1958–1976). Die lateinischen Werke (LW). Bd. I,1; II–IV; V, 1–4. Hrsg. von Josef Koch u. a. (Stuttgart 1936–1975); Bd. I,2; V,5–7. Hrsg. von Loris Sturlese (Stuttgart 1987/1988) hier DW II, 528,5–529,2: *Suenne ich predige, sō pfliche ich ze sprechenne von abegeseidenheit und daz der menseche ledic werde sīn selbes und aller dinge. Ze dem andern māle, daz man wider ingebildet werde in daz einvaltige guot, daz got ist. Ze dem dritten māle, daz man gedenke der grōzen edelkeit, die got an die sēle hāt geleget, daz der menseche dā mite kome in ein wunder ze gote. Ze dem vierten māle von götlicher natüre lüterkeit – waz klārheit an götlicher natüre sī, daz ist unsprechelich; vgl. dazu Alois M. Haas, Meister Eckharts geistliches Predigtprogramm, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982) 189–209 = Ders., Geistliches Mittelalter. (Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Dokimion 8, Freiburg/Schweiz 1984) [317]–[337].*

⁶ Meister Eckhart, „Buch der göttlichen Tröstung“ (DW V, 60,19–22): *Sant Augustinus spricht: swer āne allerleie gedenke, allerleie liphafticheit und bilde inne bekennet, daz kein ūzerlich seben ingetragen enhāt, der weiz, daz es wār ist. Der aber des niht enweiz, der lachet und spottet min, und ich erbarme mich ūber in* (Sankt Augustinus sagt: Wer ohne vielfältige Begriffe, vielfältige Gegenständlichkeit und bildliche Vorstellungen innerlich erkennt, was kein äußeres Sehen eingetragen hat, der weiß, daß dies wahr ist. Wer aber davon nichts weiß, der lacht und spottet meiner; mich aber erbarmt es seiner); vgl. hierzu Kurt Ruh, Meister Eckhart. Theologe. Prediger. Mystiker (München 1985) 190.

⁷ Predigt 52 (DW II, 506,1–3): Wer diese Rede nicht versteht, der bekümmere sein Herz nicht damit. Denn, solange der Mensch dieser Wahrheit nicht gleicht, solange wird er diese Rede nicht verstehen; denn dies ist eine unverhüllte Wahrheit, die da gekommen ist aus dem Herzen Gottes unmittelbar.

religiöses Praxiswissen ab, mit dessen Hilfe der Mensch recht, christlich und Gott wohlgefällig zu leben versteht. Wer hierin nachlässig ist, sich dieses zu erwerben, versündigt sich schwer: *Versaumen die ding ze wizzzen vnd ze tñn, dar an dez menschen salikbait leit, wer daz tñt daz ist ein tod sünd. Also wenn ein mensch von faulkait nibt fleiz bat vnd sorg ze forschon der ding die gepoten sind von got vnd von der heiligen chirchen, oder von den obresten, so tñt er tot sünd.* Nicht minder aufschlußreich ist auch der nachfolgende Satz: *Aber lāg seiner sel sālīkbait nibt an einem ding daz er wizzzen solt vnd tñn, vnd versaumt er daz, so wār ez ein tāgleich sünd* (RS IV, S. 2152f.: A-V 3,3-13). Denkfaulheit, Wissensverweigerung, Bildungsunlust ist für einen Dominikaner wie Berthold allemal eine Sünde⁸.

Freilich kann nicht jeder Mensch alles und alles vollkommen wissen. Er braucht dies auch nicht. Er darf sich auf das Wissen beschränken, das seinem *leben* angemessen ist. Dies führt Berthold in dem Kapitel G 55 *Waz man gelauben sull'* unmißverständlich aus: *Gelauben an die heyligen driuältichait, daz drey person sint in der gotbait vnd doch ain got, ist ain yedsleich mensch schuldig. Vnd an die zwelff artickel des heyligen gelauben, die von den heyligen zwelff poten gesaczt sind, sol auch ain yedsleich mensch gelauben. Awer ander pehendichait (subtilitates) vnd vernünftige pechantnuzz des götlichen wesens vnd der dreier personen vnd der artickel des gelaubens sint all laüt nit schuldig zewissen vnd zegelauben, sunder etleich laüt mer, etleich mynner, nach dem als ir leben ist. Also ain pfaff ist mer schuldig zewissen dann ain lay, vnd auch ain lay mer dann der ander. Hec Thomas et Petrus super tercium sentenciarum* (RS II, S. 1194: B-G 55,1-20).

Von diesem thomistisch-kanonistischen Modell der Wissens- und Bildungsdosierung hält Meister Eckhart überhaupt nichts. Er hatte im ‚Buch der göttlichen Tröstung‘, das er nach Ausweis der Kölner Anklageliste (1326)⁹ an die Königin Agnes von Ungarn (wohl um 1318) geschickt hatte, von höchsten theologischen Wahrheiten in der Volkssprache geschrieben, wohl wissend, daß er damit der pastoralen Strategie seines Ordens und den kirchlichen Seelsorgebestimmungen zuwider handelte; denn er verteidigt sich: „Man wird sagen, daß man solche Lehren nicht für Ungelehrte spre-

⁸ Vgl. dazu auch Meister Eckhart, ‚Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem‘ (LW III, n. 361, 307,1-5): *Sicut enim praesumptionis est et temeritatis nolle credere, nisi intellexeris, sic ignaviae est et desidiosum quod fide credis, rationibus naturalibus et similitudinibus non investigare, praesertim cum omnis creatura ad minus sic vestigium creatoris et effectus universaliter suae causae* (Denn wie es ein Anzeichen von Anmaßung und Unbesonnenheit ist, nur glauben zu wollen, wenn man eingesehen hat, ebenso ist es ein Anzeichen von Trägheit und nachlässig, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen zu erforschen, zumal ja jedes Geschöpf zum mindesten eine Spur des Schöpfers und ganz allgemein die Wirkung einer Spur ihrer Ursache ist).

⁹ Acta Ecardiana n. 46,1 (LW V, 198): *Isti sunt articuli extracti de libello, quem misit magister Ekardus reginae Ungariae, scriptum in Teutonico*. Vgl. dazu Winfried Trusen, Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. Neue Folge, Heft 54, Paderborn – München – Wien – Zürich 1988) 30: „Am Anfang der gegen ihn in Köln vorgewiesenen Beweisartikel heißt es von dieser Schrift, „quem misit magister Ekardus Regine Ungariae ...“. Das bedeutet aber noch lange nicht, daß er sie eigens für Agnes verfaßt hat“; zur Frage der Datierung des ‚Trostsbuches‘ vgl. Rub (wie Anm. 6) 117.129.135.

chen und schreiben solle. Dazu erkläre ich: Soll man nicht ungelehrte Leute lehren, so wird niemals wer mit Lehre bedacht, und so kann niemand lehren oder schreiben. Denn darum lehrt man die Ungelehrten, daß sie aus Ungelehrten zu Belehrten werden. Gäbe es nichts Neues, so würde nichts Altes. „Die gesund sind“, sagt der Herr, „bedürfen der Arznei nicht“ (Lk. 5,31). Dazu ist der Arzt da, daß er die Kranken gesund mache. Ist aber jemand, der diese Worte nicht richtig versteht, was kann der Mensch dafür, der dieses Wort, das recht ist, recht äußert? Sankt Johannes verkündet das heilige Evangelium allen Gläubigen und auch allen Ungläubigen, auf daß sie gläubig werden, und doch beginnt er das Evangelium mit dem Höchsten, was ein Mensch über Gott hier auszusagen vermag, und oft sind denn auch seine sowie unseres Herrn Worte unrecht aufgefaßt worden“¹⁰.

In der pastoralen Methode und in der Frage, welche Lehren welchen Leuten vom Prediger zu vermitteln seien, unterscheidet sich Eckhart eklatant von Berthold. Überhaupt ist die Richtung Eckharts eine andere. „Die Leute brauchten nicht soviel nachzudenken, was sie tun sollten, vielmehr bedenken, was sie wären ... Man gedenke nicht Heiligkeit zu gründen auf ein Tun, man soll Heiligkeit vielmehr gründen auf ein Sein, denn die Werke heiligen nicht uns, sondern wir sollen die Werke heiligen.“¹¹

Ein weiterer Unterschied zwischen Berthold und Eckhart, und diesmal in der Lehre, besteht im folgenden. Berthold lehrt mit Thomas, daß die im Stande der Todsünde verrichteten Werke, weil ihnen der Verdienst-Charakter der Liebe fehlt, heilsindifferent seien: *Aber die gûten werch die nie lebentig sind gewesen vnd tot geporn, alz die der mensch tûet, so er in tot sünden ist, die werdent von der reu vmb die sünd niht lebentig* (RS II, S. 1250: A-G 71,12-16). Gegen diese Lehrmeinung eifert Eckhart in seiner Predigt „Mortuus erat et revixit“ (Lk. 15,32)¹² mit großer Entschiedenheit: „Nun sagen die Lehrmeister aber: Die Werke, die der Mensch tat, während er in Todsünden war, sind für immer verloren, (und zwar) Zeit und Werk miteinander. Und dem widerspreche ich, Meister Eckhart, ganz und gar und sage folgendes: alle guten Werke, die der Mensch tat, während er in Todsünden war, von all diesen ist kein einziges verloren,

¹⁰ Meister Eckhart, „Buch der göttlichen Tröstung“ (DW V, 60,27-61,9): *Ouch sol man sprechen, daz man sôgetâne lere niht ensol sprechen noch schrîben ungelêrten. Dar zuo spriche ich: ensol man niht lèren ungelêrte liute, sô enwîrt niemer nieman gelêret, sô enmac nieman lèren noch schrîben. Wan dar umbe lèret man die ungelêrten, daz sie werden von ungelêret gelêret. Enware niht niuwes, sô enwîrde niht altes. „Die gesunt sint“, sprichet unser herre, „die enbedürfen der arzenie niht“. Dar umbe ist der arzât, daz er die siechen gesunt mache. Ist aber ieman, der diz wort unrehte vernimet, waz mac des der mensche, der diz wort, daz reht ist, rehte sprichet? Sant Johannes sprichet daz heilige êwangelium allen geloubigen und ouch allen ungeloubigen, daz sie geloubic werden, und doch beginnet er daz êwangelium von dem hœbsten, daz kein mensche von gote hie gesprechen mac; und ouch sint sintu wort und ouch unsers herren wort dicke unrehte vernomen.*

¹¹ Meister Eckhart, „Reden der Unterweisung“ (DW V, 197,6-198,3): *Die liute endôrften niemer vil gedenken, waz sie taeten; sie sollten aber gedenken, waz sie waren ... Niht engedenke man heilicheit ze setzenne ûf ein tuon; man sol heilicheit setzen ûf ein sin, wan diu werk enheiligt uns niht, sunder wir suln diu werk heiligen.*

¹² Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Bd. 2: Meister Eckhart. Hrsg. von Franz Pfeiffer. (Leipzig 1857, Nachdruck: Aalen 1962) 71-74. Neuhochochdeutsche Übersetzung: Meister Eckhart. Einheit im Sein und Wirken. Hrsg., eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dietmar Mieth (Olten 1979, Nachdruck: Serie Piper 523, München 1986) 181-188.

und auch die Zeit ist nicht (verloren), in der sie geschahen, sofern er wieder Gnade empfängt.“ Denn wer zu verstehen vermag, was Geist ist, was Werk und Zeit an und für sich sind, und in welcher Beziehung das Werk zum Geist steht, dem wird die folgende Wahrheit einleuchten: Die (guten) Werke, die der Mensch tut, während er in Todsünden ist, diese Werke tut er ja doch nicht aus Todsünden, denn (während) diese Werke gut sind, sind doch die Todsünden böse. Vielmehr wirkt er sie *ûz dem grunde sînes geistes, der naturlîche in ime selber guot ist, alleine er niht in der gnâde ist*. Die Frucht des Werkes, abgelöst von Werk und Zeit, bleibt im Geist und ist mit dem Geist Geist und wird ebensowenig zunichte, wie dem Geist sein Sein zunichte ist. Mit den guten Werken befreit der Geist sein Sein; und durch diese Freiheit ist er seinem Ursprung (Gott) gleicher und näher, als er vorher war, ehe diese Freiheit eintrat. Je mehr sich der Mensch befreit und ins Werk setzt, um so mehr nähert er sich Gott und schafft die Voraussetzung, sich mit ihm zu vereinen.

In solche Tiefen schürft Berthold nicht. *Gûte werck getan in todsunden helffen dem menschen nit zû dem ewigen leben* (RS II, S. 1246: B-G 70,6-8), konstatiert er lakonisch; räumt indes doch ein, daß sie im Menschen *ein gûtetw gewonhait* schaffen, *ze wûrken andrew werch dar nach, die im lonpâr werdent* (RS II, S. 1248: A-G 70,27f.). In Sachen des Kirchenrechts folgt Berthold getreu Gratian und dem Verfasser der ‚Summa Confessorum‘, Johannes von Freiburg, der seinerseits ganz von Raimund von Pennaforte abhängig ist. In seiner Theologie ist Berthold ganz Thomas von Aquin verpflichtet; in allem also Autoritäten, über die Meister Eckhart in seiner Sorge um die Seelen der Mönche, Nonnen und weltlichen Laien weit hinausgedacht hatte¹³. Dafür noch ein letztes Beispiel: Darf sich der Mensch aus einem Gelübde, in dem er sich Gott verbunden hat, lösen? Berthold fordert: *Gelupnuzz die der mensch tut got vnd seinen beyligen, pîndet den menschen die zebalten* (RS II, S. 1202: B-G 48,4-6). Eckhart entscheidet nicht so apodiktisch: Vermag sich der Mensch mit etwas anderem Gott besser verbinden als in einem Gelübde, darf er sich davon dispensieren, auch der *lûtere leige*: *Vîndet er, daz ihn das Gelûbde bindert unde daz in daz nâher in got setzet*, daß er sich von ihm freimacht, *sô sîst kûenlich lidic. Wan ein iegelich werc, daz dich gote nâher bringet, daz ist daz aller beste*¹⁴.

Die ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds ist in ihrer Theologie anspruchslos und stückhaft. Sie ist gattungsbedingt als Exzerpt aus der ‚Summa Confessorum‘ des Johannes von Freiburg vollständig abhängig von den lateinischen Poenentialsommen¹⁵ des 13. Jahrhunderts, die in tausenden von Exemplaren als Handbücher und pastorale Nachschlagewerke bei Seelsorgern und Beichtvätern im Gebrauche waren, so wie ehe- dem die Bußbücher der Frühzeit. Und sie ist in der Volkssprache abgefaßt mit unver-

¹³ Vgl. dazu auch: *Gerog Steer*, Der Prozeß Meister Eckharts und die Folgen, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft, Neue Folge 27 (1986) 47–64.

¹⁴ Meister Eckhart, Predigt: „In his, quae patris mei sunt, oportet me esse“ (Lk. 2,49), in: *Pfeiffer*, Meister Eckhart (wie Anm. 12) 16–24, hier 23,31.34–36.

¹⁵ Vgl. *Karl Kroeschell*, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 2 (1250–1650) (Reinbek b. Hamburg 1973) 57: „Vorbild dieser Literaturgattung der *Summa confessorum* war ein Werk des spanischen Dominikaners Ramon de Penyafort“. Kritische Ausgabe: S. Raimundus de Pennaforte, Tomus A: Summa de iure canonico (Rom 1975); Tomus B: Summa de paenitentia (Rom 1976) (Universa Bibliotheca Iuris I), curantibus X. Ochoa et A. Diez.

kennbaren Zügen der deutschen Predigt- und Rechtssprache. Diese Merkmale lassen sie als Repräsentanten der „amtlichen Kirchlichkeit“ und „Frömmigkeit“ und als literarischen Zeugen des sog. „parochialen Katholizismus“ des Spätmittelalters erscheinen.

Aaron J. Gurjewitsch hat in seinem 1987 in deutscher Sprache erschienenen Buch ‚Mittelalterliche Volkskultur‘ die mittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel der Bußbücher untersucht¹⁶. Er kommt zu Ergebnissen, die einigermaßen verblüffen. Seine Analyse stützt sich nur auf das lateinische Schrifttum – übergeht also das volkssprachliche völlig – und läßt zudem die ‚Poenitentialsommen‘ der Bettelorden des 13. und 14. Jahrhunderts beiseite. Hauptzeuge und Hauptquelle als Repräsentant der Gattung Bußbücher ist ihm das ‚Decretum‘ Burchards von Worms (1007/14). Bei solcher Quellenbeschränkung verwundert es nicht, daß vorwiegend ideologische Festlegungen die Deutung von Inhalt, Form und Absicht der mittelalterlichen Buß- und Beichtliteratur bestimmen. Gurjewitsch hebt den „unendlich großen Wert“ der Bußbücher „für die Erkenntnis der Kulturgeschichte“ (S. 152) des Mittelalters deswegen so stark hervor, weil sich in ihnen wie in anderen „niederen Gattungen“ der kirchlichen Literatur seiner Meinung nach wechselseitige Beeinflussungen zwischen der „kirchlichen Ideologie“ und der „vorchristlichen (oder besser: nicht-christlichen) Volkskultur“ vollziehen. Vorausgesetzt wird, ohne dies nachzuweisen, daß das Volk über eine eigene kulturelle Überlieferung im Mythos, in der Heldendichtung, dem heidnischen Brauchtum und dem Zauber verfügt (S. 18). Unbewiesen angenommen wird auch, die kirchlichen Schriftsteller hätten im Prozeß der Anpassung der amtlichen Lehre an den „Geist des durchschnittlichen, ungebildeten und nichtgelehrten Menschen“ (S. 54), den Gurjewitsch auch den *homo naturalis* in Absetzung zum *homo christianus* nennt, Abstriche selbst am Inhalt der Lehre machen müssen (S. 31): „Der Volksglaube und die volkstümlichen Vorstellungen, die oftmals der rechtgläubigen Weltanschauung ganz fern standen oder sich geradezu im Widerspruch zur kirchlichen Lehre befanden, drangen ohne Zutun der Verfasser in diese Werke ein“ (S. 24). Es finde sich deshalb in ihnen im Vergleich zu dem „verfeinerten theologischen Denken in den Werken“ etwa Anselms von Canterbury oder des Thomas von Aquin „eine völlig vergrößerte, für den Alltag bestimmte Version des Christentums“ (S. 18). Wer die Forschungslinie Gurjewitschs ins 14. und 15. Jahrhundert hinein fortsetzen wollte, fände in der ‚Rechtssumme‘ Bruder Bertholds die geeignete Quelle. Sie ist ein prominenter Vertreter der kirchlichen „Pfarrliteratur“, und sie ist für Laien geschrieben, genauer: für die Laien und die *simplices clerici*. Wenn er sie dabei als ein Werk des Volksschristentums zu beschreiben versuchte, dessen Wesen als Mixtur aus „vergrößerten Gedanken der katholischen Kirchenlehrer“ und dem paganen Denken und Fühlen des Volkes charakterisiert wird, müßte Schiffbruch erleiden. Zum einen: Berthold gibt sehr präzise die wissenschaftliche Kanonistik seiner Lehrer wieder, auch die theologischen Gedanken des Thomas von Aquin – also keineswegs vergrößert. Zum anderen: Berthold ist anders als Burchard von Worms rein literarisch und quellenbezogen

¹⁶ Aaron J. Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur* (München 1987) 125–166: Die Volkskultur im Spiegel der Bußbücher (Kapitel III).

orientiert und an der Vermittlung einer bestimmten Lehre und Lebensform interessiert. Volks- und Brauchtümliches seiner Zeit fließt nicht in seine deutsche ‚Summe‘ ein. Was Gurjewitsch unter methodischem Aspekt für die Bußbücher generell einräumt, gilt in besonderem Maße für die ‚Rechtssumme‘ Bertholds: „Die Bußbücher sind streng genommen Quellen für eine Untersuchung nicht allein der Gemütsverfassung des Volkes, sondern ... der Denkweise des Geistlichen, die sie geschaffen und angewendet haben“ (S. 52). So betrachtet redet Berthold nicht einem Volksschrentum das Wort, sondern ganz entschieden einem *Laienchristentum*. Sein Verständnis des Laien ist identisch mit dem Gratians¹⁷, also des Kirchenrechts. Bei dem Wort ‚Laie‘¹⁸ denkt Berthold also nicht an den Nichteingeweihten spätantiker Kulte, nicht an den volkstümlichen Christen nach der Deutung Gurjewitschs und nicht an den Nicht-clericus im Sinne der mittelalterlichen Schulwissenschaft. Es gibt, sagt Gratian, neben den *clerici* und den *Deo devoti uidelicet conversi* eine zweite Art von Christen, die Laien: *Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici. Laos enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nichil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint*¹⁹. Entscheidend ist für Berthold der Schlußsatz dieser Definition: Sie können das Heil erlangen, wenn anders sie die Laster meiden, indem sie das Gute tun. Dieser Satz bestimmt die Struktur und innere Ausrichtung der ganzen ‚Rechtssumme‘. Alle Gebote und Verbote, die dieses eine Laienziel tangieren – *der sel selikeit* zu erreichen, das im Prolog formuliert wird –, extrahiert deshalb Berthold aus der lateinischen ‚Summa Confessorum‘; Bestimmun-

¹⁷ Zur historischen Bedeutung von Gratians Dekret vgl. *Alfonso M. Stickler*, *Historia iuris canonici latini* (Turin 1950) 200–216.

¹⁸ *Herbert Grundmann*, *Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm im Mittelalter*, in: *Ausgewählte Aufsätze*, Teil 3 (Stuttgart 1978) 1–66; *Arno Borst*, *Laie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5 (Basel – Stuttgart 1980) 8–10. Verschiedene Aspekte der mittelalterlichen Laienbildung insbesondere im deutschen Sprachraum erhellen: *Klaus Schreiner*, *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 11 (1984) 257–354. *Ders.*, *Grenzen literarischer Kommunikation. Bemerkungen zur religiösen und sozialen Dialektik der Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformation*, in: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981*, hrsg. von *Ludger Grenzmann und Karl Stackmann*, (Stuttgart 1984) 1–20. *Georg Steer*, *Zum Begriff ‚Laie‘ in deutscher Dichtung und Prosa des Mittelalters*, ebd. 764–768. *Ders.*, *Der Laie als Anreger und Adressat deutscher Prosaliteratur im 14. Jahrhundert*, in: *Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts. Dubliner Kolloquium 1981*, hrsg. von *Walter Haug, T. R. Jackson, Johannes Janota* (Heidelberg 1983) 354–367. *Ruedi Imbach*, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Bochumer Studien zur Philosophie 14, Amsterdam 1989).

¹⁹ *Decretum Gratiani*, C. XII, q.1, c.7 (*Corpus Iuris Canonici*, hrsg. von *Emil Friedberg*, 2 Bde., (Leipzig 1879, Nachdruck: Graz 1955) hier Bd. I, 678). Zu diesem Kanon vgl. *Luigi Prosdocimi*, *Chierici e laici nella società occidentale de secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12, q.1, c.7: Duo sunt genera Christianorum*, in: *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law* (*Monumenta Iuris Canonici Series C: Subsidia*, Band 1, Città del Vaticano 1965) 105–122.

gen, die einzig das Geistlichenrecht betreffen, etwa das Weiherecht, bleiben gänzlich beiseite. Während sich der *clericus* durch die Funktion im Gottesdienst und durch eine besondere Lebensform (*contemplatio et oratio*) auszeichnet, ist das Leben des Laien nach Gratian nur auf ein Ziel ausgerichtet: das Heil zu erlangen durch Meiden der Sünde und Tun des Guten.

Anschaulich macht Bertholds gesamte kirchenrechtliche Ausrichtung im Hinblick auf die Frömmigkeit der Laien das Kapitel B 45 *Was die layen petten süllen. Layen vnd weltlich leit die mit weltlichem geschefft müssen pekömert sein, davon das zeitlich leben auffenthalten wirt got zulobe und züieren, der dise welt peschaffen hat, vnd wil sie haben, die sein nit schuldig die siben zeit, die von der heiligen cristenhait gesetzt sein, zupeten ... Aber mochten sie das geton vnd beten dartzü musz, das wer wol getan vnd ain guter rat ... Aber die laien die nicht taglich petten mügen vnd got loben von notigs gescheffts wegen, die sein schuldig den zehenden zugeben von irr arbeit den dinern gots. So sind die diener gots wider umb für sie schuldig zupitten vnd got zudancken an irr stat* (RS I, S. 439 f.: C-B 45,3-10. 14-16. 38-44). Nur die Einteilung der Christenheit in *duo genera* hält Berthold mit Gratian nicht aufrecht. Er unterscheidet *tria genera hominum*: die Inhaber kirchlicher Ämter, die Mönche und Nonnen und die Laien. Er nennt sie *pfaffen, geistlich leut und laien*. Aufhorchen läßt, daß Berthold neben den weltlichen Laien auch von „geistlichen Laien“ spricht. In dem Kapitel S 14 *Ob ain lay müg oft vnd dick daz sacrament nemen* (RS IV, S. 1902-1907: B-S 14,1-66) führt er aus, daß Leute, *dy innerhait vnd lieb haben zû dem sacrament* (27 f.), dieses *al tag enpfaben* (35) könnten: *frawen vnd junckfrawen vnd auch andern läuten die tugentleich leben, den mag man wol daz sacrament geben, vnd ist wol getan* (59-62). Weil Berthold seine „Rechtssumme“ auf Bitten des *andächtigen ritters Hans von Auer* (*ad preces devoti militis*) geschrieben hat²⁰ – für *devoti lectores* hat auch Heinrich Seuse sein „Horologium“ verfaßt²¹ –, ist anzunehmen, daß er in seinem Auftraggeber einen Vertreter jener Laienschicht sieht, die über die breite Masse der sonstigen Laien hinaus, ein besonderes *tugentleiches leben* führen will. Er nennt diese Laien *andächtig* oder *geistlich*²². Meister Eckhart hatte von *lütteren leigen* gesprochen. Gleichwohl betont Berthold, daß diese besondere *andacht und innerbeit* im Hinblick auf die Erlangung des ewigen Heiles nicht notwendig sind: *Die rät und gepot Christi, die in dem ewangelij sten, die wurden*

²⁰ Vgl. dazu RS I, S. 6 f.

²¹ Vgl. Heinrich Seuse, „Horologium“, Prolog: *Obsecro autem devotos lectores, ut sermo imperitus et incultus, etiam si barbarum aliquid fortassis sonare videatur, non displiceat* (*Pius Künzle*, Heinrich Seuses Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von D. Planzer OP [Spicilegium Friburgense 23, Freiburg/Schweiz 1977] 365, 6 f.). Seine „Hundert Betrachtungen“ widmet Seuse ausdrücklich *devotis personis, doctis et indoctis, in nostro vulgari videlicet teutonico* (ebd. 369, 17 f.).

²² *Kaspar Elm*, Die Bruderschaft vom Gemeinsamen Leben. Eine geistliche Lebensform zwischen Kloster und Welt, Mittelalter und Neuzeit, in: *Ons Geestelij Erf* 59 (1985) 470-496, weist darauf hin, daß das „Decretum“, C.12, q.1, c.7 den Terminus *Deo devoti sive conversi* gebraucht, um die verschiedenen Formen des Semireligiosentums zu benennen (41). Wenn Bruder Berthold Hans von Auer als *miles devotus* bezeichnet, hebt er ihn aus der Reihe der *saeculares saeculariter viventes* heraus und ordnet ihn jenen *christen menschen* (A-Prolog 27) zu, die ihr Leben nach einem *status religiosus largo sensu* ausrichten.

den jungern gepoten zebalden, vnd allen lawten, die sy gelobent zebalten, dye sullen sie halten. Awer die si nit geloben zebalten, die sint auch des nit schuldig, vnd mügend sälig werden an die rät, haben si den glauben vnd leben nach den gepoten gotz vnd der beyligen chirchen (RS IV, S. 1790: B-R 3,3-12).

Bertholds Leistung liegt nun keineswegs in dem Versuch, für fromme Laien einen speziellen Frömmigkeitsweg aufgezeigt zu haben. Sie liegt vielmehr in seinem Neuverständnis des Laien auf der Grundlage der Naturrechtsphilosophie und der Theologie des Thomas von Aquin und des Ulrich von Straßburg.

In den Kapiteln ‚Was Laien tun sollen‘ (L 5) und ‚Was Laien wissen sollen‘ (L 6) wird Bertholds neues Bild vom Laien sichtbar.

Im Einklang mit dem Kirchenrecht verlangt er vom Laien nach wie vor zu allererst *oboedientia*: *Layen sint schuldig geborsam zesein den gepoten gotz vnd den gepoten der beyligen chirchen, vnd den gaistleichen prelaten in allen den dingen, die an treffen den beyligen glauben* (RS III, S. 1534: B-L 5,3-7).

Außerdem hebt er in traditioneller Gegenüberstellung zunächst jene Merkmale hervor, worin der Laie sich als *gelid der christenheit* vom *clericus* unterscheidet: Obwohl durch die Taufe mit dem *karakter* ausgestattet, *enpfenkleich aller sacrament* zu sein, *so mag er nit tun daz der priesterschaft zu gebort: von des wegen daz er der geschrift zemal nit chan* (B-L 5,18-20). Im Einzelnen bedeutet dies: *Ain lay der nit geweicht ist, wie beylig der wär, der möcht das sacrament nit benedicieren und consecrieren, wär daz er mess lās oder sūng.*

Auch mag er im selber oder andern laiften nit gegeben daz sacrament vnsers berren in chainen nōten ...

Auch sullen layen, si sein welttleich oder gaistleich, nit predigen an chainen steten baymleich oder offenbār (RS III, S. 1536: B-L 5,21-34).

Eine Ausnahme von dieser Bestimmung allerdings gibt es: Ein Laie darf predigen, wenn er dazu von Gott gesandt ist. Er muß allerdings seine *missio* durch ein *miraculum* nachweisen. Als ein solches sieht Berthold das *testimonium scripturae* an: *Awer wer die geschrift chund, daz wär wol ain zaichen, daz er gesant wär zepredigen daz gotz wort* (B-L 5,44-46). Bertholds Verständnis des *testimonium scripturae* schließt nicht aus, daß ein Laie sich mit Schrift und Schriftstudium beschäftigt, wenn er dazu intellektuell befähigt ist. Berthold scheint mit seiner Deutung auch nicht sonderlich allein gestanden zu sein. Es ist beispielsweise nicht zu erkennen, daß die umfänglichste deutschsprachige Bibelübersetzung und Bibelexegese des 14. Jahrhunderts (um 1330), das ‚Klosterneuburger Evangelienwerk‘²³, als ein häresieverdächtiges Unternehmen gegolten hätte. Als Verfasser zeichnet ein Laie. Im Prolog bekennt dieser ausdrücklich: *wann ih niht geweicht pin vnd geordent gots wort zu predigen.*

Als Zugeständnis an den Laien erwähnt Berthold schließlich noch die Not-Taufe

²³ Kurt Gärtner, ‚Klosterneuburger Evangelienwerk‘ in: Verfasserlexikon des Mittelalters 4 (Berlin – New York ²1983) Sp. 1247–1258; vgl. auch Freimut Löser und Christine Stöllinger-Löser, Verteidigung der Laienbibel. Zwei programmatische Vorreden des österreichischen Bibelübersetzers der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag (Texte und Textgeschichte 31, Tübingen 1989) 245–313.

und die Not-Beichte: *Awer in nöten mag ain lay geben den tauff schlechtigleich, nit mit söllicher wirdichait als ain priester. Auch in nöten mag er peicht hörn* (B-L 5,28-31).

Auch im Kapitel ‚Was Laien wissen sollen‘ (L 6) folgt Berthold noch seinen kanonistischen Gewährsmännern. Der Laie soll das Paternoster, das Ave Maria, den *gelauben vnd die zwelff artickel des gelaubens* kennen und er soll insbesondere *wissen die zeben gepot gotz vnd die gepot der heyligen chirchen, auff daz der mensch wiss, waz er tun oder lazzen sull, daz seiner sel güt oder pöz sey* (RS III, S. 1540: B-L 6,13-19).

Es ist schließlich eine unscheinbare Redefigur, in der sich Bertholds neues, von der alten Kanonistik ablösende Denken verrät. Diese Redefigur ist die Paarformel *Layen vnd ain ieglich mensch*. In ihr ist zu erkennen, daß Berthold den Begriff ‚Laie‘ mit dem Begriff ‚Mensch als solcher‘, ‚Mensch nach seiner von Gott geschaffenen Natur‘ zusammendenkt. Das Kapitel ‚Was Laien wissen sollen‘ identifiziert *laye* vollständig mit *ein ieglich mensch*; es beginnt mit dem Satz: *Layen vnd ain ieglich mensch sol wissen vnd chunnen daz gemain gepet, daz vnser herr Christus lert die iüngern also das pater noster* (B-L 6,3-6). Berthold gibt in diesem Satz wieder, was Ulrich von Straßburg im 6. Buch, Traktat 4, Kapitel 10 seiner ‚Summa de bono‘ gesagt hat: *omnis homo tenetur ad orationem ex iure naturali quod dicitur homini, ut disponat se ad ea sine quibus non est salus*²⁴. Das Heil zu erreichen, dazu ist unabdingbar, zu *wissen die zeben gepot gotz vnd die gepot der heyligen chirchen* (B-L 6,15-17). Wie aber ist sichergestellt, daß der Mensch zum heilsnotwendigen Wissen gelangt? Mit Rekurs auf Thomas von Aquin führt Berthold aus: *Vnd ob der mensch chainen menschen het, der in lernte (lehrte) die gepot, der heilig gaist güsse dem menschen die gepot ein, ob der mensch wolt, vnd auch die natür des menschen* (C-L 6,21-25). Was aus der Natur des Menschen als geboten und gesollt erkannt werden kann, sind das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der ‚Goldenen Regel‘. Auf beide Gebote erscheinen alle Gebote des Dekalogs bezogen: *die natür geit dem menschen, das er seinen schöppfer vnd dem der im gut tut lieb sol haben vnd im dinen. Vnd das die chinder ire eltern eren süllen vnd ain idlicher seinem hern vntertan sey, das geit auch die natur. Auch geit die natur die lere, das ain idlicher mensch seinem nechsten eben cristen das thu das er wolte das er im tet, vnd ain idlicher erlasse des seinen nachsten des er von im überhaben wil sein. Vnd auff den natürlicchen regeln stend die zeben gepot gots. Hec Thomas in summa*²⁵ (C-L 6,25-40). Gratian hatte bestimmt: *Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur*²⁶. Aus dieser anthropologisch-theologischen Engführung vermag sich Thomas zu befreien. Er lehrt, daß das natürliche Gesetz, kraft dessen der Mensch an der *lex aeterna* teilhat, im Menschen wirkt und den Menschen instand setzt, seinem Leben aus eigener Vernunft Normen zu geben, die dem Willen Gottes entsprechen. Jeder Mensch, und das heißt der Laie, muß aber auch nach Berthold unaufhörlich danach streben, in Erfahrung zu bringen, was Gott will, was er zum Heile seiner Seele und zum Wohle seines Leibes geboten hat. Er muß nach Wissen streben: *Auch sol ain idlicher mensch lernen die warhait vnd was im nütz ist zü sel vnd zü leibe von ainem idlichen, er sey jünck oder alt. Vnd wer des nit tät, der*

²⁴ Siehe Hamm/Ulmschneider (wie Anm. 4), 512.

²⁵ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. I-II, q.100, a.3, c (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 13, Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1977, 202 f.)

²⁶ Gratian, Decr. D 1 (Friedberg [wie Anm. 19] 1).

peweist mer, das er sey ain gelid des pösen gaists dann gottes. Wann die wabrait vindet man etwen, da man sich der nit versicht. Als vnser herre sprach von den vngeleerten ain-faltigen jungern, das in wer geoffenwart die weiszheit, vnd vil weisen leüten verporgen (C-L 6,41-52).

Nun ist freilich den Willen Gottes als solchen zu erfüllen, den Geboten Gottes zu gehorchen, die Sünde zu meiden und ein gutes Leben zu führen, nicht das entscheidende Ziel der Menschen. Wenn der Mensch weiß, was er zu tun hat, und wenn er tut, was Gottes Gebote von ihm verlangen, – und das ist der entscheidende Gedanke – dann nimmt Gott den Menschen in seine Freundschaft auf. Die *amicitia dei*²⁷ ist die eigentliche *intentio* der *lex divina*: „Wie es nämlich die Hauptabsicht des menschlichen Gesetzes ist, Freundschaft zwischen den Menschen untereinander zu bewirken“, schreibt Thomas, S. th. I–II, q. 99, a. 2, „so ist es die Hauptabsicht des göttlichen Gesetzes, Freundschaft zwischen Mensch und Gott zu stiften (*ita intentio legis divinae est, ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum*).“²⁸ Gottesfreundschaft ist daher für Berthold die dem Leben des Laien gemäße Frömmigkeitsform. Selbst die Verrichtung von Bußwerken ist diesem Ziel zugeordnet: Sünden büßt man *mit drey dingen*, lehrt Berthold. Davon ist das erste: das *gepet*, da *mit der mensch pit got vmb sein gnad vnd pamberczikait, daz er im vergeb sein sund vnd yn nem in sein frewntschafft* (RS I, S. 494: B-B 59,5-8).

Weil sich die religiöse Lebensform der Laien an der *natura humana* orientiert, *quae ad diversa officia et actus inclinatur*²⁹, kann das Leben der Geistlichen und Mönche in vielem nicht mehr Vorbild für die Laien sein. An zahllosen Beispielen könnte gezeigt werden, wie Berthold in der ‚Rechtssumme‘ traditionelle Regeln und Gewohnheiten heiligmäßigen Lebens relativiert und aus dem *ordo* einer *vita laicalis* neu bestimmt. Nur zwei Beispiele seien erwähnt. Es erscheint ihm verwerflich und wider die Natur und Vernunft, wenn der Mensch sich wie die Wüstenväter kasteit: *Awer daz man list von den beyligen alt vāteren, daz die etwann tāten vnder ir speiz aschen vnd dar mit wolten iren leichnam chestigen vnd mit der chrancken speise ziehen von pösen gelusten, daz was lobleich von der mainung wegen, daz si mainten allain lust in got haben vnd nit in chain anderen dingen mer di sie mochten mit iren lusten von got ziehen. Awer daz werck an im selbs waz nit löbleich, sunder vnmenschleich vnd wider redlickkait* (RS II, S. 1046f., B-F 37,34-45).

Auch der monastische Grundsatz, dem *opus dei* dürfe nichts vorgezogen werden, gilt für den Laien nicht, etwa wenn Pflichten des Ehelebens mit den Geboten der Kirche in Konflikt geraten. Berthold bestimmt: Das eheliche Leben ist ein *vngeschaiden ding*. *Vnd die e hat vil chraft*. Eine davon ist, daß es keinem Ehepartner erlaubt ist,

²⁷ Vgl. Richard Egenter, Gottesfreundschaft (Augsburg 1928). Ders., Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Suppl. III: Festschrift für Martin Grabmann, Münster i. Westf. 1935) 1021–1036. Bernard Gorceix, Amis de Dieu en Allemagne au siècle de Maître Eckhart (Paris 1984). Georg Steer, Rulman Merswin, in: Verfasserlexikon des Mittelalters 6 (Berlin – New York 1987) Sp. 420–442.

²⁸ Deutsche Thomas-Ausgabe (wie Anm. 25) 174.

²⁹ Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar IV, d.26, q.1, a.2 ad 4 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia I. In Quatuor Libros Sententiarum, hrsg. von Robert Busa S. J. (Stuttgart – Bad Cannstatt 1980, 582).

sich zugunsten eines *pesunders gescheffts*, worunter auch Beten und Kirchgang zu rechnen ist, dem anderen zu entziehen: *Auch sol ir chains sunderleichts gepet tun an dez andern willen. Also ob ir ains wolt steteleichen sein in der chirchen vnd dem andern nit wolt helfen in dem hauß, vnd welichs in der chirchen wâr vnd voder ez daz ander dar auzz vnd pet von im daz eleich werch vnd der e schuld, ez solt auz der chirchen gan wie groz der feyrtag wâr, vnd die e schult gelten seinem eleichem gesellen vnd dar nach wider zû der chirchen gen, wâr ez ain feyrtag vnd gotz dienst dar ynne wâr* (RS II, S. 566 f.: B-E 1,44-62). Hinsichtlich des Ziels, *der sel selikaît* zu erlangen, haben der Kleriker- und der Ordensstand vor dem Laienstand nichts voraus. Thomas betont nachdrücklich, daß Laien, die in den Klerikerstand und Weltleute, die in den Ordensstand eintreten, auch *absque hoc possint saluari* (S. th. I-II, q.98, a. 5, ad 3)³⁰. Eine Gleichheit zwischen *clerici, laici* und *religiosi* findet sich auch darin, daß sie alle *gelider der christenheit* sind, Angehörige des „Hofes der Kristenheit“³¹ wie Berthold im Bilde sagt: *Wann in ains berren hoff sind nit alain sprâcher vnd singer sunder auch ander amptlawt, von den des berren hoff in eren vnd in wirdichait bestat. Alzo ist es auch umb den hoff der christenheit des geweltigen vnd des obristen berren gotz, in dem nit allain sind pfaffen vnd mûnichen, die da lesen vnd singen, noch der hoff nit enthalten wirt von pfaffen vnd von mûnichen, sunder von anderen gaistlichen lâuten vnd auch von layen, von der arbeit vnd zeitlicher sorg die welt stet vnd enthalten wirt von der hilff gotz* (RS I, S. 438 f., B-B 45,23-37).

Die Laienchristen sind schließlich den als *pfaffen* und *mûnichen* bezeichneten *christen* gleichgestellt, insofern auch für sie wie für diese gesonderte *regeln* ihres Lebens gelten: *Wann alle werch vnd alle ding, do mit der mensch, in welhem leben er ist, wil chommen zu dem ewigen leben, vnd wil tugentleichen leben, die sint geordent, wie sy getan sullen werden vnd in welher weiz. Also wil ain mensch eleich werden, so hat die beylig chireh geordnet vnd gesaczt, mit wem er mûg eleich werden vnd mit welichen worten zu welicher zeyt, also von der e gesprochen ist in vil capiteln ... Auch wil der mensch ain pfaff oder ain gaistlich mensch werden, so hat die beylig chireh (in ordnung vnd regeln gesetzt zu leben C) ...* (RS III, S. 1660 f.: B-M 15,91-106).

Die Kirche hat solche Ordnungen ausgearbeitet. Der Laie ist nach Berthold verpflichtet, die seinem Lebensstand gemäße zu kennen: *Auch ist der mensch edel oder vnedel, purger, pawman, chaufman, so ist aller lâut leben geschriben vnd geordent, wolten si dar nach forschon* (B-M 15,132-136). Bertholds „Rechtssumme“ ist schließlich nichts anderes als ein solches Regelwerk für die hier im Kapitel M 15 genannten Laiengruppen.

Das Konzept einer Laienchristlichkeit, entwickelt aus der thomanischen Theologie des Naturrechts und der Spiritualität der *amicitia dei*, wird freilich nur in Umrissen sichtbar, denn was naturrechtlich geboten und gesollt ist – also auch Gottes- und Nächstenliebe –, bestimmt in letzter Instanz doch wieder das positive Recht der Kirche; und dieses ordnet den gesamten Lebensbereich des Menschen: *alle ding sullen geschehen nach ordenung, also got vnd die beylig chireh geordent bat*, sagt Berthold des

³⁰ Deutsche Thomas-Ausgabe (wie Anm. 25) 165.

³¹ Vgl. N. Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, in: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft 32 (1911) 725–755, bes. 739 f.

öfteren (B-M 15,88-90); und auf weite Strecken hin bietet denn Berthold in seiner ‚Rechtssumme‘ nichts anderes als das pure Kirchenrecht. Das von Berthold entworfene Modell einer Laienchristlichkeit ist entschieden das eines kirchlichen. Man ist sogar versucht zu sagen: das eines kirchenpolitischen, denn Berthold agiert nicht nur als Seelsorger, es ist ganz offenkundig seine Absicht, dem kirchlichen Ordnungsdenken seiner Zeit allumfassende Geltung zu verschaffen. Er fordert im Kapitel ‚Waz recht vnd gepot man süll halten‘ (R 9) unumwunden, das weltliche Recht solle sich nach dem geistlichen richten: *Auch sullen die geschriben weltlichen recht volgen den gaistlichen rechten, vnd besunder an den dingen, die an treffen die e vnd den wîcher, den man nit sol geben noch nemen nach (götlichem gaistlichem C) rechten, vnd also sol man in auch nit geben noch nemen nach weltlichem gesetz* (RS IV, S. 1808: B-R 9,26-33).

Es dürfte nicht von der Hand zu weisen sein, daß Bertholds Sorge und Werben um die Laien auch kirchenpolitisch motiviert ist. Er stützt zwar das parochiale kirchliche Seelsorgesystem, übt aber immer wieder kaum verdeckte Kritik an der Geistlichkeit. Die Laien sollten zwar den Gottesdienst des zuständigen Pfarrers besuchen, aber für die Beichte empfiehlt er dem Laien, sich einen *weisen peichtiger zu sîchen, der in wol mîg vnderweisen* (RS I, S. 468: B-B 51,190-192).

Auch wenn Berthold darauf drängt, die Laien sollten sich aus eigenem Antrieb in allen Fragen, die ihr Seelenheil betreffen, kundig machen, und damit auch in allen Fragen des geistlichen, kirchlichen und rechtlichen Lebens, so läßt er keinen Zweifel daran, daß der Laie vollständig der kirchlichen Leitung unterstellt bleibt: Von dieser fordert er freilich nachdrücklich Kompetenz.

Indem Berthold dem Laien im ‚Hof der Christenheit‘ eine dezidiert geachtete und unverzichtbare Stellung zuweist, bindet er ihn an eben diesen ‚Hof‘ und erzieht ihn zu einem verantwortlichen *gelid der christenheit*, für die er auch dann noch verantwortlich ist, wenn der eine oder andere ‚Sprecher‘ und ‚Sänger‘ des ‚Hofes‘ ausfallen sollte.

Bertholds ‚Rechtssumme‘ war trotz ihrer Umfänglichkeit im Spätmittelalter ein Bestseller. Über 100 Handschriften sind heute noch erhalten. 12mal wurde sie gedruckt. Ihre Leser waren in der Hauptsache adelige und bürgerliche Laien, die als Richter und Ärzte oder in Ämtern des öffentlichen Lebens tätig waren. Sie waren alle gebildete Laien. – Es ist nicht nur der Inhalt der ‚Rechtssumme‘, es ist auch ihre spezielle Überlieferungs- und Verbreitungsgeschichte, die uns mit großer Sicherheit erkennen lassen, welche Variante der mittelalterlichen Laienchristlichkeit Berthold propagiert hat: es war nicht die Meister Eckharts und der Deutschen Mystik, nicht die der Rheinischen Freund Gottes-Bewegung und auch nicht die der Devotio Moderna; es war die ekklesiologische, schärfer formuliert: die papalistisch-kirchliche des 14. und 15. Jahrhunderts.

Volker Honemann

Der Laie als Leser

Aus dem weiten Spektrum des Laien als Rezipienten von Literatur im späten Mittelalter soll im folgenden ein Aspekt, der des Laien als Leser, herausgegriffen und dieser an zwei einander nahestehenden, aber durchaus verschiedenen Positionen beschrieben werden: zum einen an der des kurz vor 1400 verfaßten Traktats *De libris teutonicalibus*, der seit Jacobus Revius dem Gerard Zerbold van Zutphen zugeschrieben wird, zum anderen an der *‚Laienregel‘* des 1434 gestorbenen Dietrich Engelhus, die kurze Zeit nach *De libris teutonicalibus* entstanden sein dürfte¹.

Zunächst wenige Worte zur Charakterisierung der beiden Texte: *De libris teutonicalibus* bespricht ausführlich „die Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen Laien volkssprachliche geistliche Literatur, darunter besonders die Bibel lesen dürfen“². Diese Frage wird mit beträchtlichem Problembewußtsein und sehr differenziert behandelt. Das Fazit: Für Laien ist es keineswegs verboten, sondern sehr nützlich, volkssprachliche oder in die Volkssprache übersetzte Bücher zu lesen, solange diese keine „*doctrina subtilis et alta*“³ enthalten und weder im Sinn noch in der Redeweise von der kirchlichen Lehre abweichen. Aber auch Bücher, die „*materie difficillime*“ behandeln, können von Laien mit Gewinn gelesen werden, solange sie „*plano modo*“, nicht „*disputative*“ vorgehen⁴. *De libris teutonicalibus* ist lateinisch abgefaßt und heute anscheinend nur in einer Handschrift überliefert, daneben existiert eine frei bearbeitende mittelniederländische Übertragung, die in einer Handschrift und mehreren, teils umfangreichen Fragmenten des 15. Jahrhunderts überliefert ist.

Die *‚Laienregel‘* des Engelhus hat auf den ersten Blick mit *De libris teutonicalibus* kaum etwas gemein: Sie behandelt in 25 Kapiteln „Themen der katechetischen [...] Unterweisung“ (z. B. Beichte und Sakramentenempfang) sowie weitere religiöse Gegenstände, „darüber hinaus aber eine Vielzahl von Fragen praktischer Lebensführung

¹ Ausgabe von *De libris teutonicalibus*: A. Hyma, The „*De libris teutonicalibus*“ bei Gerard Zerbold of Zutphen, in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* N.S. 17 (1922) 42–70, im folgenden zitiert: Hyma; Ausgabe der *‚Laienregel‘*: Rudolf Langenberg, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik (Bonn 1902) 72–106 („Eine Laienregel des XV. Jahrhunderts“), im folgenden zitiert: Langenberg. – Bei allen volkssprachlichen Zitaten werden u und v nach dem Lautwert bezeichnet.

² Volker Honemann, Zu Interpretation und Überlieferung des Traktats *De libris teutonicalibus*, in: *Miscellanea Neerlandica. Opstellen voor Dr. Jan Deschamps* (...). Hrsg. von Elly Cockx-Indestege und Frans Hendrickx. III (Löwen 1987) 113–124, hier 113; im folgenden zitiert: Honemann.

³ Hyma, 47, Z. 8.

⁴ Hyma, 62, Z. 21–28, und Z. 3.

des einfachen Bürgers und der Bauern: Arbeit, Spiel und Geselligkeit, Essen und Trinken, Kleidung, Liebe und Ehe, das Verhalten des Bauern gegenüber der Herrschaft und anderes“⁵. Der bereits ursprünglich in der Volkssprache abgefaßte Traktat liegt in mindestens drei mittelniederdeutschen Handschriften, darunter einem Codex aus Frenswegen, vor; die vom ‚Verfasserlexikon‘ notierte „lateinische Bearbeitung“ ist in Wirklichkeit – wie Anke Wrigge/Göttingen ermittelt hat – die lateinische Übersetzung eines Werkes des Rulman Merswin⁶.

Einander nahe stehen sich die beiden Werke vom Entstehungsmilieu her, hat sich doch der Priester Dietrich Engelhus vielfältig für die kirchlichen und insbesondere klösterlichen Reformen seiner Zeit engagiert. Mit dem Gründer der Bursfelder Kongregation, Johannes Dederoth, war er befreundet; 1433 reiste er zusammen mit Johannes Busch nach Bödeken und Windesheim. Engelhus' späterer Eintritt in das Windesheimische Augustinerchorherrenstift Wittenburg bei Elze erscheint so nur konsequent⁷. Ob er den Traktat ‚De libris teutonicalibus‘ kannte, wissen wir noch nicht, allerdings dürfte ihm die Einstellung der niederländischen Devoten zur Problematik der „deutschen Bücher“ vertraut gewesen sein.

Neben dem Entstehungsmilieu sind es die Adressaten, hinsichtlich derer sich die beiden Traktate nahestehen: Beide beschäftigen sich mit den Laien, den „illiterati“, den „sympelen unde ungelerden“ Menschen, den „gemeynen luden“⁸ (auf die Terminologie wird noch zurückzukommen sein) und insbesondere mit deren Existenz als Christen. Während aber die ‚Laienregel‘ des Engelhus direkt die Laien anspricht und ihnen Ratschläge gibt bzw. vorschreibt, wie sie sich in den verschiedensten Bereichen und Problemen menschlichen Lebens verhalten müssen, wenn sie ein wahrhaft christliches Leben führen wollen, greift ‚De libris teutonicalibus‘ aus der Fülle menschlicher Existenz ein einziges Problem heraus: die Frage nämlich, ob die Lektüre volkssprachlicher geistlicher Bücher dem Seelenheil der Laien förderlich ist oder nicht. Im Unterschied zur ‚Laienregel‘ wendet sich der Traktat also primär nicht *an* die Laien, sondern er spricht und urteilt *über* sie. Dafür ist auch um 1400 das Lateinische die angemessene Sprache. – Der Umstand aber, daß der Traktat in die Volkssprache umgesetzt und dadurch auch ungelehrten Laien zugänglich wird, zeigt, daß die Laien nicht mehr nur das passive, zu belehrende Gottesvolk sind, über dessen Seelenheil ein lateinisch-wissenschaftlich gebildeter Klerikerstand wacht, ja, daß die Scheidung in clerici = literati und laici = illiterati den tatsächlichen Verhältnissen nicht mehr (und man könnte hinzufügen: längst nicht mehr) gerecht wird.

⁵ Dieter Berg/Franz Josef Worstbrock, Engelhus, Dietrich, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Hrsg. von Kurt Ruh u.a. II (Berlin, New York 1980) 556–561, hier Sp. 559.

⁶ Ebd. (Handschrift: Wolfenbüttel, Herzog August-Bibliothek, cod. Helmst. 422, 108^r–142^r).

⁷ Zu den Lebensumständen des Dietrich Engelhus siehe ebd. Sp. 556 f.

⁸ So die vollständige mittelniederländische Übersetzung von ‚De libris teutonicalibus‘ aus dem 15. Jahrhundert, die in der Handschrift 18 des Institute of Cistercian Studies der Western Michigan University in Kalamazoo überliefert ist, vgl. Honemann, 121 ff. Ich zitiere den Text im folgenden mit der Sigle Kal und Folioangabe. Das Zitat steht auf f. 255^v. – Das zweite Zitat Langenberg, 106, Z. 22.

Die Frage, die ich im folgenden an die beiden Traktate stellen möchte, ist eine doppelte: 1. Wie wird der Laie als Rezipient von geistlicher Literatur gesehen, d.h.: erscheint er vornehmlich als Hörer oder als Leser, was liest er bzw. was soll er lesen und wie soll er geistliche Literatur aufnehmen? und 2. Sind Laien – und wenn ja, welche Art von Laien – als Publikum dieses Traktates gedacht und was wird ihnen als Rezipienten zugemutet? Dabei ist für ‚De libris teutonicalibus‘ stets auf mögliche Abweichungen zwischen der lateinischen und der mittelniederländischen Fassung zu achten.

‚De libris teutonicalibus‘ springt bereits mit dem ersten umfangreichen Satz⁹ mitten hinein in die Problematik der „deutschen Bücher“: Einige, die „sacram scripturam“ nicht recht verstehen und die „dicta patrum“ nicht zur Kenntnis genommen haben, glauben und sagen, daß es den „homines laici et illiterati“ verboten sei 1. „divinam scripturam“ zu lesen, 2. sich in der „sacra pagina“ zu üben und 3. sich „libri devoti“ zu besorgen, die in die Volkssprache übersetzt oder in dieser verfaßt seien und die „solum vel maxime sunt pro laicis“. Schon mit diesem Satz des Traktats wird der Laie als Leser geistlicher Literatur akzeptiert, und dies in einer geradezu radikalen Weise: Denn die „nonnulli“, denen sowohl Kenntnis der Bibel wie der Patres abgesprochen wird, sind ja augenscheinlich „litterati“, denen es an der nötigen Bildung fehlt, gewissermaßen illiterate „litterati“. Ihnen werden die „homines laici et illiterati“ gegenübergestellt, die offenbar die Heilige Schrift nicht nur lesen, sondern sich auch mit ihr intensiv beschäftigen können. Der Traktat gebraucht hierfür den Terminus „se exercere“, später meist „studere“ bzw. „studium“ für den gleichen Sachverhalt¹⁰. Darauf haben die „laici et illiterati“ ebenso einen Anspruch wie auf den Besitz volkssprachlicher geistlicher Literatur, die speziell für sie bestimmt ist. Den Laien wird also ein eigener, von dem der literaten Kleriker verschiedener, autonomer Literaturbereich konzediert, der Texte umfaßt, die erst in zweiter Linie für die literaten Kleriker bestimmt sind. Daß solche Laien-Literatur existiert und daß die Laien diese wie auch die Bibel lesen können, wird dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Die alten, aus dem Hochmittelalter vertrauten Positionen sind so geradezu in ihr Gegenteil verkehrt: Die, die eigentlich in der Bibel und den Schriften der Kirchenväter bewandert sein mußten, haben versagt und sind töricht, sind die wahren Ungebildeten, denen geradezu überlegen wirkende, gebildete und selbstbewußte Laien gegenüberstehen. – Die mittelniederländische Übersetzung von ‚De libris teutonicalibus‘ gibt diesen komplexen Sachverhalt verknüpft, aber zutreffend wieder¹¹. Dabei läßt sich schon hier eine Tendenz der Bearbeitung erkennen: sie präzisiert und verschärft die oft allgemeiner gehaltenen Aussagen des lateinischen Textes: „leyen off ungelerde menschen“ dürfen hier „lesen off studeren“ Bücher der Heiligen Schrift „off der hilliger lerers“, also auch der Patres: wohingegen der lateinische Text nur von der „sacra pagina“¹² sprach. Daß die Übersetzung dies ernst meint, erhellt daraus, daß später in einem Zusatz mit in die Volkssprache übersetzten Schriften eines Augustinus, Gregorius Magnus, Anselm (von

⁹ *Hyma*, 45, Z. 1–7.

¹⁰ *Hyma*, 50, Z. 7; 51, Z. 19; 54, Z. 34; 64, Z. 10.

¹¹ Kal. f. 226^r

¹² *Hyma*, 45, Z. 4.

Canterbury) und Bernhard (von Clairvaux) gerechnet wird¹³. Der Halbsatz „[libri,] qui solum vel maxime sunt pro laicis“¹⁴, der den Laien ihren eigenen Literaturbereich konzidiert, fehlt in der mittelniederländischen Übersetzung, und zwar, wie ich meine, deshalb, weil hier etwas für die Leser der Übersetzung Selbstverständliches ausgesagt wurde, nicht etwa, weil diese Feststellung dem Übersetzer zu radikal erschien.

Dieser erste Satz von ‚De libris teutonicalibus‘ weist auch schon auf die Fragen hin, die im Zusammenhang mit dem „Laien als Leser“ besonders interessieren, nämlich: Wie werden die Laien bezeichnet – die Frage nach der Terminologie; welche Art von Literatur dürfen bzw. sollen sie rezipieren – die Frage nach den Rezeptionsgegenständen also – und schließlich: auf welche Weise nehmen sie diese Literatur auf – die Frage nach der Rezeptionsweise.

Zum ersten. Der Laienbegriff des Traktats ‚De libris teutonicalibus‘ ist überaus differenziert, terminologisch reich und dabei nicht widerspruchsfrei gefaßt. Eingangs spricht der unbekannte Verfasser mehrfach von „homines laici et illiterati“ („leyen off [= oder] ungelerde menschen“ bzw. „leyen unde ungelerde menschen“ in der Übersetzung)¹⁵, was der Interpretation bedarf. Sind die Laien eine besondere, über ein gewisses Maß an literarischer Bildung verfügende Gruppe, die so von den „ungelerden“ unterschieden werden, oder meint der Traktat Menschen, die Laien sind (im Gegensatz zu Klerikern) und deshalb (!) illiterat? Irritierend wirkt hier vor allem das disjunktive „off“ (oder) der Übersetzung. Im weiteren erscheinen die Laien aber als „simplices et illiterati, sive homines laici“ (Übersetzung: „leyen, simpelen unde ungeleerden menschen“)¹⁶, was ebenfalls keine klare Entscheidung zuläßt (soll man „sive“ – wie üblich – durch „oder“ oder durch „nämlich“ wiedergeben). Unter den „layci“ gibt es dabei welche, „den god gegeven hevet de gave subtilre verstantnisse“ („talentum subtilis ingenii“)¹⁷, also eine Art Laien-Elite. Auch sie können aber als „illiterati“ bezeichnet werden, denn wenig später spricht der Traktat vom „vulgus et populus illiteratus“, dem es erlaubt (und der also dazu fähig) ist, „divinam legem relegere et scrutari“, die heilige Schrift „zu lesene unde studerende“¹⁸. Offensichtlich verwendet der Verfasser von ‚De libris teutonicalibus‘ also auch den Terminus „illiteratus“ in einem anderen als dem gewohnten Sinne. Unter „illiterati“ versteht er anscheinend Laien, die lesen können, aber keine „wissenschaftliche“ Ausbildung, etwa in Gestalt eines Universitätsstudiums besitzen, sich also nicht „professionell“ mit Studium und Interpretation der Heiligen Schrift beschäftigen. „Illiterati“ sind auch die „sancti Patres in Egipto“¹⁹. Diese wiederum, die „litterati“, bezeichnet der Traktat nur an einer Stelle direkt, er nennt sie „viri litterati et intelligentes“²⁰, wobei der Zusatz „et intelligentes“ diese

¹³ Kal. f. 266^r.

¹⁴ *Hyma*, 45, Z. 6.

¹⁵ *Hyma*, 45, Z. 3 und 12; Kal. f. 226^r (2mal).

¹⁶ So eine Variante zu *Hyma*, 47, Z. 4 ff. im Teilabdruck von ‚De libris teutonicalibus‘, den Jacobus Revius 1651 seiner ‚Daventria illustrata‘ beigab (vgl. dazu *Honemann*, 120), hier Revius 42; – Kal. f. 229^f.

¹⁷ *Hyma*, 47, Z. 28; Kal. f. 230^r.

¹⁸ *Hyma*, 49, Z. 28; Kal. f. 232^v.

¹⁹ *Hyma*, 57, Z. 30.

²⁰ *Hyma*, 57, Z. 19 f.

Gruppe der positiv gesehenen „litterati“ abhebt von den eingangs genannten unverständigen und törichten „litterati“. Im zweiten Teil des Traktats, da, wo er von den Büchern handelt, von deren Lektüre den Laien abzuraten sei, zeigt sich dann ein Wechsel in der Terminologie. Die Laien werden nun überwiegend als „simplices“, „simple Menschen“²¹ bezeichnet, denen es an „doctrina“ und „capacitas“ des Verstandes fehlt, um eben diese subtilen, „disputative“ vorgehenden Bücher zu lesen²²; sie können „int ghemeyne [...] nicht underscheyden tusschen gude unde quade lere“²³. Scheint es hier so, als ob dem „fortschrittlichen“ Laienbegriff des ersten Teiles nun ein konservativerer Platz machte, der beispielsweise vor der „falsa scientia“ mancher Laien („leyen unde ungelerde“) warnt, die „sich duncken off se groet unde wijs weren unde worden up geblasen in hoverdyen“²⁴, so wird aber auch hier mit Laien gerechnet, die „in scripturis exercitati“²⁵ sind. Der letzte Abschnitt des Traktats, *De precibus vernaculis*²⁶, stellt dann nachdrücklich fest, indem er den im ersten Satz abstrakt formulierten Gedanken konkretisiert, daß Laien im Bereich des Gebetes über besondere Gebräuche und besondere, nur ihnen eigene Texte verfügten, „layci, latinum non intelligentes“²⁷; daß sie die Sprache der „litterati“ in der Regel (communiter) nicht beherrschen, war schon vorher bemerkt worden²⁸.

Zum zweiten, zu den Gegenständen, den Texten und Büchern also, mit denen sich die Laien beschäftigen dürfen und sollen. Hier kann ich mich kurz fassen, denn *dieser* Aspekt ist in der bisherigen, fast reich zu nennenden Forschung über *De libris teutonicis* mehrfach und ausführlich behandelt worden²⁹. Wichtig ist hier zunächst, daß der Traktat, wie an mehreren Stellen ausdrücklich gesagt wird, der Volkssprache volle Kompetenz hinsichtlich der Wiedergabe auch schwieriger und schwierigster Materien zuerkennt. Bücher, die eine „materia difficilis vel obscura“ behandeln, existieren „in vulgari vel quocumque idiomate“ (!)³⁰; dem Lateinischen wird so die Exklusivität einer Kirchen- und Wissenschaftssprache nicht mehr zugebilligt, sozusagen „alles“ ist nun auch in der Volkssprache formulierbar und bereits formuliert.

Das führt auf die Inhalte. Hier unterscheidet der Traktat deutlich zwischen dem Schrifttum, das in der Volkssprache – gleichgültig, ob übersetzt oder original so abgefaßt – existiert und dem, was die Laien im vorhin beschriebenen Sinn lesen dürfen (!). Was in der Volkssprache vorliegt, sind neben der Bibel Schriften der ‚Patres‘ von Augustin bis Bernhard von Clairvaux, „vitae et gesta sanctorum, passiones, triumphi martyrum“, Schriften „de vitiis et virtutibus“ und Dekalogtraktate, „boke van der ewygen

²¹ *Hyma*, 59, Z. 40; 62, Z. 8 und öfters; Kal. f. 253^v, 255^v („simple unde ungelerde“), 258^v, 261^r.

²² *Hyma*, 60, Z. 8 f.; Kal. f. 250^r.

²³ Kal. f. 250^v.

²⁴ Vgl. *Hyma*, 63, Z. 20 f.; Kal. f. 259^r.

²⁵ *Hyma*, 64, Z. 3.

²⁶ *Hyma*, 59, Z. 40 ff.

²⁷ *Hyma*, 67, Z. 6.

²⁸ Z. B. *Hyma*, 47, Z. 19 f.

²⁹ Vgl. G. H. Gerrits, *Inter timorem et spem. A study of the theological thought of Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398)* (Leiden 1986) 3.

³⁰ Revijs, (vgl. Anm. 16), 43.

pyne off von der ewygen glorien“³¹, daneben auch höchst anspruchsvolle Originalwerke wie die Schriften des Meister Eckhart³², aber auch weltliche „Unterhaltungsliteratur“: „carmina mundana“, „boke von vleesliker leefte unde van wertliken ledekens unde senghen“, wie die „historie van Rolant unde van Olifier unde van den vechten van Troyen unde der gelike“³³. Grenzen der literarischen Kompetenz der Volkssprache werden also nicht beschrieben; die im einzelnen aufgeführten Autoren, Texte und Texttypen haben lediglich Beispielsfunktion, wobei die mittelniederländische Übersetzung einiges Zusätzliche bietet.

Aus dieser Fülle volkssprachlichen Schrifttums, das den Laien zur Verfügung steht, wählt der Traktat dann diejenigen aus, die für Laien geeignet bzw. ungeeignet sind, von ihrem schwachen Magen verdaut werden können oder nicht (dieses Bild wird mehrfach verwendet)³⁴. So sind z. B. bestimmte Bücher der Heiligen Schrift, darunter Teile des Psalters, ungeeignet³⁵, ebenso Schriften, die eine „materia alta“ „disputative“³⁶, als zu verstehende vortragen (wie die Schriften Eckharts), und abgeraten wird natürlich auch dringend von der Lektüre der „carmina mundana“³⁷. Im Zentrum der geistlichen Lektüre des Laien soll aber natürlich das Studium der Bibel stehen³⁸.

Zum dritten, zur Rezeptionsweise. Wie nehmen die Laien, nach Vorstellungen des Verfassers von ‚De libris teutonicalibus‘, Literatur auf? Vorzugsweise, das wird an vielen Stellen deutlich, durch eigene Lektüre von Büchern. Sie ist, wie an einer Stelle ganz grundsätzlich formuliert wird, dem Hören (in der Predigt oder beim Vorlesen)

³¹ *Hyma*, 46, Z. 10–22; Kal. f. 239^r.

³² Vor diesen wird nachdrücklich gewarnt, vgl. *Hyma*, 62, Z. 32–38; Kal. f. 257^v.

³³ Kal. f. 238^v–239^r; *Hyma*, 53, Z. 13–18. Vor derartiger Literatur wird auch sonst oft gewarnt. Die mittelhochdeutsche Übersetzung des pseudoaugustinischen ‚Speculum peccatoris‘ (PL 40, 983–992) tadelt den Menschen, „dem die kunst Aristoteles baz schmeckt den die ler der zwelffpoten, und dem der haidnichsen lerrer weltlich weishait baz gefelt dan die götlich. Den mer gelust ze lesen in den büchern der eitelkait dann in der hailigen geschrift waurhait, den auch kain kunst schmeckt noch kain ler anweist, si si den mit hüßser gramatick ze samen gesetzt und mit der scharpfen loyc ergründt und mit hoffligen rectoricen geziert“ (Handschrift Berlin, SBPK, mgo 758, 15. Jahrhundert, f. 8^v). Vgl. dazu demnächst *Günbild Roth M.A.*, Sündenspiegel im 15. Jahrhundert. Untersuchungen zum pseudo-augustinischen ‚Speculum peccatoris‘ in deutscher Überlieferung (Diss. Berlin: FU 1989) (mit Abdruck des Textes).

³⁴ *Hyma*, 62, Z. 9 ff.; Kal. f. 256^r–^v und 261^r (hier als Zitat aus dem ‚Didascalicon‘ des Hugo von St. Viktor, vgl. PL 176, Sp. 802A–B). – Früher Beleg des Bildes: Augustinus, In evangelium Johannis, PL 35, 1900.

³⁵ *Hyma*, 69, Z. 35 ff.; Kal. f. 273^v.

³⁶ *Hyma*, 62, Z. 2 f.

³⁷ *Hyma*, 53, Z. 13.

³⁸ Eine bisher nicht näher bestimmte mittelhochdeutsche theologische Enzyklopädie, die fragmentarisch in der Handschrift xq 230 T 342 der University of Illinois at Urbana-Champaign, 15. Jahrhundert, 2^o, f. 71^r–284^v (der Anfang des Textes mit den Blättern 1–70 fehlt) überliefert ist, handelt im Kapitel „Von sechs zaichen ains frumen gaistlichen menschen“ (f. 95^v–96^r) auch vom Studium der Bibel: „Das sechst so ainem recht geistlichen menschen zuvolbringen zugehort ist das er an im haben mus vleissige studirung mit der heyiligen geschrift von dem wort gottes, und von allen himlischen dingen damit mus er sich stetlich weküern.“ (f. 96^r). Hier ist das Studium der Bibel also noch ausdrücklich den Klerikern vorbehalten; der in der Enzyklopädie vorausgehende Abschnitt über die „sechs zaichen ains frumen weltlichen menschen“ (f. 95^r–^v) sagt nichts über eine Beschäftigung mit der Bibel.

entschieden vorzuziehen: der Gesichtssinn ist dem Gehör überlegen, „ex libris“ lernt es sich besser, natürlich rascher und differenzierter als „ex sermonibus“³⁹. Dies wird mit Zitaten aus dem Werk des „philosophus“ (Aristoteles) und aus Augustins ‚Confessiones‘⁴⁰ bekräftigt und – sowohl im lateinischen Original wie in der Übersetzung – dann dahingehend erläutert, daß „eyn mensche, sunderlynge de ungeleert ys, en mach nicht vele leren [lernen] unde beholden van der hilliger schrift dar ut dat he underwylen hort predyken, ys, dat he ock underwylen nicht ouerlest de hillighen schrift“⁴¹.

Damit wird der auf dem Wort des heiligen Paulus: „Ergo fides ex auditu“ (Ep. ad Romanos 10, 14–17, hier 17) aufbauende und im Mittelalter reich bezeugte Primat des Gehörs in Fragen des Glaubens geradezu radikal in Zweifel gezogen und dem (lesenden) Auge eine Vorrangstellung bei der Vermittlung des Gotteswortes eingeräumt – eine fast revolutionär-reformatorisch anmutende Position, die erneut zeigt, wie unabhängig von den Priestern, die Gottes Wort als ein Gehörtes verkünden, sich der Traktat die zu eigener Lektüre der Heiligen Schrift fähigen Laien bereits denkt⁴². Dementsprechend kommt auch den Laien, die nicht selbst lesen können und damit darauf angewiesen sind, sich von anderen vorlesen zu lassen, ein minderer Status zu. Die mittelniederländische Übersetzung läßt dabei dort, wo die Rezeptionsweise bezeichnet wird, das Hören ganz weg. Wo der lateinische Text sagt: layci „legant vel studeant, seu legi sibi permittant vel legi audiant“, hat der mittelniederländische nur „to lesene ofte

³⁹ *Hyma*, 49, Z. 34: „cum forsitan melius et cicius discerent ex libris quam sermonibus“.

⁴⁰ Augustin, *Confessiones* lib. X, c. 35 (PL 32, Sp. 802).

⁴¹ Kal. f. 233^v. – Später kommt der Traktat auf die Notwendigkeit des Lesens als Ergänzung des Hörens zurück: „ut videlicet non solum audirent in sermonibus, ut (sed) eciam legerent ex libris“ (*Hyma*, 56, Z. 20; Kal. f. 243^v).

⁴² Zum Zusammenhang von Hören und Glauben siehe *Paul Tombeur*, „Audire“ dans le thème hagiographique de la conversion, in: *Latomus* 24 (1965) 159–165. – Zu betonen ist, daß sich das Wort des heiligen Paulus ursprünglich natürlich nicht auf den Gegensatz Hören – Lesen bezieht, vgl. die Erläuterung bei *Ulrich Wilckens*, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI, 2, Zürich-Neunkirchen 1980) 217 und 228 f. Die wichtigsten Positionen der lebhaften mittelalterlichen Diskussion darüber, wie der Glaube „in“ den Menschen gelangt („infusus“, „ex scientia“, „ex praedicatione“) referiert *Paulus Burgensis* in seinen ‚Additiones‘ zur ‚Postilla‘ des Nikolaus von Lyra [Druck Straßburg 1492, Bd. IV (unv. Nachdruck Frankfurt/Main 1971), Bl. a^{ra}–a^{vb}]. Der dem Kreis um Nikolaus von Dinkelsbühl zuzurechnende Jakob Lantzenberger erläutert das „Fides ex auditu“ des heiligen Paulus in seiner noch unedierten Credo-Auslegung, einer Bearbeitung der ‚Expositio symboli‘ des Johannes von Marienwerder, so: „der gelawb ist aus dem hören und das hören ist durch das gotes wort in dem die hailig götlich ler ist, spricht sand Augustin in dem xiiij puech de trinitate c^o an dem j^o.“ (Handschrift Innsbruck, Universitätsbibliothek, cod. 132, f. 1^{rb}). Die mittelalterliche Auseinandersetzung über den Primat des Auges oder des Ohres erörtert mit vielen Belegen *Gudrun Schleusener-Eichholz*, *Das Auge im Mittelalter*, 2 Bde. (Münstersche Mittelalter-Schriften 35 I, II, München 1985) 228–237; 233 f. die Stellungnahme Bernhards von Clairvaux („Vorrangstellung des Ohres in Glaubensdingen“) und die abwägende, beiden Organen eine spezifische Leistung zuerkennende des Meister Eckhart. – Die niederdeutschen Plenarien stellen im 15. Jahrhundert das Lesen neben das Hören: „Wente vele sint de de nicht alle können kamen to hören predigen dat bylge ewangelium, disse möghen gheestliken ere zelen spysen uth dysseme boke“ (niederdeutsches Plenar, Basel, Adam Petri 1513, zitiert nach *Paul Pietsch*, *Ewangely und Epistel Teutsch* [Göttingen 1927] 94, Z. 106–112; dieser Druck reproduziert den Text der früheren niederdeutschen Plenar-Drucke).

to studeren dutche boke“⁴³. Entscheidende Bedeutung kommt diesem Unterschied in der Art, *Literatur aufzunehmen, aber nicht zu*. Wichtiger erscheint dem Autor die Art und Weise, wie man mit dem Text umgeht: Neben die „lectio“ tritt das „studium“, das dann auch genauer beschrieben wird mit Begriffen wie „relegere et scrutari“, „lesen unde overdencken“, „vlitich to undersoken de hillige Schrift“⁴⁴, die im übrigen (diesen Passus gibt die Übersetzung *nicht* wieder) vom Heiligen Geist so „plane et aperte“ abgefaßt worden sei, daß (und damit) alle sie verstehen können⁴⁵. Das „Untersuchen“ und „Betrachten“ der jeweiligen Lektüre beschreibt der Traktat ganz am Ende noch näher⁴⁶: Zum einen solle man sich genau auf die Worte konzentrieren, die man lese, zum anderen auf den Sinn der Worte und schließlich aus den Worten geistlichen Sinn ziehen. In praxi soll die Lektüre dann beispielsweise so aussehen, daß man an einem Tag in der Woche „sitten [sol] in syn hus unde nemen dat evangelium, dar men van predeken sal in syne hande unde es over lesent unde undersokent“ und dabei „undervynden“ bzw. „mercken“ („scire“) wat openbar yn is off wat nicht openbar en ys“⁴⁷ – was an die niederdeutschen Plenarvorreden des späten 15. Jahrhunderts denken läßt⁴⁸.

Faßt man zusammen, so ist festzustellen, daß der Traktat ‚De libris teutonicalibus‘ ein Bild von den Laien entwirft, das diese als eine durchaus selbständige, mit wohlentwickelten geistigen bzw. geistlichen Interessen ausgestattete Gruppe zeigt, die in aller Regel fast selbstverständlich lesen können und darüber hinaus mit einem breiten Spektrum von Texten betrachtend-interpretierend umzugehen verstehen. Darüber hinaus verfügen sie gar über einen eigenen, den „clerici litterati“ verschlossenen Zugang zu volkssprachlichen Texten schwieriger Art. Sie sind so der Gefahr der Überhebung ausgesetzt, konkret: der, daß sie Bücher lesen, die nicht für sie bestimmt sind, und die sie nicht verstehen können. Davor will ‚De libris teutonicalibus‘ in Gestalt eines Negativkataloges warnen. So gesehen ist es auch konsequent, daß der Traktat vornehmlich in volkssprachlicher Fassung tradiert wurde: Schließlich müssen die Laien – das fordert der Verfasser von ‚De libris teutonicalibus‘ selbst an einer Stelle⁴⁹ – wissen, was ihnen geboten und was verboten ist.

‚De libris teutonicalibus‘ ist, geistesgeschichtlich betrachtet, als Stellungnahme der niederländischen Devoten gegen diejenigen zu sehen, die Existenz und Verwendung volkssprachlichen geistlichen Schrifttums – teilweise vehement – ablehnten; als einen der Gegner nenne ich nur den vom Konstanzer Konzil zum Widerruf gezwungenen

⁴³ Revius (vgl. Anm. 16), 42; Kal. f. 229^v.

⁴⁴ Hyma, 49, Z. 28; Kal. f. 232^r und 235^r (Hyma, 51, Z. 19).

⁴⁵ Vgl. Hyma, 54, Z. 15–19.

⁴⁶ Hyma, 68, Z. 43–69, Z. 18.

⁴⁷ Kal. f. 234^r; Hyma, 50, Z. 3–6.

⁴⁸ Pietsch (vgl. Anm. 42), 94, Z. 134–137: „Hyrumme schal ein sinnich man alletyd gerne lesen in der hylgen schryfft, na rechten steden unde stunden (...)“ – Später werden fünferlei Arten Menschen unterschieden „de gerne lesen unde wyßheit leren“ (96, Z. 204f.): „De vöfften lesen, up dat se der schryfften bynnen werden, sik dar mede sulven leren und vorbetern, unde dat is doghent-same kloklyke vorsichticheit. Unde dissen lesten twen is allezit dat lesen vordenstlyk, so verne se blyven sunder homoet, glytzerie, ydele ere und guetdunkelheit“ (Z. 224–235).

⁴⁹ Hyma, 45, Z. 12–46, Z. 2.

Dominikaner Matthäus Grabow. Der Traktat ist so als Streitschrift, als energisches Eintreten für die eigenen Vorstellungen aufzufassen. Erkennt man dies, dann läßt sich denken, daß hier mitunter weniger die tatsächlichen Verhältnisse, als vielmehr eigene Ideale formuliert wurden.

Es erscheint daher sinnvoll, die Position von ‚De libris teutonicalibus‘ zum ‚Laien als Leser‘ mit der eines anderen Traktats zu konfrontieren, eines Traktats, der nur „nebenbei“ auf diese Fragestellung eingeht, gerade dadurch aber größere Nähe zur Realität erwarten läßt.

Die ‚Regule der Laien‘ des Dietrich Engelhus, die ich hier zum Vergleich heranziehe, verfolgt gegenüber ‚De libris teutonicalibus‘ viel umfassendere Ziele: „den gemeynen luden ene korte nutte regelen, dat se dar na mogen leven unde dar mede sunder twivel dat ewige levent vorkrigen“⁵⁰ – das bezeichnet Engelhus am Ende als seine Absicht.

Damit sind die Adressaten der „regule der leyen“ bereits genannt: „gemeyne lude“ bzw. „slichte lude“⁵¹, jeder Mann, jede Person, alle Menschen, wie der Verfasser andersorts formuliert⁵², Leute, die z.B. am Geheimnis der Trinität nicht zweifeln, darüber nicht „argueren“⁵³. Als „Laien“ werden sie nur in der – vielleicht nicht authentischen – Überschrift des Werkes („der leyen regule“) bezeichnet. „Eenvoldelike“⁵⁴ sollen sie glauben und in diesem kleinen Buch „lerninge raet unde wysheit“⁵⁵ finden. Scheint es hier zunächst so, als ob Engelhus gegenüber ‚De libris teutonicalibus‘ einen einheitlichen und von den intellektuellen Anforderungen weniger anspruchsvollen Laienbegriff im Blick hat, so zeigt sich bei näherem Zusehen, daß auch er differenziert: Neben den „slichten“ Laien, die kein Latein können, gibt es „geistlike menschen, de bekendnisse [Erkenntnis] hebben unde wysheit“⁵⁶ und (deshalb) wahrhafte Liebhaber Gottes sind. Aber weil es – fährt Engelhus fort – wenig Menschen gibt, die Gott auf diese Weise erkennen und liebhaben unter denen, die im Latein gelehrt sind, deswegen habe ich dieses Buch „to dude“, auf Deutsch, geschrieben. Darf man diese Formulierung als Kritik an den „clerici litterati“ auffassen, die zwar Latein können, aber denen es an Liebe zu Gott fehlt, und die solcherart den der Erkenntnis mangelnden clerici des ersten Satzes von ‚De libris teutonicalibus‘ gleichzusetzen wären, die den Laien volkssprachige geistliche Bücher verbieten wollen? Festzuhalten ist, daß dies die einzige derartige Passage der ‚Laienregel‘ ist. Diese rechnet an anderer Stelle durchaus mit Laien, die des Lateinischen mächtig sind. Allerdings verwendet sie dafür einen Terminus, der auch Geistliche, clerici, einschließt, wenn sie von „renteners, de latyn vorstaen“, spricht⁵⁷: also Menschen, die nicht von der Arbeit ihrer Hände, sondern von ihrem Kapital leben. Nur nebenbei sei bemerkt, daß das Wort „rentener“ in der niederdeutschen Literatur hier anscheinend zum erstenmal erscheint. Diese „rente-

⁵⁰ Langenberg, 106, Z. 22.

⁵¹ Langenberg, 73, Z. 16.

⁵² Langenberg, 73, Z. 26 f.

⁵³ Langenberg, 76, Z. 2–4.

⁵⁴ Langenberg, 76, Z. 21.

⁵⁵ Langenberg, 73, Z. 17.

⁵⁶ Langenberg, 73, Z. 12 ff.

⁵⁷ Langenberg, 83, Z. 36 ff.

ners“, die Latein verstehen, sollen sich ihre Tagzeiten selbst organisieren; für die anderen werden die Tagzeitengebete in vollem Wortlaut mitgeteilt, was voraussetzt, daß sie, die „ungelernten“, immerhin lesen können. Dies aber wird schon dadurch deutlich, daß Engelhus sie als die Adressaten seines Werkes bezeichnet, die er fortwährend direkt anspricht. „Du sollst nicht am Geheimnis der Trinität oder der Menschwerdung Christi zweifeln, du sollst nun weiterhin das folgende lesen, ich verbiete dir alle unzuchtigen Worte“ usw.⁵⁸ Wie in ‚De libris teutonicalibus‘ sieht auch Engelhus als Adressaten seiner Regel Laien unterschiedlichen Bildungsstandes, denen gemeinsam ist, daß sie Gott liebhaben oder zumindest liebhaben sollen. Von einem eigenen Zugang zur geistlichen Literatur ist hier nicht die Rede, was teilweise durch das Thema bedingt sein mag.

Die Gegenstände ihrer geistlichen Beschäftigung fallen dementsprechend weniger anspruchsvoll, aber umfänglich und differenziert aus: Engelhus teilt sie in vollem Wortlaut mit: Tagzeitengebete, die sie lesen oder sprechen sollen, Paternoster, Ave Maria, Credo und andere Gebete, die Alle, die kein Latein können, auf Deutsch lernen sollen, damit sie verstehen, was sie beten, dazu die in ganzer Länge dargebotene Beichtformel mit ausführlichem Sündenspiegel und natürlich die ihnen vorliegende Laienregel, die – im geistlichen Bereich – in einem ersten Kapitel die Grundtatsachen des Glaubens mitteilt, dann zu einem tugendhaften Leben anleitet (Sittenlehre), genaue und differenzierte Anweisungen zum Fasten, Essen, Trinken und zur Feier der „hilligen dage“ gibt⁵⁹. An diesen soll man „der hilligen leven horen oder lesen“⁶⁰; in der Kirche muß man sich recht, das ist züchtig verhalten. Des weiteren werden Anweisungen über das richtige Verhalten in der Beichte samt den Zehn Geboten erteilt und zum rechten Empfang der Eucharistie aufgefordert. Almosen soll man geben, den eigenen Vätern (einer davon der Kirchherr) gehorsam sein. Geistliche Lektüre spielt, wie man sieht, nach Engelhus’ Darstellung im Leben der Laien nur eine geringe Rolle, und sie muß sich auf das unbedingt Notwendige, wie etwa die Kenntnis des Vaterunsers und der Zehn Gebote, beschränken. Vor „ydele(n) fabulen“, „wertliken sproken“, „unkueschen, ydelen sanghe(n)“⁶¹ soll man sich hüten: auch hier also die, von Engelhus mehrfach ausgesprochene, Warnung vor weltlicher „Unterhaltungsliteratur“.

Wie wird das wenige an Literatur, was Engelhus bei den Laien an Literaturbedürfnissen voraussetzt, von ihnen rezipiert? wie ‚De libris teutonicalibus‘ rechnet auch Engelhus überwiegend mit Laien, die lesen können. „Lies diese Collecte, frage dich, ob du deine Gebete, „yynnichlike“ gelesen hast. Wenn du in der Kirche bist, schau in

⁵⁸ Langenberg, 74, Z. 2–4; 84, Z. 6; 78, Z. 9–11.

⁵⁹ Langenberg, 82, Z. 1. – Engelhus’ Forderungen mögen angesichts dessen, was über die Vertrautheit „des Volkes“ mit den Grundlagen des christlichen Glaubens im Spätmittelalter bekannt ist, übertrieben erscheinen. Sicherlich spricht aus ihm der pädagogisch-religiöse Optimismus des Reformers. Ähnliche Forderungen stellt die ‚Rostocker Kinderlehre‘ aus dem 15. Jahrhundert auf, allerdings wohl für Novizinnen, vgl. Nikolaus Henkel, Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 90, München 1988) 260 und demnächst Verfasserlexikon (vgl. Anm. 5) s.v. ‚Rostocker Kinderlehre‘. – Auf diesen Text wies mich freundlicherweise Helge Steenweg/Göttingen hin.

⁶⁰ Langenberg, 82, Z. 15.

⁶¹ Langenberg, 90, Z. 33f. und 94, Z. 30.

dein Buch [und nicht in der Gegend herum]; wenn du mit Gott sprichst, sollst du nicht „ylende“ lesen „vnde dat ene wort vppe dat ander werpen“.⁶² Neben denen, die lesen können, stehen aber auch bei Engelhus diejenigen, die „der hilligen leven“⁶³ nur hören können. Die „renteners“, die offenbar schreiben und teils auch Latein können, sollen für arme Leute schreiben, ihnen vorlesen, mit ihnen „studeren eder dichten unde ungelerde lude leren“⁶⁴. Auch hier rangiert also, wie in ‚De libris teutonicalibus‘, neben der „visio“ die „audito“, und auch hier stehen die Lesefähigen über denen, die das nicht können.

Ich komme zum Schluß und ziehe ein kurzes Resümee. ‚De libris teutonicalibus‘ entwirft in reicher Entfaltung ein Bild vom Laien als Rezipienten geistlicher Literatur, der, genuin an geistlichem Leben interessiert, in der Regel lesen und mit den meisten Texten selbständig-kritisch umgehen kann, der überdies einen eigenen Zugang zur geistlichen Literatur hat, und solcherart auch über eigene, den lateinisch gebildeten Klerikern verschlossene, Texte verfügt, dem schließlich nur ein kleiner Bereich der geistlichen Literatur (der „wissenschaftliche“ nämlich) verschlossen bleibt. Die ‚Laienregel‘ hingegen zielt auf den Durchschnitt: Auch sie führt vor, daß es hinsichtlich des Bildungsstandes sehr verschiedene „Arten“ von Laien gibt. Aber sie orientiert sich vorwiegend an den „sympelen luden“: und die sind nur mäßig an geistlicher Literatur interessiert, benützen allenfalls ein Stundenbuch, rezipieren das meiste aber vorwiegend mündlich. Von geistiger Autonomie gegenüber den „clerici litterati“ und ihrer Bildung kann bei ihnen keine Rede sein, und so werden sie denn auch nachdrücklich ermahnt, dem Kirchenherrn und der Geistlichkeit überhaupt gehorsam zu sein.

Beide Traktate präsentieren den Laien vornehmlich als Leser. Ausmaß und Art seiner Lektüre aber werden sehr unterschiedlich gesehen. ‚De libris teutonicalibus‘ und die ‚Laienregel‘ lassen so, zusammengenommen, erkennen, von welcher Dynamik der Begriff des Laien (und dahinter sein Status) um 1400 ergriffen sind. Die Positionen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts bis zur Reformation sind hier bereits zu erkennen. Gleichwohl war der Weg hin zur massenhaft verbreiteten Biblia deutsch noch weit.

⁶² Langenberg, 84, Z. 6 ff., 86, Z. 16; 85, Z. 30. – Auch das ‚Speculum peccatoris‘ (vgl. Anm. 33) warnt vor „oberflächlichem“ Lesen: „Aber davon, daz du die heiligen geschrift sümlich und leichtvertlich hörst und lissest (...; 13“).

⁶³ Langenberg, 82, Z. 15.

⁶⁴ Langenberg, 100, Z. 7. – Die in Anm. 38 erwähnte Enzyklopädie nennt auf f. 96^{r-v} unter den „grossen nützen, die dy frumen geistlichen menschen habent für die frumen wertlichen menschen“, daß „die frumen geistlichen menschen den frumen wertlichen menschen [müessent] raten, wann aller götlicher rat wirt genomen aus der heyiligen geschrift und dy mus den durch sölh frumm geistlich menschen den frumen wertlichen menschen geöffnet werden.“

Petty Bange

Soziale Prägung von Dekalogerklärungen in den Niederlanden im späten Mittelalter*

Einführung

Im Spätmittelalter, vor allem im 15. Jahrhundert, werden in den Niederlanden und angrenzenden, in kultureller Hinsicht verwandten Gebieten, viele moralistisch-didaktische Traktate geschrieben, die, ganz allgemein gesagt, dem Leser ein *exemplum* oder Beispiel der Lebensführung vermitteln¹. Obwohl auch in früheren Jahrhunderten derartige Texte geschrieben wurden, ist es auffällig, daß sich im 14. und 15. Jahrhundert die Anzahl dieser Traktate außerordentlich steigert. Wurden bisher alle Traktate auf Lateinisch geschrieben, finden wir ab jetzt auch volkssprachliche, d.h. in diesem Falle mittelniederländische Texte.

Diese Erbauungsliteratur ist im Spätmittelalter in den Niederlanden sehr beliebt gewesen. Die Ursache solcher Popularität muß zuallererst in den Traktaten selbst gesucht werden. Wodurch sind sie gekennzeichnet? Gleich zu Beginn fällt ins Auge, daß

* Herrn Dr. Rudolf Holbach, der den Text für mich korrigiert hat, möchte ich herzlich danken.

Quellen:

G. H. van Borssum Waalkes, De tien geboden, naar een handschrift uit de Provinciale Bibliotheek van Friesland, in: De Vrije Fries 17 (1890) 239–324.

L. M. Fr. Daniels, O. P., Meester Dirc van Delf Tafel vanden kersten ghelove II Winterstuc (tekstuitgaven Ons Geestelijk Erf V, Antwerpen/Nijmegen 1937).

J. Daniels s. j., Bijdrage tot de middelnederlandse gebodenliteratuur, in: Tijdschrift voor Nederlandse taal – en letterkunde 22 (1903) 45–67. Uitgave van een handschrift uit het klooster St.-Agatha, Cuyk.

C. Drees, Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster (Werl/Westf. 1954).

J. H. Jakobs, Jan de Weert, Nieuw Doctrinael of Spieghel van Sonden (Den Haag 1915).

A. Kessen, Het cancellierboek (Leiden 1931). Vertaling van Latijnse traktaten van Robert de Sorbon.

D. C. Tinbergen (uitg.), Des coninx summe (Leiden 1907). Uit het Frans vertaald (Summe le Roy).

Fundament van het christelijk geloof, Den Haag Koninklijke Bibliotheek hs. 70 H 29.

Hendrik Herp, Speculum aureum X preceptorum, Den Haag KB inc. 170 F 9.

Thomas Herentals, Spieghel des kersten levens, Den Haag KB postinc. 228 G 40.

Spieghel des kersten gheloofs, Den Haag KB inc. 169 G 94.

Die tien geboden, seven dootsunden, seven sacramenten ..., Den Haag KB hs. 71 H 62.

Wech der sielen salicheit, Den Haag KB inc. 169 G 94.

¹ Siehe hierfür meine Dissertation: Spiegels der christenen. Zelfreflectie en ideaalbeeld in laat-middeleeuwse moralistisch didactische traktaten (Nijmegen 1986).

der Autor zumeist auf dieselbe Weise seine Leser oder Zuhörer anredet. Er ruft sie auf, sich in seinem Traktat zu „spiegeln“ bzw. ihn zum Vorbild zu nehmen. Auf diese Weise sollen lesende und hörende Laienchristen fähig werden, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen; denn darauf kommt es an. Das irdische Leben ist ja nur eine Vorbereitung für ein – hoffentlich besseres – Leben im Jenseits bzw. im Himmel, wo die Glückseligen Gottes Angesicht schauen dürfen.

Diese explizite Begründung der Verfassertätigkeit ist eines der auffälligsten Merkmale dieser Texte, in denen auch sonst, nicht nur am Anfang, der Autor deutlich macht, welche Motive ihn veranlaßten, die Feder zur Hand zu nehmen, und welches Ziel er damit zu erreichen hofft. Erstaunlich ist das nicht: Da diese Traktate zuallererst lehren, unterweisen und erbauen wollen, soll das Publikum über heilsbedeutsame Normen unzweideutig informiert werden.

Weiterhin können wir feststellen: Obwohl es Unterschiede zwischen den einzelnen Texten gibt, werden die Themen meist auf gleichartige oder ähnliche Weise einer Behandlung unterzogen. Es kann eine bestimmte Regelmäßigkeit in der Behandlung und Anordnung verschiedener Konzepte festgestellt werden. Die Auslegung der zehn Gebote z. B., von der später die Rede sein wird, ist meistens „negativ“, d. h. es werden die Sünden, die diesbezüglich möglich sind, aufgezählt.

Es würde zu weit führen, sämtliche Themen und die Art ihrer Behandlung in diesen Traktaten zu besprechen. Hier sei vor allem hingewiesen auf die dualistische Struktur der moralischen Lehren: Tugenden und Laster sind zueinander in Beziehung gesetzt. Ein treffendes Beispiel hierfür ist eine Passage im *Spiegel der leken* (*Spiegel der laien*)², wo nach der Behandlung der sieben Hauptsünden ausgeführt wird, daß die Leidenschaft, die diese Sünden jeweils verursacht, zum Guten gewendet werden kann. Eine solche Gedankenführung macht deutlich, wie bedeutsam dieser Dualismus, der einer Koppelung von negativen und positiven Begriffen gleichkommt, für die Autoren dieser Traktate ist. Die sieben Hauptsünden sind ja ein besonders „negatives Thema“, das hier aber im positiven Sinn umgedeutet wird.

Neben typisch „moralistischen“ Themen, wie die zehn Gebote und die sieben Hauptsünden, finden wir in diesem Schrifttum Themen, die wir eher theologisch nennen könnten. Bemerkenswert bleibt aber, daß auch ausgesprochen theologische Sachverhalte mehr oder weniger moralistisch behandelt werden. Ein Beispiel dafür ist die Behandlung der sieben Sakramente; oft wird dabei angeführt, welche Leute gegen die Sakramente sündigen und wie sie dies tun.

Der quantitative Aspekt darf ebenfalls nicht vergessen werden, wenn es darum geht, die Popularität dieser Texte zu erklären. Diese Literatur ist im 15. Jahrhundert sehr umfangreich; das besagt etwas sowohl über Autoren als auch über Leser. Jene hielten es für wichtig, ihrem Publikum das gute christliche Leben als Vorstufe für das Jenseits vor Augen zu führen; diese haben wahrscheinlich bei verschiedener Gelegenheit den Inhalt dieser Texte zur Kenntnis genommen, wenn nicht mit den Augen, dann mit den Ohren, z. B. in einer Predigt. Als in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die

² Es gibt von diesem Text noch zwei Handschriften: eine in der Leidener Universitätsbibliothek, BPL 839, und eine in Münster, Priesterseminar G-4 57.

ersten Drucke erscheinen, stellt die Erbauungsliteratur in den Niederlanden einen hohen Prozentsatz dieser Wiegendrucke dar. Das spricht ebenfalls für die Popularität dieser Literaturgattung.

Diese spätmittelalterlichen niederländischen moralistischen Traktate lassen sich folgendermaßen charakterisieren: Das Idealbild, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, damit man sich eine Belohnung im Jenseits erhoffen darf, wird immer von der Realität begleitet. Die Autoren dieser Texte fordern nicht das Unmögliche von ihrem Publikum, sondern rufen auf zum Erreichbaren. Nicht umsonst ist eines der wichtigsten Adagien – wenngleich nicht immer so ausgesprochen – das durch franziskanisches Gedankengut beeinflusste *facere quod in se est*³, d.h. wer tut, was er kann, dem wird Gott seine Gnaden nicht vorenthalten. Mit Begriffen wie „einfach“, „mild“ und „freundlich“ wären diese Texte im ganzen richtig beschrieben.

Die Autoren sind meist (Regular- oder Säkular-) Geistliche, die auch sonst mehr oder weniger direkt in Kontakt zu den Gläubigen stehen, z.B. Franziskaner. Gerade deswegen sind diese Texte außerordentlich wertvoll: Es handelt sich nicht um theologische Traktate, geschrieben von hochgelehrten Männern, die dem Alltag nicht allzuviel Bedeutung beimessen, sondern von solchen, die selbst ebenfalls mitten im Leben stehen und die die Schwächen der ganz gewöhnlichen Christen gut kennen. Im Blick auf das Rahmenthema dieser Tagung stellt sich deshalb die Frage: Welche sozialen Prägung(en) können wir in diesen Texten entdecken? Welches Publikum wird angesprochen? Welche alltäglichen Situationen kommen vor?

Dekalogerklärungen als Quellen für religiöse und sozialetische Probleme spätmittelalterlichen Alltagslebens

Die spätmittelalterliche Erbauungsliteratur ist sehr umfangreich, deshalb können nicht alle Texte hier ausführlich behandelt werden. Sehen wir uns darum die sogenannten Dekalogerklärungen an⁴. Damit keine Mißverständnisse entstehen: Es handelt sich hier nicht um Traktate, die ausschließlich die zehn Gebote zum Thema haben, sondern um Traktate, die dem Dekalog mehr oder weniger starke Aufmerksamkeit schenken⁵. Weil die Behandlung der zehn Gebote in diesen Texten große Übereinstimmungen zeigt, wäre es wenig sinnvoll, nacheinander die einzelnen Texte zu behandeln. Vielmehr werden Gebot für Gebot die für die Fragestellung besonders interessanten Stellen hervorgehoben.

Das *erste Gebot*, keine anderen Götter zu haben, und die Weise, in der man gegen dieses Gebot verstoßen kann, lehrt uns etwas über die Einstellung dem Christentum gegenüber. Der christliche Gottesdienst ist der einzig wahre, dessen Mittelpunkt die

³ Siehe u.a. Heiko A. Oberman, *The harvest of medieval theology*. Gabriel Biel and late medieval nominalism (Cambridge Mass. 1963); *idem*, *Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*. Robert Holcot O. P. and the beginnings of Luthers theology, in: Steven Ozment (ed.), *The Reformation in medieval perspective* (Chicago 1971) 119–141.

⁴ Ganz allgemein zum Thema Dekalog: *Lexikon des Mittelalters* III, Sp. 649–651, s. Dekalog (München und Zürich 1986).

⁵ Siehe Beilage.

heilige Dreifaltigkeit ist. Demgegenüber haben einerseits Heiden und Sarazenen zu viele Götter, die Juden haben andererseits nur einen Gott, und dies ist zu wenig. Christen, die glauben, daß es mehrere Götter gibt, sündigen; ferner auch, wenn sie an Zauberei, an Träume oder Visionen glauben oder wenn sie bestimmte Tage gegenüber anderen zur Erledigung wichtiger Geschäfte bevorzugen usw. Keinesfalls soll man zuviel Wert legen auf irdischen Ruhm und irdische Güter. Hochmütige, geizige und gefräßige Leute dienen ebensovielen Abgöttern, nämlich sich selbst, ihrem Besitz und ihrem Bauch. Obwohl der Schöpfung nicht soviel Ehre zukommt wie Gott, darf man Engeln und Heiligen in seinem Namen Ehre erweisen. Ebenfalls sündig ist der Zweifel an Glaubensdingen, z. B. an den Sakramenten. Auch Gottesurteile werden im Rahmen des ersten Gebotes verboten. Wir lesen, daß es sündig ist, ein heißes Eisen zum Nachweis der Unschuld zu tragen⁶ oder Kämpfe zu führen⁷. Gleichfalls dem damaligen Alltag entstammt die Bemerkung, daß es verboten ist, große Ablässe mit bestimmten Gebeten zu verbinden⁸. Auch ist es verboten, sich zu schön anzuziehen, (man nimmt das Irdische in diesem Fall zu wichtig) oder Juden und Heiden zu Hilfe zu kommen⁹.

Weiterhin ist es strengstens verboten, Götzenbilder zu verehren; Abbildungen sind freilich nicht ganz und gar verboten. Es gibt Fälle, in denen sie sogar notwendig sind: 1. für Leute, die nicht lesen können, 2. für Leute, die nicht nur hören, sondern auch sehen möchten, 3. damit der menschlichen Vergeßlichkeit nachgeholfen werden kann¹⁰.

Ziemlich ausführlich ist der *Speghel des kersten levens* (*Spiegel des christlichen Lebens*) von Thomas Herentals aus dem frühen 16. Jahrhundert. Er ist ebenfalls der Meinung, daß Abbildungen erlaubt sind, sozusagen als Bücher für Laien¹¹. Interessant ist auch seine Bemerkung, daß jeder Bischof in seiner Diözese mindestens einmal jährlich eine Visitation durchführen mußte, obwohl es etwas rätselhaft bleibt, weshalb dieser Passus gerade beim ersten Gebot erscheint¹².

Das *zweite Gebot*, den Namen Gottes nicht zu mißbrauchen, verschafft uns auch einen Einblick in das spätmittelalterliche Alltagsleben. Die verschiedenen Autoren machen ihre Leser darauf aufmerksam, in welchen Fällen ein Eid durchaus gestattet ist¹³. Dabei wird das kirchliche Gesetz angeführt: Man darf schwören, wenn man damit Feinde versöhnt, wenn der Frieden damit befestigt wird, wenn die Wahrheit dadurch geschützt wird oder wenn damit Unschuldigen geholfen werden kann. Selbstverständlich – und in den meisten Texten lesen wir das auch – dürfen Richter einen Eid ver-

⁶ Van Borssum Waalkes, 257.

⁷ Thomas Herentals, 44v.

⁸ C. Drees, Dietrich Kolde, 91.

⁹ Ebd., 93.

¹⁰ L. M. Fr. Daniels, Dirc van Delf 208; Hendrik Herp, a7v.

¹¹ 25v.

¹² 44v.

¹³ Van Borssum Waalkes, 260.

langen, aber nur soweit es ihr Gericht betrifft. Die Profeß soll ebenfalls sehr sorgfältig vorbereitet und nicht leichtfertig abgelegt werden¹⁴.

Aber auch Verbote finden sich: Es ist eine Todsünde, Gottes Werke, wie Regen, Schnee usw. zu verfluchen¹⁵. Eine Sünde gegen das zweite Gebot ist ferner das betrügerische Schwören der Kaufleute und das Schwören und Fluchen der Würfelspieler in der Taverne. Auch falsche Bibelerklärungen gehören zum Bereich des zweiten Gebotes.

Bemerkenswert ist der Passus (in dem Traktat *De tien geboden, zeven hoofdzonden, zeven sacramenten ...*)¹⁶, in dem die Rede ist von Leuten, die töricht schwören, so bei den fünf Wunden Christi, wie die „Fläminge“, fügt der (unbekannte) Autor hinzu, der selbst sicherlich kein Flame war!

Auch das *dritte Gebot* verschafft uns einen Einblick in den Alltag. Es erlaubt den Autoren, einen Unterschied zu machen zwischen den verschiedenen Arbeitsbereichen: Es gibt Arbeiten, die an heiligen Tagen sehr sündig sind und solche, die es weniger oder gar nicht sind. Die meisten Autoren sagen, daß „Knechts- oder Sklavenarbeit“ an Sonn- und Feiertagen verboten ist, ohne übrigens diese Art von Arbeiten näher zu definieren. Auf Grund anderer Zeugnisse darf man aber annehmen, daß damit Handarbeit, Kauf und Verkauf usw. gemeint sind. Leichtsinnige Beschäftigungen wie Tanzen und Spielen sind an diesen Tagen doppelt schlimm. Man soll lieber zur Messe gehen, als vor der Tür zu sitzen und schöne Frauen mit begehrliehen Blicken anzuschauen.

So schwer ist es doch nicht, dieses Gebot zu halten, sagt der obengenannte Thomas Herentals; Gott hat uns nur an einem Tag von sieben verboten zu arbeiten¹⁷. Wir wollen Christen sein und sündigen heutzutage um so mehr an den heiligen Tagen, fügt er hinzu¹⁸. Als Gott am siebten Tag ruhte, steht bei Dirc van Delf geschrieben, liest man auch nicht, daß er die Hölle zusammenbastelte, oder daß er das Fegefeuer anfachte, sondern daß er die Schönheit der Schöpfung anschaute¹⁹.

Interessant sind wiederum die Ausnahmen, die wir mit einem Wort beschreiben können: Notwendigkeit. Es ist erlaubt, des Friedens wegen zu Gericht zu sitzen, auch an Sonntagen. Eine ganz kleine Arbeit kann gestattet sein; man darf auch armen Leuten helfen. Ein Apotheker darf an Sonntagen kranken Leuten Medizin verkaufen. Außerdem, wird an manchen Stellen unter Hinweis auf Augustinus hinzugefügt, sei es besser, am Sonntag auf dem Lande zu arbeiten als in der Taverne herumzusitzen. Die Traubenlese ist am Sonntag erlaubt, wenn es auf einmal sehr kalt werden sollte und die Trauben sonst verloren gingen. Leicht verderbliche Ware darf man auf den Markt tragen. Arbeiten zum allgemeinen Nutzen dürfen ebenfalls erledigt werden, z. B. an einem Weg, einer Straße oder an einer Brücke. In vielen Texten werden derartige Ausnahmen genannt.

¹⁴ Thomas Herentals, 50v.

¹⁵ Van Borssum Waalkes, 262.

¹⁶ 4r.

¹⁷ 60r.

¹⁸ 70r.

¹⁹ 213.

Über das *vierte Gebot* können wir uns ziemlich kurz fassen. In den meisten Texten geht es nicht nur um die biologischen Eltern, auch Geistliche, Taufpaten und Vorgesetzte sind gemeint. Ihnen allen ist der Christ Liebe und Gehorsam schuldig. Auch die Nächstenliebe ganz allgemein wird hier manchmal genannt. Der Gehorsam den Priestern u.ä. gegenüber wird ab und zu näher erklärt: Man soll ihnen die Zehnten und andere Opfergaben nicht vorenthalten, man soll den Kirchenbann und die Fasten respektieren, mindestens einmal im Jahr beim eigenen Beichtvater zur Beichte gehen²⁰. Kurz gesagt, man soll alle Gebote der Kirche halten; sündig wäre u.a. die heimliche Trauung²¹.

Beim *fünften Gebot* kommen verschiedene Arten des Totschlags zur Sprache. Bemerkenswert ist, daß es sich dabei nicht ausschließlich um faktischen Totschlag handelt; auch geringere Verbrechen werden hier aufgezählt. Das erste ist Totschlag mit dem Munde, d.h. jemanden zu belästigen oder seinen guten Ruf zu gefährden. Zorn im Herzen oder Eifersucht gehören ebenfalls zum „geistlichen Mord“, sowie ein schlechtes Beispiel zu geben oder jemanden von seinem Glauben abzubringen. Im Rahmen dieses Gebotes wird auch der Verkauf von schlechten Speisen und Getränken genannt²². Auch Ärzte sind betroffen: Ein Arzt, der leichtsinnig mit einem Patienten umgeht, kann des Totschlags beschuldigt werden, auch dann wenn der Patient dabei nicht das Leben verliert²³. Über Abtreibung sollte besser ganz geschwiegen werden, und auch Selbstmord ist eine fürchterliche Sünde²⁴.

Von Totschlag kann dann nicht die Rede sein, wenn es sich um einen gerechten Kampf handelt oder wenn der Richter jemanden mit Recht zum Tode verurteilt²⁵. Sündig dagegen ist der Richter, der einen Dieb nicht der Gerechtigkeit wegen, sondern aus Haß zum Tode verurteilt.

Beim *sechsten Gebot* handelt es sich um Ehebruch, obwohl manche Autoren dieses Gebot mit dem siebten verwechseln, d.h. das sechste Gebot anstelle des siebten behandeln.

Bei den Ausführungen über dieses Gebot läßt sich abermals eine Zweiteilung entdecken: Es wird einerseits gesprochen von der Heiligkeit des Sakraments der Ehe²⁶, andererseits von der Sündhaftigkeit des Ehebruchs und der Unkeuschheit im allgemeinen. Eine gute Ehe soll entsprechend den Geboten der Kirche ehrbar, natürlich

²⁰ Van Borssum Waalkes, 315–316; *De tien geboden* ... 8v.

²¹ Thomas Herentals, 78v. Siehe auch: Petty Bange, Anton G. Weiler, De problematiek van het clandestiene huwelijk in het middeleeuwse bisdom Utrecht, in: Dick E. H. de Boer, Jan W. Marsilje (red.), *De Nederlanden in de late middeleeuwen* (Utrecht 1987) 393–409.

²² C. Drees, Dietrich Kolde 107.

²³ A. Kessen, Cancellierboek 167.

²⁴ Thomas Herentals, 83v; A. Kessen Cancellierboek, 168.

²⁵ Van Borssum Waalkes, 284.

²⁶ Die Heiligkeit der Ehe wird meistens anhand ziemlich stereotyper Beispiele illustriert. Gott hat die Ehe im Paradies erschaffen, als er Adam und Eva ehelich verband. Christus hat sein erstes Wunder vollzogen als er auf der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein verwandelte, er hätte das nie getan – so lautet die Auslegung – wenn er die Ehe nicht hochgeschätzt hätte.

und christlich sein; sie ist dazu bestimmt, die Generationen fortzupflanzen, damit die Menschheit nicht ausstirbt²⁷.

Auf der negativen Seite der Bilanz findet sich der Ehebruch und alles, was damit zusammenhängt. Der springende Punkt ist hier unerlaubte Sexualität. Der Ehebrecher oder Ehebrecherin schenkt einer/einem anderen das, was nur seiner Ehefrau/ihrem Ehemann rechtens zukommt; außer Ehebruch handelt es sich deshalb auch um Diebstahl. Ehebruch beschmutzt die körperliche Reinheit, die es in der Ehe gibt, wenn man sich an die Regeln des ehelichen Geschlechtsverkehrs hält. In einem geweihten Kelch darf man ja auch kein Seifenwasser rühren (!), bemerkt Dirc van Delf dazu²⁸. Diese Regeln gehen zurück auf den Traktat *De bono conjugali* des hl. Augustinus; sie besagen, daß es drei Fälle gibt, in denen der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau ohne Sünde sein kann oder höchstens eine sehr geringe Sünde ist²⁹. Erstens ist dies die Zeugung von Kindern. Kinder zu zeugen, ist grundsätzlich das erste und, wenn möglich, einzige Ziel des ehelichen Geschlechtsverkehrs. Zweitens kann man sich im Geschlechtsakt einander die gegenseitige Treue beweisen. Drittens dürfen Eheleute geschlechtliche Kontakte pflegen, wenn dadurch Schlimmeres (z. B. wenn der Ehemann sonst zu einer anderen Frau gegangen wäre) vermieden werden kann. Eigentlich gibt es auch noch einen vierten Fall, aber dieser ist in jedem Fall Sünde, wenn nicht Todsünde: Das ist die Befriedigung der Lüste.

Wenngleich in den genannten Fällen der Geschlechtsverkehr gestattet ist, so bleibt er doch strengen Regeln unterworfen. Man darf beispielsweise während der Fastenzeit nicht zusammensein; der coitus während der Menstruation würde blinde oder aussätige Kinder erzeugen³⁰. Im Bett gibt es nur eine richtige Haltung, die, bei der die Frau auf dem Rücken liegt, weil diese als die beste für die Empfängnis angesehen wird³¹. Alle anderen sind sündig oder sogar bestialisch, weil sie nur auf Lüsternheit beruhen. Sie werden auch unnatürliche oder stumme Sünden genannt, *peccata muta*; nicht nur Homosexualität wird demnach damit gemeint. Weitere Sünden der Unkeuschheit werden weniger erwähnt, weil sie nicht direkt mit Ehebruch in Verbindung gebracht werden können. Nur Hendrik Herp stellt hier eine Ausnahme dar; er behandelt aber bei den verschiedenen Geboten auch die „dazu gehörenden“ Hauptsünden. Hier ist dies die *luxuria*. Ausführlich spricht er über verschiedene Arten der Unkeuschheit: *adulterium, sacrilegium, incestus, peccatum contra naturam/mutuum, stuprum*. Bei der letzten Sünde, der Vergewaltigung von Jungfrauen, ist der Vater das zweite Opfer, sagt

²⁷ Obwohl das in diesen Dekalogerklärungen nicht mit so vielen Worten gesagt wird, greift man dabei im Grunde zurück auf Papst Gregor den Großen (590–604), der sich über den christlichen Ehezweck ähnlich geäußert hat: nach dem Sündenfall hat Gott den Menschen zur Strafe ihre Unsterblichkeit genommen, ihnen aber aus Barmherzigkeit die Fruchtbarkeit geschenkt, damit die Menschheit bestehen bleibt. Diese Stelle gibt es nur in Bedas *Historia Ecclesiastica gentis Anglorum*, wo er Antworten von Papst Gregor auf Fragen des Mönchs Augustin wiedergibt. Bede's Ecclesiastical History of the English People, ed. Bertram Colgrave, Roger Mynors (Oxford 1969) 90.

²⁸ 224.

²⁹ Van Borssum Waalkes, 289.

³⁰ Thomas Herentals, 44r.

³¹ Hendrik Herp, c5r.

Hendrik Herp, da seine Tochter jetzt schwer zu verheiraten ist. Wenn der Zaun entzwei ist, fügt er hinzu, kommen die Leute leicht in den Weinberg hinein³².

Das *siebte Gebot* informiert uns – wenn auch indirekt – über verschiedene Aspekte des damaligen Wirtschaftslebens. Der Diebstahl, der hier verboten wird, wird in vielen Einzelheiten, die uns die Realität in gewisser Hinsicht vor Augen führen, näher erklärt.

Was gehört alles zu diesem Gebot? Viele Ausführungen hängen zusammen mit Handel und Gewerbe. Kaufleute sollen sich rechter Maße und Gewichte bedienen, denn Gott hat – so Dirc van Delf³³ – die richtigen Maße erschaffen. Ferner soll man keine kranken Tiere verkaufen³⁴. Arbeiter, die keine gute Arbeit leisten, handeln diesem Gebot zuwider³⁵, ebenso Vorgesetzte, die ihre Knechte und Mägde bestehlen, indem sie z. B. zu wenig Lohn zahlen, und Frauen, die die Güter ihrer Männer stehlen³⁶.

In diesen Rahmen gehört auch die Bemerkung, daß ein Monopol vom moralischen Gesichtspunkt her gefährlich sein kann: Wenn man nämlich die Preise zu sehr in die Höhe treibt³⁷. Der gerechte Preis (*justum pretium*) ist genauso wichtig wie rechte Maße und Gewichte. Der Übergang zur Wucherei ist leicht geschehen: Obschon die Kirche sich allmählich, wenn auch zögernd, damit abfinden mußte, daß Handel ohne Zinsen nicht gut möglich war, wird Wucherei noch immer grundsätzlich verboten und verdammt; die Seele des Wucherers wandert, falls er sich nicht reumütig zeigt und das Geld oder die Güter, die er zu Unrecht besitzt, zurückerstattet, schnurstracks in die Hölle. Zöllner und Gutsverwalter können sich ebenfalls dieser Sünde schuldig machen³⁸. Keinen Zoll zu bezahlen, ist gleichfalls nicht in Ordnung³⁹ und fällt damit ebenso unter das siebte Gebot: Hier wird Leuten Geld vorenthalten, die ein Recht darauf haben. Auch keine Zehnten und Zinsen zu zahlen, gehört in diese Kategorie, und wer sein Lehnsgut als Eigentum betrachtet, wird als Dieb bezeichnet. Schließlich zählt auch Simonie zum Diebstahl⁴⁰.

Es gibt einige Fälle, in denen Rückerstattung nicht nötig ist: Die Verdienste von Dirnen und das Geld, das man mit Würfelspiel gewonnen hat, brauchen nicht zurückerstattet zu werden. Diese Aussagen Thomas Herentals' muten etwas merkwürdig an; leider erklärt er selbst seine Bemerkung nicht⁴¹. Im ersten Fall könnte man noch an ehrlich verdientes Geld denken, aber im zweiten?

Auch Ausnahmen werden genannt: Man darf jemandem sein Schwert abnehmen, wenn er sich selbst oder seine Umgebung gefährdet⁴². In Notfällen darf man stehlen,

³² civ e. v.

³³ 229.

³⁴ Van Borssum Waalkes, 320; De tien geboden ..., 12r.

³⁵ De tien geboden, ..., 12v.

³⁶ Van Borssum Waalkes, 292.

³⁷ Thomas Herentals, 96v.

³⁸ L. Al. Fr. Daniels, Dirc van Delf, 227.

³⁹ De tien geboden ..., 11v.

⁴⁰ Thomas Herentals, 98v.

⁴¹ Thomas Herentals, 99r.

⁴² Van Borssum Waalkes, 292.

z.B. Nahrungsmittel. In einer derartigen Notlage, bei Hungersnöten, ist alle Nahrung gemeinsam, sagt einer der Autoren⁴³.

Im *achten Gebot* sind grundsätzlich alle Lügen verboten, obwohl es hier viele interessante Nuancen gibt. So sind Lügen aus Barmherzigkeit, zum Spaß, beim Spiel oder aus Vergesslichkeit nur leichte Sünden⁴⁴. Auch nur leicht sündig ist es, zu behaupten, daß eine Magd einen Mann hat, damit die Knechte sie in Ruhe lassen⁴⁵. Lügen vor Gericht sind selbstverständlich sehr verwerflich, obwohl auch hier die Barmherzigkeit manchmal Ursache sein kann. Ein falsches Urteil und eine falsche Urkunde gehören auch hierher.

Wie beim ersten Gebot lesen wir auch hier, daß diejenigen gegen das achte Gebot verstoßen, die Glaubenssachen in Zweifel ziehen, z.B. leugnen, daß Christus als Mensch gelebt hat und gestorben ist, in der Kirche schlafen, ohne Andacht beten, dem Glauben widersprechen. Interessant ist die Behauptung, daß es viel Sterben und viele Plagen auf Erden gibt, weil die Leute unwürdig zum Sakrament (gemeint ist die Eucharistie) gehen⁴⁶. Dirc van Delf nennt auch Heuchler und „lollaerden“ beim achten Gebot⁴⁷.

Das *neunte* und das *zehnte Gebot* können wir zusammenfassen, da es sich um zwei Seiten des gleichen Verstoßes handelt: die Frau oder die Güter des Nächsten verlangen. Manche Autoren betonen zusätzlich, daß hier die Rede sei von der Begierde, während im sechsten und siebten Gebot die Tat an sich verboten wird. Sowohl das Tun als auch das Begehren ist also sündig. So wie in diesen Traktaten diese beiden Gebote meistens kurz behandelt werden, können wir uns auch kurz fassen. Zum größten Teil sind es Wiederholungen, wobei, wie gesagt, die innerliche Begierde, die Intention und nicht die Ausführung, die zentrale Stelle einnimmt. Sündig ist es auch, wenn man durch Worte oder Gesten eine falsche Begierde in anderen Leuten erweckt⁴⁸. Thomas Herentals gibt hier u.a. das Beispiel von einem Maler, der Nacktfiguren malt⁴⁹.

Zusammenfassung

Die zehn Gebote bilden sozusagen den Rahmen, der es den Autoren ermöglicht, aktuelle und alltägliche Vergehen anzusprechen. Sie möchten ihr Publikum in moralischer Hinsicht belehren und benutzen dazu den Dekalog, der die Basis der christlichen Ethik ist. Weil es ihnen darum geht, das irdische und alltägliche Leben ihrer Leser oder Zuhörer zu beeinflussen, bedienen sie sich einer einfachen Sprache und schneiden für jeden verständliche Themen an. Deshalb gewähren sie uns – wie gesagt – einen Einblick in das gesellschaftliche Leben des späteren Mittelalters. Die Handlungsweisen usw., die – oft mit heftigen Worten – verurteilt werden, sind tatsächlich

⁴³ Fundament des kersten geloofs, 91r.

⁴⁴ Van Borssum Waalkes, 297.

⁴⁵ L. M. Fr. Daniels, Dirc van Delf, 231.

⁴⁶ Daniels, Bijdrage, 58.

⁴⁷ 232.

⁴⁸ Daniels, Bijdrage, 60; Thomas Herentals, 116r.

⁴⁹ 116r.

vorkommende Handlungsweisen und keine theoretischen Hirngespinnste. Abtreibung, Ehebruch, Lügen vor Gericht und Wucherei, das alles sind gewöhnliche Vorkommnisse, auch wenn sie nicht gebilligt werden können. Es läßt sich vermuten, daß ein größeres, keineswegs elitäres Publikum angesprochen wird, gerade weil jeder Leser sich angesprochen fühlen kann. Fast jedes mögliche Benehmen wird besprochen: Wie der Arbeiter sich verhalten soll, der Bauer, der Lehnsherr, der Geistliche oder die Magd; wie man sich verhalten soll in der Kirche, im Geschäft oder vor Gericht.

Uns wird also ein Spiegel der spätmittelalterlichen Gesellschaft vorgehalten. Wir müssen aber bedenken, daß fast alle Texte von Geistlichen geschrieben wurden, die ihre Umgebung anders sehen als Laien. Ihre Traktate handeln von Ge- und Verboten, von Vorschriften und Regeln. Diese bieten uns die Möglichkeit, zu entdecken, wie Geistliche die christliche Gesellschaft beurteilen und von welchen Voraussetzungen sie dabei ausgehen. Alles spielt sich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang ab. Der Autor kann sich nicht von sich, seiner Zeit und seiner Umgebung lösen. In manchen Worten der Empörung verspüren wir etwas wie Beschönigung der menschlichen Schwächen. Dieses normative Schrifttum befindet sich nicht fern der Wirklichkeit; es kann uns deshalb etwas mitteilen über soziale, wirtschaftliche und gesellschaftliche Zustände.

Die Behauptung, daß diese Literatur nicht wirklichkeitsfremd sei, wird gestützt durch Aussagen aus andersartigen Quellen, z. B. aus Rechtsquellen, wie das Buch von B. Hermesdorf, *Rechtsspiegel, een rechtshistorische terugblik in de Lage Landen van het berfstitij* (Nijmegen 1980) deutlich macht: In verschiedenen Abschnitten dieses Buches läßt sich feststellen, daß Vergehen und Delikte, die in Dekalogerklärungen als sündig, verboten usw. gekennzeichnet werden, auch in der Strafgesetzgebung der damaligen Zeit zu finden sind.

Im Kapitel *Religiöse Momente in Recht und Rechtsleben* ist die Rede von Sonn- und Feiertagen, und wie man sich an diesen zu verhalten hat. Hier gibt es viele Übereinstimmungen mit den Forderungen in den Dekalogerklärungen. Das läßt sich u. a. erklären aus der Tatsache, daß gerade hier das kanonische Recht sowohl den Dekalogerklärungen als auch der Gesetzgebung zum Vorbild gedient hat. Aber auch sonst ist zu beobachten, daß in der (profanen) Gesetzgebung und vor allem in der Rechtspflege Situationen vorkommen, wie sie auch in den hier behandelten Traktaten beschrieben werden. Mit einigem Grund dürfen wir deshalb schließen, daß für diese Traktate, in denen es hauptsächlich um Normen geht, der Alltag Modell gestanden hat. Die Norm aber entsteht vor dem Spiegel der Gesellschaft: Dadurch wird sie einerseits verstärkt, andererseits abgeschwächt und erhält so ein menschliches Gesicht.

VI. Belehrende und sprechende Bilder

Konrad Hoffmann

Holbeins ‚Todesbilder‘

Laienfrömmigkeit im Todesbild der Vor- und Frühreformation

An Holbeins Bildzyklus, einem wirkungsgeschichtlich herausragenden Faktor der frühneuzeitlichen Laienkultur, hat die auffällige Verschränkung zwischen Leben und Tod die modernen Betrachter irritiert¹. Hellmut Rosenfeld² wertete seinen Realismus als Preisgabe des „Numinosen“ und „Magischen“ an bürgerliche Profanität ab, und noch in der jüngsten Spezialforschung wirkt die Annahme nach, zwischen den religiösen Rahmenszenen und der alltäglichen Situationsdramatik bestehe eine Kluft (Abb. 1; 2).

Mit dieser nostalgischen, ja faschistoiden Prämisse des Traditionsverrats³ wird der Kern von Holbeins Erfindung verkannt, auch hinsichtlich der Bildbeziehungen der zumeist vernachlässigten Bibelzitate in der Erstaussgabe des Buches, Lyon 1538.

Holbein vergegenwärtigt den im Leben verborgenen Tod. Dem betroffenen Menschen erscheint der Tod aktuell variiert in seiner zeitgeschichtlich konkreten Umgebung und sozialen Praxis; der Tod wird dem Menschen, wenn überhaupt, im Sterben sichtbar. Mit welcher Intensität und zugleich Trennschärfe Holbein die Geschehens-

¹ Zuletzt: *Frank Petersmann*, Kirchen- und Sozialkritik in den Bildern des Todes von Hans Holbein d.J. (Diss. Osnabrück, Bielefeld 1983); *Frank Hieronymus*, Basler Buchillustration 1500–1545. Ausstellungskatalog Universitätsbibliothek Basel 1984 (Oberrheinische Buchillustration 2) Nr. 441, S. 495–497. Hollstein's German Engravings, Etchings and Woodcuts, 1400–1700, vol. XIVA: Hans Holbein the Younger (Roosendaal 1988) 202–206, Nr. 99. Vgl. dagegen aber die Hinweise bei *Jean Wirth*, La jeune fille et la mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance (Genf 1979) 123–129.

² *Hellmut Rosenfeld*, Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung-Entwicklung-Bedeutung (Beihfte zum Archiv für Kulturgeschichte 3, Köln-Graz ²1968) 283–293: „Holbeins Auflösung des Totentanzes aus dem Geiste der Renaissance“.

³ Mit den Monographien *Wilhelm Pinder*, Holbein der Jüngere und das Ende der altdeutschen Kunst (Köln 1951) und *Wilhelm Waetzoldt*, Hans Holbein d. J. (Berlin 1938; als „Blaues Buch“ Königstein/T. 1958) reicht die NS-Rezeption Holbeins in die Nachkriegszeit (vgl. z.B. *Pinder*, 40 über H. „als Bruder bei den Menschen der altgeheiligten Urform tätigen Lebens, bei Ackerbau und Kampf, Friede und Krieg“; *Waetzoldt*, (1958) 12–13 entspricht in der Betonung des „Magischen“ etc. den weltanschaulichen Kategorien Rosenfelds, dessen Totentanzbuch zuerst 1954 herauskam).

ebenen von Lebenden und Toten ineinander verschränkt, zeigt besonders deutlich die Szene der „Spieler“: über dem in der Erregung getroffenen Mann wehrt der Tod den Teufel des Gewinners (rechts) ab; in einer den Beteiligten unsichtbaren Parallelität seiner Gebärden zu dem linken Spieler, der gegen den Teufel anzureden scheint. Die Blindheit gegen den Tod ist Holbeins beißender Kommentar zum „Sternenseher“ („Hans-Guck-in-die-Luft“), und das Ausbleiben des herbeigesehnten Todes wird dem „Armen“ (wie Hiob: Kap. 3.20 f.) zum schlimmsten Leid – scheinbar endlos. Holbeins „Realismus“, ob nun als „Verfall“ abgewertet oder als zeitkritisches Spektrum gewürdigt, ist in der innerbildlichen Durchdringung von Leben und Tod ein auf den Betrachter bezogenes Verweissystem. Denn im Gegensatz zu dem dargestellten Menschen kann und soll der Bildbetrachter durchgängig den Tod wahrnehmen, wie er sprengend in den Alltag eingreift.

Zur Veranschaulichung des im Leben verborgenen Todes bedient Holbein sich eines metaphorischen Realismus, der im Zusammenspiel von Bild und Text eine mehrschichtige Aussage als satirisches Instrumentarium erschließt. Holbein hat den Tod (bzw. den Toten) durchweg als Begleiter oder Ersatzmann eines Lebenden rollenmäßig in die Umgebung des Menschen einbezogen – und damit ein Wechselverhältnis zwischen Leben und Tod, den Übergang, gestaltet. Zumeist fügt sich der Tod erzählerisch in die typische Szene ein: als Diener (König; Kaiserin, Gräfin), Musiker (Herzogin, Edelfrau), Hofnarr (Königin), Ministrant (Pfarrer) oder in variierender Motivation – als Beteiligter, Begleiter (Bischof, Domherr, Altweyb, Arzt, Schiffman, Ackermann), Helfer (Altmann) oder Assistent (Sternenseher) (Abb. 3). Der Tod hat die Menschen im Blick, wird seinerseits aber nur selten und dann im letzten Moment als Übergang „in ictu oculi“ wahrgenommen. Während er in den zahlreichen Überfallsituationen auf geistliche wie bürgerliche Händler vom erstarrenden Opfer abgewehrt erscheint (Mönch, Kaufmann, Krämer, Reicher; analog in den feudalen Kampfgruppierungen mit Graf, Ritter und Edelmann), fungiert er vielfach innerbildlich unbemerkt als didaktischer Kommentator für den Betrachter (Vertreibung, Adam, Papst, Kaiser, Kardinal, Richter, Ratsherr, Fürspräch). Dabei ist die Einkleidung des Todes in den dramatischen Erfahrungshorizont der im Ständetypus individualisierten Lebensverhältnisse aber gegenüber den früheren Totentänzen prinzipiell als Zusammenprall der beiden Ebenen, als paradox zugespitzter Übergang charakterisiert⁴. Die auslösende Macht des Todes wird über die seelische Wirkung auch in Unglückssituationen vermittelt, bei denen der Knochenmann den Menschen abholt, ohne ihn zu berühren (neben den Berufsbildern – Pfarrer, Arzt u. a. – speziell beim Reichen; beim Kärner signifikant mit dem zusammengebrochenen Pferd): in der Durchsichtigkeit eines Experiments vergegenwärtigt Holbein damit gesetzmäßige Abläufe der Verstrickung; in singulärer Drastik beim „Trinker“, dem der Tod in die Kehle eingießt (als bürgerliches Pendant zum tafelnden „König“), während sich -rhythmisch korrespondierend – davor ein anderer Mann übergibt.

⁴ *Joseph Gantner*, Der Mensch im Angesicht des Todes. Zu den Basler Totentänzen (1940), in: ders., Schicksale des Menschenbildes. Von der romanischen Stilisierung zur modernen Abstraktion (Bern 1958) 59–72, cf. 69: „und die kleinen Blätter beben förmlich unter dem Zusammenprall der beiden Welten in ihnen“.

Holbeins metaphorischer Realismus zielt auf die im Verweis den (räumlichen) Augenschein (zeitlich) durchbrechende Selbstreflexivität der Szene⁵. So dient dem Pfarrer beim Versehung der (eigene) Tod als Ministrant; über dem korrupten Richter bricht der Tod den Stab (Abb. 4); Adam hilft er beim Baumfällen⁶, also wie beim „Ackermann“ bei der todbringenden Arbeit. Mit minimaler „Verschiebungsenergie“ (Freud) geht der Künstler bei der ironischen Umdeutung von Schlüsselmotiven zu Werke⁷. Berufsattribute wie die Sanduhr des Predigers (Abb. 5) (und im Alphabet satirisch der Dirne) oder der Totenschädel des Gelehrtenmilieus („Sternseher“) werden als Bumerang entlarvend dynamisiert. Mit der Ambivalenz sprachlicher wie graphischer Bildlichkeit legt Holbein satirische Situationsantithesen an: auf dem Weg zum Stundengebet (Hora) schlägt dem „Domherrn“ das letzte Stündlein („Ecce appropinquet hora“ (Abb. 6) – aus dem Kontext der Passionsgeschichte Christi zitiert), den Rats herrn läßt der Tod über die Schaufel des abgewiesenen Armen stolpern – macht dessen Arbeitsgerät zum Werkzeug des Totengräbers; dem mit Ämtern und Seelenheil handelnden Kardinal entreißt er den Hut, um ihn sprichwörtlich in seiner Schamlosigkeit zu entblößen und damit zugleich seinem barhäuptigen Geschäftspartner gleichzustellen⁸.

Holbeins Realismus erweist sich also als transparente Einkleidung des „jenseitigen“ Todes, nicht als dessen Verlust im Oberflächen-Erscheinungsbild zeitgenössischer All-

⁵ Im „Bischof“ geht Holbein ausnahmsweise von der metaphorischen Traditionsebene, der des Hirten-Vergleichs, aus. Die von *Petersmann*, (s.o. Anm. 1), 199 ff. alternativ betrachteten Erklärungen (untreuer Hirte vernachlässigt Herde bzw. Herde wird durch Tod des Hirten zerstreut) können bei dem in der frühreformatorischen Kirchenkritik zentralen Bild gleichermaßen zutreffen (vgl. zur Ablehnung der Stellvertretungspraxis der Bischöfe auch das Holbein in der „Papst“-Darstellung leitende „Passional Christi und Antichristi“), verbunden mit dem anschaulich betonten Hinweis auf die „Widder und Lämmer“ als biblisches Gleichnis der jenseitigen Strafandrohung.

⁶ Mit dem Baum entwurzelt sich der arbeitende Adam selber; auf biblischer Grundlage des Vergleichs von Mensch und Baum (Hiob, 14,7–10) entfaltet Geiler von Kayersberg den Bildbereich: „Das buoch arbore humana. Von dem menschlichen baum geprediget... darin geschicklich und in Gottes lob zu lernen ist des Holtzmeyers des dots frölich zu warten“ (Straßburg 1521). Als „Holtzmeyer“ begegnet der Tod auch in der Illustration (vgl. damit auch Urs Grafs Holzschnitt von 1524: Tod im Baum über Krieger und Dirne; Major-Gradmann, Nr. 151). Vgl. *Volker Hone-mann*, Der Tod bei Geiler von Kaysersberg, in: *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissance-Literatur*, Bd. 1, hrsg. v. *James Hogg* (Analecta Cartusiana 177, Salzburg 1987) 90–107.

⁷ Vgl. auch z.B. die Bildbeziehung in Urs Grafs Holzschnitt der „Käuflichen Liebe“ (Major-Gradmann, Nr. 127) zwischen einem die Frau betastenden Alten, der Früchteschale davor und dem scheinbar an seinen Knochen nagenden Totenschädel darunter (als „vernaschendem“ Zahn der Zeit!).

⁸ Erasmus von Rotterdam, *Adagiorum Chiliades*, III 4,67: „Nudo capite“ (E.v.R., Schriften, Ausg. *Werner Welzig*, Bd. 7 [Darmstadt, 1972] 568 f. in dt. Übersetzung: „Etwas unbedeckten Hauptes tun heißt, daß man es offen und ohne alle Scham tut. Denn wenn einer etwas tat, dessen er sich schämen mußte, pflegte er sein Haupt zu verhüllen“). In der Entgegensetzung von Kleriker und Laien mit antithetisch plazierten Büchern und dem Kontrast zwischen bedecktem und entblößtem Kopf orientierte sich Holbein hier offenbar an Behams Satire auf das Mönchtum v. 1521 (Ausst. Kat. „Martin Luther und die Reformation in Deutschland“, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, [1983] S. 250, Nr. 316), unter Umverteilung der Motivakzente im neuen Zusammenhang.

tagswirklichkeit. Mit der strukturellen Doppel Ebene der Bildanlage ist der entscheidende Gestaltungshebel Holbeins bezeichnet, sein bis in die motivischen Details hinein flexibles Erfindungsprinzip anspielungsreicher Konfigurationen: szenische Handlungsbilder als erzählerische Aktivierung metaphorischer Tradition. Wenn der Tod der Gräfin eine Halskette von Menschenknochen umlegt (Abb. 7), wird der Topos vom Körper als Gewand der Seele erzählerisch umgesetzt zum Sterben als Kleiderwechsel⁹. Die im Bett von Knochenmännern mit einem Ständchen abgeholte Herzogin führt den alten Vergleich zwischen Schlaf und Tod szenisch vor Augen¹⁰. Das gegenbildliche Aufbrechen der Lebenssituation zum Tod kristallisiert sich in generellen sprachlichen Bedeutungsantithesen (der „Fürspräch“, d. i. Anwalt, wird vom Klienten bezahlt, bezahlt dies aber seinerseits mit dem Leben¹¹), ebenso wie in Kontextnuancierungen herkömmlicher Detailattribute (so die erotische Perspektive in dem vor der „Edelfrau“ auf dem Becken trommelnden Tod¹²). Die Ironie reicht dabei bis in Formbezüge, so die Entsprechung bei der „Äbtissin“ zwischen dem Federbarett ihres Todes-Galans und dem Türbeschlag der Kirche, zwischen der Gebärde des „Krämers“ und einem Wegstock im Hintergrund oder zwischen der Bittstellerin und dem Tod, von denen beiden sich der „Herzog“ gleichermaßen abwendet¹³. Die gewohnten Bildmuster der „Totentänze“ nutzt Holbein distanzierend in szenischen Einzelaktionen, den Tanz so als Zugriff des Tod-Narren bei der „Königin“ und die Musik als Metier einer öfters zugefügten zweiten Todesfigur (z. B. Herzogin, Krämer¹⁴, Altweyb) oder eines – darauf verweisenden – lebenden Akteurs (Braut; Nonne¹⁵) (Abb. 9).

⁹ Vgl. das Entkleidungsmotiv in Baldungs Basler „Tod und Frau“; dazu: Konrad Hoffmann, Angst und Gewalt als Voraussetzungen des nachantiken Todesbildes, in: Heinrich v. Stietencron (Hrsg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und Bewältigung in den Religionen (Düsseldorf 1979) 101–111, cf. 106, Anm. 23.

¹⁰ Vgl. Behams Holzschnitt „Tod u. d. Liebespaar“, 1522 (von Burgkmair, s. u., Anm. 48) zus. mit den wenig späteren „Todesbetten“ Peter Flötners abgeb. bei Wirth, (s. o. Anm. 1), figs. 124–126.

¹¹ Die besondere Rolle des Geldes in Holbeins Zyklus (bei kirchlichen wie bürgerlichen Vertretern: Kardinal, Mönch; Fürspräch, Richter, Reicher) ist in ihrer dialektisch flexiblen Kritik u. a. auch bei Erasmus' Hohn auf den „Totenpfennig“ zu bedenken („Lob der Torheit“, Kap. 40. Ausg. Welzig, Bd. II [Darmstadt 1975] 99; vgl. Ausst. Kat. „Münzen in Brauch und Aberglauben“ Germanisches Nationalmuseum Nürnberg [1982] 94–105).

¹² Vgl. etwa die satirische Plazierung der Kerze in Körpermitte vor den Tod des Waldbruders im Gross-Basler Totentanz.

¹³ Den Herzogshut parodiert die Bürgerkrone des Tods. Die Gegenbewegung zwischen Kopf und Händen des Herzogs erscheint angelegt in Figuren wie dem „Vorsprech“ des oberdeutschen „Doten Dantz mit Figuren“, Ende 15. Jahrhundert („Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von Gert Kaiser (Frankfurt 1982, Insel Taschenbuch 647) 178.

¹⁴ Zu dem hier gezeigten Instrument: Kathi Meyer-Baer, Music of the Spheres and the Dance of Death, Studies in Musical Iconology (Princeton 1970) 304; allgemein zur Bedeutung und Typologie der Musikszenen in Holbeins Folge: Reinhold Hammerstein, Tanz und Musik des Todes. Die mittelalterlichen Totentänze und ihr Nachleben (Bern-München 1980) 135–139.

¹⁵ Bei der „Braut“ (Heinrich Alfred Schmid, Hans Holbein d. J., Textband I [Basel 1948] 264, Abb. 85) und der „Nonne“ ist der erotische Aspekt der Musik evident. Zur komplexen Bildlichkeit der Kerze (Auslöschen zur Liebesnacht; Verlöschen des Lebenslichts; Kerze als „Glieder“) außer Hoffmann, (s. o. Anm. 9), 110, Anm. 34; auch W. S. Heckscher, The Annunciation of the Me-

Nach dem Schema der spiegelnden Strafe macht Holbein das Ende des „Räubers“ (in flagranti) wie des „Reichen Manns“ (der im Tod seinen mit dem Geld das Leben raubenden Meister findet) zeitkritisch durchsichtig. In visuellen Termini läßt der Künstler so das Erscheinungsbild der Umgebung vielschichtig transparent werden, so wie Erasmus von Rotterdam in seiner Nähe sprachbildlich operiert, wenn er z. B. die Schulstube als Sorgenhaus, Tretmühle und Folterkammer erschließt¹⁶. Ja noch in die Morphologie des Kompositionsduktus erstreckt sich Holbeins Einsatz von Ambivalenzen, wenn etwa die Figurenverflechtung des „Krämers“ als Buchstabe eines Figuralalphabets lesbar zu sein scheint (als „K“).

Einen näheren Aufschluß zur ursprünglichen Konzeption der „Bilder des Todes“ bietet in der Tat Holbeins „Totentanz-Alphabet“¹⁷. In der zupackenden Schärfe der Satire stehen die kleinformatigen Visionen den Buchbildern nicht nach: beim Arzt (M) etwa mit einem ein Uringlas gerade selber füllenden Tod; bei der Dirne, der der Buchstabe S in den Leib zu dringen scheint, mit einem die Sanduhr auf der Hinterseite balancierenden Todes-Kunden ihres Stundengeschäfts. Das Alphabet insgesamt wurde bisher als Schmuckmuster verkannt, als Typenkatalog einzelner Initialen, wie sie seit August 1524 im Basler und auswärtigen Buchdruck bei verschiedenen Texten verwendet wurden (Abb. 10)¹⁸.

Aus drei erhaltenen Exemplaren, die in deutscher (Coburg; Karlsruhe) (Abb. 11) und lateinischer Sprache (Oxford) Bibelstellen zu jedem Buchstaben sowie als Überschrift und Unterschrift der ganzen Seite bringen¹⁹, läßt sich aber seine primäre Funktion als Flugblatt erschließen. Der entscheidende Punkt daran ist, daß es sich bei mehr als der Hälfte der Zitate um die gleichen Bibeltexte handelt, die in der ersten Buchausgabe der „Todesbilder“ 1538 wiederbegegnen (im Gegensatz zu den „Probedrucken“ von 1524–26, die nur die standesbezeichnenden Überschriften enthalten)²⁰. Nichts be-

Fortsetzung Fußnote von Seite 266

rode Altarpiece. An Iconographic Study, in: *Miscellanea Jozef Duverger* (Gent 1968) 37–65, cf. 61–64. Zur Aussage des Fensters in dem Todeskontext vgl. Jerem. 9,20f. (s. u. Anm. 49).

¹⁶ „Lob der Torheit“ (s. o. Anm. 11), Kap. 49, 118–119.

¹⁷ Zuletzt mit ausführlicher Behandlung von Einzelmotiven: *Petersmann*, (s. o. Anm. 1), 133–149.

¹⁸ *Waetzoldt*, (s. o. Anm. 3), 75 behauptet gegen alle längst verfügbare Evidenz (s. u.), „daß die einzelnen Großbuchstaben ja niemals nebeneinander in ihrer alphabetischen Reihenfolge gesehen wurden“. Entsprechend ist in den „Reichsdrucken“ (Nr. 240; vgl. das „Handbuch“, 1928, 140–141) die Zeilenanordnung des Alphabets umgestellt und von dem originalen Quer- auf zwei hochformatige (und wohl einzeln käufliche) Blätter verteilt! In einzelnen Initialen „gemischter“ Alphabete hatte Holbein schon 1520 Berufsbilder des Totentanzes dargestellt (ein „G“ mit Tod als Koch: Hollstein XIV B, S. 81, Nr. 124: G2). Vom „Totentanzalphabet“ ist zuerst der Buchstabe „N“ im Basler Buchdruck, August 1524 bezeugt (Hollstein, XIV B, Nr. 146, S. 138), in Wittenberg und Nürnberg „D“ und „J“ bereits 1525 (*Koegler*, Jb. Pr. Kslg., 28, 1907, S. 95 zu *Schmid*, *ibid.*, 20, 1899, S. 258).

¹⁹ *A. Woltmann*, *Holbein und seine Zeit*, 2. Bd. (Leipzig 1876) S. 199, Nr. 252; von hier ist die inzwischen überholte Besitzangabe „University Galleries“ für das Oxforder lat. Exemplar übernommen bei Hollstein, XIV B, Nr. 146, S. 137. Bei Hollstein ist das Coburger Blatt auf S. 136 reproduziert, zum Karlsruher Exemplar die bibl. Zitatangabe der Überschrift: „Proverbiorum XXX“ nicht erwähnt (Passavant, *Peintre graveur*, III, S. 373, Nr. 3a kannte das Karlsruher Blatt noch nicht).

²⁰ Thema und Text stimmen überein bei „Gebein aller Menschen“ (A; gemeinsam nur Apk. 8,

leuchtet die intendierte Reformationspropaganda schlagender als der Umstand, daß dabei der gleiche Textpassus einmal für einen Narr (Buchstabe R) und einen Trinker (Buchstabe T [Abb. 12] oder urspr. ein Spieler „X“ [Abb. 13]), das andere Mal aber für Abt und Prediger benutzt wird.

In der Folge der Buchstaben wird mit Wort und Bild der Weg des Menschengeschlechts von Adam bis zum Weltgericht durch die Klassen der Gesellschaft vorgeführt (Abb. 14; 15). Die Rahmentexte bauen von Frage (oben) zu Antwort (unten) eine beziehungsvolle Spannung auf.

Am oberen Blattrand bildet Prov. 30 (18–19) den Titel: „Drey ding sind mir schwer und das viert weyß ich gar nit. Den weg eins adlers in luft. Den weg einer waldschlangen uff dem felsen. Den weg eines schiffs inmittem meer. Den weg eins mans inn der iugent.“²¹ Unten steht Jesaias 40 (6–8): „Alles fleysch ist heuw und all synn glory wie die blum des ackers. Das heuw ist ausgedorrt und die blum ist gefallen wann der geyst des herren hat inn sy geblasen. Das volck ist warlich heuw. Das heuw ist ausgedort und die blum ist gefallen. Aber das wort des herren bleybt in ewigkeit.“²²

Die Überschrift formuliert mit dem Textzitat Prov. 30 einleitend ein fragendes Staunen über den Menschen: auf der Folie von Adler, Schlange und Schiff bekennt der biblische Autor zum Weg des Menschen: „das weyss ich gar nit.“ Der Jesaias-Passus gibt darauf die Antwort mit dem das Alphabet in Wort und Bild zusammenfassenden Hinweis auf die Vergänglichkeit des Menschen. Damit verbindet das Zitat aber im abschließenden Vers eine das ganze Flugblatt legitimierende Pointe: gegenüber der Hinfälligkeit der Menschen wird die Unvergänglichkeit des Wortes Gottes betont.

Die Ewigkeit des Gotteswortes, materiell konkretisiert in seinen Elementen, den Buchstaben des Alphabets, fängt die in den einzelnen Initialen vorgeführte Todesrevue der Menschheit auf. Der in der frühen Reformation zunächst vom sächsischen Hof bekenntnishaft eingesetzte Kampfruf nach Jes. 40 („Verbum Domini Manet in Aeternum“²³) erscheint so als Lösung der im Flugblatt gestellten Rätselfrage, sowohl

Fortsetzung Fußnote von Seite 267

13; im Alphabet kommt davor 1 Kor. 15; im Buch 1538 danach Gen. 7, 22; Kaiser (C); König (D); Kardinal (E); Königin (G); Graf (K); Reicher (N); Edelmann (P); Nonne (Q); Ritter (V); Kind (Y); und Gericht (Z). Im Alphabet-Flugblatt beziehen sich bei den Buchstaben T (Trinker) und X (Spieler) die Beischriften so deutlich auf die jeweils andere Szene, daß hier offenbar die ursprüngliche Planung mit der umgekehrten Zuordnung rekonstruiert werden muß. – *Woltmanns* kurze Bemerkung (s. o. Anm. 19, S. 199 zu Nr. 252, unter B) über die teilweise Übereinstimmung der Bibelstellen wurde in der Holbein-Forschung seither übergangen.

²¹ Im „Narrenschiff“ Sebastian Brants, Kap. 64 „Von bosen wibern“, Z. 70–74 (ed. *Friedrich Zarncke* [Leipzig 1854, Nachdr. Hildesheim 1961] 63 f.) heißt es nur am Ende des Zitats inhaltlich abweichend: „Eyn man der noch hat kyndesch ler“ (vgl. die moderne Fassung in der von *Hans-Joachim Mühl* besorgten Ausgabe der Reclam Universalbibliothek [Stuttgart, 1964] 229). Diesen Vulgata-Übersetzungen gegenüber hat Luther aus dem Hebräischen die Stelle so verdeutscht: „Und eins Mans weg an einer Magd“ (in der von *Hans Volz* bearb. Wittenberger Ausg. 1545, [Darmstadt 1972] Bd. I, 1135).

²² *Frederick J. Stopp*, *Verbum Domini Manet in Aeternum. The Dissemination of a Reformation Slogan, 1522–1904*. In: *Stegbert Salomon Prawer* (Hrsg.), *Essays in German Language, Culture and Society* (London 1969) 123–135, zur Aktualität dieser Stelle (in der lat. Fassung).

²³ Die deutsche Version „Gottes wort bleibt ewig“, z. B. auf dem Titelblatt von *Luthers erster*

thematisch auf die Todesbilder als medial auf die Buchstaben bezogen, an denen sie erscheinen. Hier liegt kein Zieralphabet vor, sondern ein reformatorisches Flugblatt²⁴, das die Kampfparole Jes. 40 im Durchgang des Alphabets am Totentanz der zeitgenössischen Gesellschaft aktuell einsetzt. Der „weg des mans“ erschließt sich als Selbst-erkenntnis in menschlicher Vergänglichkeit an dem im Alphabet, dem Buchstaben-Weg des Materials, elementar vermittelten Wort Gottes und seiner glaubensmäßig erfahrbaren Unvergänglichkeit.

Holbeins beide Todes-Zyklen, Alphabet wie Buchbilder, wurden bekanntlich gleichermaßen von Hans Lützelburger (gest. 1526) in den Holzstock geschnitten²⁵. Sieht man die „Probedrucke“ der (nicht realisierten) deutschsprachigen Erstausgabe unter diesem Aspekt, so läßt sich für die einzelnen Todesbilder eine Buchseite erschließen, auf der sie zwischen der jeweiligen Standesbezeichnung und einer Bibelstelle erschienen, die eine politisch-soziale Zeitkritik im Sinne der Reformatoren vorbrachte²⁶. Die beiden wohl gleichzeitig entworfenen Folgen stimmen darin überein, daß sie im Gegensatz zu den bisherigen „Totentänzen“ den innerbildlichen Dialog zwischen Tod und Mensch aufgeben und sich im Sinne von Moralsatire („Narrenschiff“) und Gattungstradition des Flugblatts appellierend an den Betrachter-Leser wenden²⁷. Auch auf der Scheide eines Schweizerdolchs, die in mehreren Entwurfskopien und Nachbildungen überliefert ist (Abb. 16), hat Holbein – wohl in den gleichen Jahren 1523–24 – einen Totentanz dargestellt²⁸. Bei der waagrecht an der rechten Hüfte getragenen

Fortsetzung Fußnote von Seite 268

Gesamtausgabe der Bibel, Wittenberg, 1534, verbreitet sich dann auch losgelöst vom Kontext bei Jes. 40 (*Stopp*, wie vorige Anm., S. 133, Anm. 8).

²⁴ Zu Holbeins Flugblattillustrationen (Luther als Hercules; Christus das Evangelische Licht; Ablasshandel) zuletzt u. sehr ausführlich *Hieronymus*, s. o. Anm. 1), Nr. 353–355, S. 360–368. Ausst. Kat. „Martin Luther und die Reformation in Deutschland“ (Nürnberg 1983) Nr. 317, S. 250 f.

²⁵ Zu den verschiedenen Alphabeth-Drucken Lützelburgers vgl. die zusammenfassenden Angaben bei *Hieronymus*, (s. o. Anm. 1), Nr. 293a, S. 301.

²⁶ Es fällt auf, daß die Bibelstellen nicht in der wohl schon erreichbaren Luther-Übersetzung gegeben sind. Zu Holbeins Beteiligung an der Illustrierung der Basler Ausgaben und zu seiner Stellung in der Basler Reformation: *Hans Reinhardt*, Einige Bemerkungen zum graphischen Werk Hans Holbeins des Jüngeren, in: Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte 34 (1977) 229–260, bes. 239–245; *Hieronymus*, (s. o. Anm. 1), Nr. 395, S. 416 f.

²⁷ Die Frage nach dem Konzeptor des Textprogramms ist offen. Im Hinblick auf eine breitere Auswertung fällt z. B. die Verwendung von Jes. 38,1 (in beiden Holbein-Zyklen beim „Kaiser“) auf der Titelseite von Erasmus' „De praeparatione ad mortem“, 1534 auf: Ausst. Kat. Erasmus v. R. (Basel 1986) S. 216 f., Nr. H3; Abb. S. 94. Vgl. aber, auch im Blick auf die programmatische Verwendung von Jes. 40 in der „Unterschrift“, den Jesaiaskommentar von Joh. Oekolampadius (März 1525 bei Cratander in Basel erschienen mit Holbeinscher Ornamentierung: Ausst. Kat. „Die Malerfamilie Holbein in Basel“ [Basel 1960] Nr. 416, S. 326). Bemerkenswert daneben u. a. auch die ironische Umpointierung von Ecclesiastes 4,2 bei der „Äbtissin“ („Laudavi magis mortuos quam viventes“) im Sinn von Pamphilus Gengenbachs aktueller Zeitkritik in „Die Totenfresser“ (1521–22: Augsburg/Straßburg).

²⁸ *E. A. Gessler*, Eine Schweizerdolchscheide mit der Darstellung des Totentanzes, in: Jahresbericht des Schweizerischen Landesmuseums (Zürich 1930) 82–96; *Schmid*, (s. o. Anm. 15), Bd. I, S. 256; Bd. III, Abb. 70–72, 75–76. (mit H.s anderen Entwürfen); Ausst. Kat. Deutsche Kunst der

Waffe²⁹ erscheinen von der Spitze links ausgehend 6 Paare von Mensch und Tod: Kind, Mönch, Dirne, Landsknecht, Herrscherin und Kaiser³⁰. Der Totentanz auf der Dolchscheide unterscheidet sich prinzipiell von der geläufigen Themenwahl für diese Repräsentationsgattung, sei es himmlischem Beistand oder Vorbild im Kampf, sei es renommierte Landsknechtserotik³¹. Eine realpragmatische Sinnabsicht als martialischer Ansporn scheidet hier natürlich aus, gegenüber dem im Bild gezeigten Tod ebenso wie gegenüber seinen Opfern³². Der Totentanz am Dolch vergegenwärtigt zugespitzt, „schneidend“ vielmehr die Machtlosigkeit seines Trägers gegenüber dem Tod – darin gleichgestellt dem Bildreigen der Menschen, sei es ein Kind, ein Landsknecht oder ein Kaiser, wird dieser auf die Selbsterkenntnis verwiesen. Mit dem Bildprogramm wird die Handwaffe zur moralischen Metapher des Seelenkampfes, vom äußeren Gegenüber auf den inneren Feind des Selbst bezogen³³. Nun war in Holbeins Umgebung eine übertragene Begriffsverwendung des Dolches als moralischer Handwaffe aktuell geläufig. Erasmus' von Rotterdam seit 1518 zunehmend verbreitetes „Enchiridion militis christiani“, das berühmte Handbüchlein der Laienfrömmigkeit, bot sich in bewußter Sprachambivalenz als geistlicher Dolch für den christlichen Seelenkampf des Menschen dar³⁴. Das für einen Geschützgießer pädagogisch bestimmte Werk stellt in humanistischer Sicht³⁵ einen allegorischen Waffentausch dar, antwortet soziologisch auf die Prunkwaffe des zeitgenössischen Ritters mit der Umdeutung zur Devotion³⁶. Mit der Bildprogrammatik des Totentanzes interpretiert Holbein den re-

Fortsetzung Fußnote von Seite 269

Dürerzeit (Dresden 1971) S. 226, Nr. 399. Ferner den noch unveröff. Kat.text *Christian Müllers* zu den Basler Zeichnungen.

²⁹ Hugo Schneider, *Der Schweizerdolch* (Zürich 1977).

³⁰ Die Satire entspricht den „Bildern des Todes“: der Tod setzt so beim Kaiser den Fuß triumphierend auf den Reichsapfel (nicht als bloßes „Wegschleudern“, wie Woltmann, [s. o. Anm. 19] I, 260 schreibt) oder nimmt der Herrscherin den Hund an der Leine ab (vgl. im Basler Prediger-Totentanz den „Blinden“, dem der Tod vor der Grube die Hundeleine durchschneidet – wie die Parze seinen „Lebensfaden“).

³¹ Vgl. Dürers Zeichnung W 716 mit Hl. Michael; Urs Grafts zahlreiche Entwürfe (Hollstein, Bd. XI, bearb. v. John K. Rowlands, [1977], S. 21–29, Nr. 20 ff) mit Motivanalogien zu Holbein (Schmid, s. o. Anm. 28).

³² Woltmann (s. o. Anm. 19), I, 260 überspielt die Problematik: „Was kann sinnreicher sein, als den todbringenden Dolch mit diesem Bilde von der Allgewalt des Todes zu schmücken?“

³³ Vgl. die „Consciencia“ in Peter Vischers gleichzeitiger Reformationsallegorie, die Luther mit der paulinischen Glaubensrüstung feiert: Dieter Wuttke, *Die Histori Herculis des Nürnberger Humanisten und Freundes der Gebrüder Vischer Pangratz Bernhaupt gen. Schwenter. Materialien zur Erforschung des deutschen Humanismus um 1500* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 7, Köln-Graz 1964) 316–318 zu Abb. 10; Andreas Wang, *Der „miles christianus“ im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition* (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung 1, Bern-Frankfurt 1975) hier z. B. m. Abb. 6 (Titelbild zu Ulrich Krafft, *Der geistlich streit*, 1517).

³⁴ Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Hrsg. Werner Welzig, (Darmstadt 1968) bes. „Einleitung“ S. X; S. 98; vgl. Otto Schottenloher, Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des *Enchiridion militis christiani*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 45 (1954) 109–116.

³⁵ Zu den Ausgaben in Basel: *Hieronymus*, (s. o. Anm. 1), Nr. 184, S. 152; Nr. 377, S. 392 f.

³⁶ Eine detaillierte Moralallegorese zu Schwert und Scheide entwickelt Geiler von Kaysersberg

präsentativen Dolch als Denkzeichen des „miles christianus“; die ikonologische Funktion des Totentanzes trifft sich mit der erasmischen Dolch-Allegorese in der auf die Vergänglichkeit³⁷ gerichteten menschlichen Selbsterkenntnis³⁸. Dieser humanistische Interessenrahmen ist den erasmischen Leitmotiven entsprechend von Holbein zeitkritisch realisiert mit der betonten Satire auf Mönch und Krieger. Erasmus' bekannte Leitinteressen spiegeln sich hier, die Kritik am Mönchtum (vor allem in der zeitgenössisch berühmt-berüchtigten Stelle des „Enchiridion“: „Monachatus non est pietas, sed vitae genus“³⁹) und seine Friedensbemühungen. Angesichts der durchgängigen Aufmerksamkeit des Basler Gelehrten für die geistliche Metaphorik und bei seiner bekannten Wertschätzung aufwendiger Schmuckgegenstände als Erinnerungs- und Freundschaftsgaben liegt es nahe, Holbeins Entwurf der Dolchscheide mit Totentanz in Verbindung zu sehen mit einem solchen beredten Geschenk für Erasmus, nach der geläufigen Praxis humanistischer Devisen in der ständisch herausgehobenen Wohnkultur⁴⁰.

Holbeins verschiedene Bearbeitungen des Todesbildes hängen untereinander enger als bisher gesehen zusammen auch nach Erfindung und Funktion: im aktuellen Zeitbezug, der substantiellen Textorientierung und der humanistischen Laienfrömmigkeit der alltäglichen Wissensmodellierung⁴¹. Im Zyklus der „Bilder des Todes“ setzt er mit einem zweipoligen Realismus satirischer Metaphorik den im Leben verborgenen Tod als Instrument einer kirchenkritischen Selbstdisziplinierung des Benutzers ein. Die bildhafte Spannung der szenischen Situationsdramatik ist dabei einerseits aus der Totentanztradition und ihren Ableitungen entwickelt: zeigen solche Einzelszenen des jungen Dürer und Baldungs die Todesfigur als attributive Zufügung, so fällt demgegenüber Holbeins „Implosion“ des Todes in die Lebenswirklichkeit umso stärker auf⁴².

Fortsetzung Fußnote von Seite 270

im „Buoch Granatapfel“, Straßburg 1511: „die siblen schwert der laster – verborgen unter „die siblen schaiden, das ist under die gestalten der guten Tugenden“. Zu den Illustrationen: Ausst. Kat. Hans Baldung Grien (Karlsruhe 1959) S.332 ff, Nr.XIV; Burgkmair: Hollstein, V, S.90 f, Nr.280–281.

³⁷ Holbein entwickelte die Konzeption seines Todesbildes in Entwürfen mit einem Tugend-Laster-Programm: *Hieronymus*, 1984, Nr. 400, S. 425; Nr. 401, S. 439; Hollstein, XIV A, Nr. 40, S. 44; Nr. 46, S. 64.

³⁸ Vgl. die bekannte Forschungsdiskussion zu Dürers „Ritter, Tod und Teufel“ in der Bezugnahme auf die Schrift des Erasmus; in Urs Grafts Illustration der Basler Ausgabe 1520 flankieren Engel (mit Kreuz und Stundenglas) und Teufel den Ritter (Hollstein, [s.o. Anm.31], 180 ff., Nr.357–360; *Hieronymus* [s.o. Anm.1], S.152, Nr.184 mit Abb. S.438,6).

³⁹ In der oben Anm.34 zit. Ausgabe: S.370.

⁴⁰ Zu den bezeugten und erhaltenen Dolchen im Erasmus-Besitz die Zusammenstellung Elisabeth Landolts im Ausst. Kat. Erasmus v. Rotterdam (Basel, Historisches Museum, 1986) S.265 f., Nr. H 68.

⁴¹ Das zum „Wappen des Todes“ in Holbeins Folge abschließend gewählte Wort Eccl. VII, 40: „Memorare novissima et in aeternum non peccabis“ erörtert für die gleichzeitige Vanitasvorstellung Wuttke, (s.o. Anm.33), 319–321.

⁴² Emile Males Hinweis auf das Gedicht „Mors de la pomme“ und französische Stundenbuchillustrationen als eine Holbeinsche Inspirationsquelle (von A. Pfister 1927 und H. Reinhardt 1977 aufgegriffen; s. die Angaben bei *Hieronymus*, [s.o. Anm.1], Nr.441, S.495 ff.) wird von Petersmann, (s.o. Anm.1) nicht beachtet. Vgl. das einschlägige Bildmaterial im Ausst.Kat. „Images

In der Bildgestaltung schließt Holbeins Konzeption des doppelschichtigen Szenendramas andererseits wesentlich an eine thematisch weitergefaßte satirische Ständerevue an, nämlich an Sebastian Brants „Narrenschiff“. Dieser Zusammenhang geht über die offensichtlichen Motiv- und Kompositionsanleihen hinaus, die sich in seinem Werk seit den Randzeichnungen zu Erasmus' „Lob der Torheit“ finden⁴³. Das mit seinen überwiegend Dürerschen Holzschnitten berühmte „Narrenschiff“ bedeutet allgemein kunstgeschichtlich eine Zäsur in der anschaulichen Erschließung der zeitgenössischen Lebenswirklichkeit. Dürers Bildgedanke zielt auf eine paradoxe Koppelung des Narren mit dem vertrauten Alltagsmilieu⁴⁴. In Brants didaktischem Sinne soll der Betrachter an den Bildern eine differenzierend geschärfte Wahrnehmung der Wirklichkeit erreichen und die Verborgeneheit des Lasters, seine Selbstvergessenheit, gerade in der Folie des Allernächsten aufdecken können. Die Wiedergabe der umgebenden Lebensverhältnisse wird mit der Narrenfigur – entgegen der vorherrschenden kunstgeschichtlichen Oberflächenmorphologie⁴⁵ – nicht eingeschränkt, sondern vielmehr gerade hintergründig fundiert.

Dabei fügt der Illustrator mit der kennzeichnenden Kappe des jeweiligen Akteurs einen Deutungshinweis in die Genreszene ein, der auf die Textausführung überleitet. Die Normalität des Narren springt vor allem bei seiner Gegenüberstellung mit dem Tod in die Augen⁴⁶.

Nach dem Strukturprinzip des „Narrenschiffs“, der Verunsicherung des Betrachters an der selbstreflexiven Wirklichkeitsmontage⁴⁷, hat Holbein eine paradox gespannte Bildsequenz des im Leben verborgenen Todes gestaltet... Von den szenischen Einzelableitungen des Totentanzes prägten ihn dabei die zeitgenössischen Entwürfe wie Dür-

Fortsetzung Fußnote von Seite 271

of Love and Death in Late Medieval and Renaissance Art“. Michigan Museum of Art, Ann Arbor 1975; aufschlußreich auch Mair von Landshut's Stich v. 1499 (Ausst. Kat. „From a Mighty Fortress. Prints, Drawings and Books in the Age of Luther 1493–1546, bearb. v. Ch. Andersson und Ch. Talbot (Detroit 1983) Nr. 169, S. 304.

⁴³ Kögler (Monatshefte für Kunstwissenschaft, 4 [1911] 398 f.) hat am Vergleich zwischen Holbeins „Domherrn“ und „Narrenschiff“, Kap. 44 die Benutzung der Straßburger Ausgabe von 1494 nachgewiesen. Vgl. zu weiteren Motivverbindungen Petersmann, (s. o. Anm. 1). Darüber hinaus: Holbeins „Krämer“ gegenüber „Narrenschiff“, Bild zu Kap. 21 (mit Wegkreuz in Zuordnung zur Figur).

⁴⁴ Konrad Hoffmann, Wort und Bild im Narrenschiff, in: „Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. DFG-Symposium 1981. Hrsg. Ludger Grenzmann, Karl Stackmann (Stuttgart 1984), 392–422.

⁴⁵ Vgl. bes. Friedrich Winkler, Dürer und die Illustrationen zum Narrenschiff. Die Baseler und Straßburger Arbeiten des Künstlers und der altdeutsche Holzschnitt (Berlin 1951).

⁴⁶ Narrenschiff, Kap. 13: Venus – Tod (vgl. Holbeins „Papst“); Kap. 85 (zum Text in Hinblick auf Holbeins „Wappen des Todes“: Petersmann, [s. o. Anm. 1], 126 f.); Kap. 94. Kap. 5 („Haintz Narr“) vor bzw. in dem ausgehobenen Grab – vgl. mit „Blindem“ in Basler Prediger-Totentanz, Dürer-Entwürfen (L. Tucher), Baldung (Basler „Frau und Tod“-Gemälde) sowie „Altmann“ und „Kaiserin“ in Holbeins „Bildern des Todes“.

⁴⁷ Vgl. hinsichtlich „Genremilieu“ mit Holbeins „Totentanz“ bes. Bilder des „Narrenschiffs“ wie die zu Kap. 27; 73 und 93; den „Armen“ (Kap. 17); die Trinker (Kap. 16) und Spieler (Kap. 77, hier bis hin zu der auffällig zurückgelehnten Haltung des jeweiligen Hauptakteurs). Die Brant leitende Moralthematik der menschlichen Selbsterkenntnis repräsentativ formuliert bes. in Kap. 66.

riers „Ritter, Tod und Teufel“ (1513) und besonders als frühe Augsburger Erfahrung Hans Burgkmairs berühmter Farbholzschnitt von 1510 mit dem ein Liebespaar überfallenden Tod⁴⁸. Geflügelt zum Zeichen seines jenseitigen und jähren Einbrechens würgt die all'antica mythisierte Gestalt in einer ausgestorbenen Stadt einen gepanzerten Jüngling und hält an dem mit den Zähnen umklammerten Gewandzipfel eine verzweifelte Frau von der Flucht ab. Mit dem Pathos klassischer Affektrhetorik setzt Burgkmair dabei offenbar eine biblische Vision in ein Formvokabular anspruchsvoller Modernität um. In den entscheidenden Motiven entspricht sein Bild der Schilderung, die der Prophet Jeremias (Kap. 9, 20 f.) von der Rache Gottes an seiner abgefallenen Stadt gibt: „Durch unsere Fenster stieg der Tod; in unsere Burgen drang die Pest und würgte Kinder auf der Straße und auf dem Markt junge Männer.“ Dieses Blatt vergegenwärtigt Ausgangspunkte für Holbeins Erfindung komplexer Paradoxe⁴⁹ – über die Forminspiration an der frühen Augsburger Italienrezeption hinaus, wie sie sich auch am Vergleich der heraldischen Außenepitaphien der Fuggerkapelle mit Holbeins „Wappen des Todes“ beobachten läßt. Mit solcherart visuell hintergründigen Gestaltungshorizonten vermochte Holbein Paradoxa erasmischer Prägung ins Bild zu setzen⁵⁰.

Modernes Sehen spaltet diese synthetischen Konstrukte üblicherweise in ihre polaren Bestandteile auf, trennt am Zyklus so die religiösen Rahmenszenen von den „profanen“ Genrebildern⁵¹. Wie konkret Laienfrömmigkeit und alltägliche Lebenspraxis nach Bild und Funktion aber ineinandergreifen, macht der ursprüngliche Kontext der Erfindungen, der genetische Zusammenhang der „Bilder des Todes“ mit der Reformatiionspropaganda des „Ewigen Gotteswortes“ im Todesalphabet und mit der erasmischen Allegorese des „Enchiridion“ im Entwurf der Dolchscheide bewußt.

⁴⁸ Zum geflügelten Tod vgl. auch die Zuordnung der geflügelten Frau Venus zum Tod im „Narrenschiff“-Bild zu Kap. 13 (und Dürers Stich von 1503 „Wappen des Todes“ danach). In den bisherigen Behandlungen (*T. Falk* im Ausst. Kat. H. Burgkmair [Augsburg 1973] Nr. 41a; Ausst. Kat. „Images of Love and Death“ [s. o. Anm. 42], Nr. 32, S. 72 f.) wird ein Zusammenhang mit der Pest vermutet.

⁴⁹ In den Holbeinschen Kompositionen zeigen vor allem der „Mönch“ und der „Kaufmann“ die Umsetzung der Burgkmair'schen Darstellung. Im Zusammenhang mit der Betonung des Fensters bei Jerem. 9 ist auch die Bildinszenierung der „Nonne“ zu bedenken.

⁵⁰ „Lob der Torheit“ (s. o. Anm. 11), Kap. 29, S. 61 zu den Silenen des Alkibiades: „Was von außen Tod ist, wird Leben, von innen gesehen, und umgekehrt“; S. 63: „Und du, was weinst du um den verstorbenen Vater? Lache doch lieber! Er fängt ja erst an zu leben, dieweil das Leben hienieden nichts ist als ein Tod!“.

⁵¹ *Petersmann*, (s. o. Anm. 1), zusammenfassend auf S. 278; entsprechend in der allgemeinen Literatur zum Totentanz, so zuletzt: *Uwe Pörksen*, *Der Totentanz des Spätmittelalters und sein Wiederaufleben im 19. und 20. Jahrhundert. Vorüberlegungen zu einer Rezeptionsgeschichte als Rezeptionskritik*, in: *Mittelalter-Rezeption. Ein Symposium*. Hrsg. *Peter Wapnewski* (Germanist. Symposien VI, Stuttgart 1986) 245–262, cf. 251.

Emisit eum DOMINVS DEVS de Para-
diso voluptatis, vt operaretur terram de qua
sumptus est.

GENESIS III



DIEU chassa l'homme de plaisir
Pour uire au labeur de ses mains:
Alors la Mort le uint saisir,
Et consequemment tous humains.

Abb. 1 Vertreibung aus dem Paradies

Maledicta terra in opere tuo, in laboribus comes
des cunctis diebus vitæ tuæ, donec reuertas
ris &c.

GENESIS III



Mauldicte en ton labeur la terre.
En labeur ta uie uieras,
Iusques que la Mort te soubterre.
Toy pouldre en pouldre tourneras.

C ij

Abb. 2 Adam bei der Feldarbeit

Spiritus meus attenuabitur, dies mei bre-
uiabuntur, & solum mihi superest sepul-
chrum.

IOB XVII



Mes esperitz sont attendriz,
Et ma uie s'en ua tout beau.
Las mes longz iours sont amoindriz,
Plus ne me reste qu'un tombeau.

Abb. 3 Der Alte Mann

Disperdam iudicem de medio
eius.

AMOS II



Du mylieu d'eulx uous osteray
Iuges corruptus par presentz.
Point ne ferez de Mort exemptz.
Car ailleurs uous transporteray.

Abb. 4 Der Richter

Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malū,
ponentes tenebras lucem, & lucem tenebras,
ponentes amarum dulce, & dulce in amarum.

ISAÏÆ XV



Mal pour uous qui ainsi osez
Le mal pour le bien nous blasmer,
Et le bien pour mal exposez,
Mettant avec le doux l'amer.

Abb. 5 Der Prediger

Ecce appropinquat hora.

MAT. XXVI



Tu vas au choeur dire tes heures
Priant Dieu pour toy, & ton proche.
Mais il fault ores que tu meures.
Voy tu pas l'heure qui approche?

Abb. 6 Der Domherr

Ducunt in bonis dies suos, &
in puncto ad inferna des-
cendunt.

IOB XXI



En biens mōdains leurs iours despendēt
En uoluptez, & en tristesse,
Puis soudain aux Enfers descendent,
Ou leur ioye passe en tristesse.

Abb. 7 Die Gräfin

G

De lectulo super quem ascendis
fui non descendes, sed morte
moreris.

IIII REG. I



Du liēt sus lequel as monté
Ne descendras a ton plaisir.
Car Mort t'aura tantost dompté,
Et en brieſ te uiendra saisir.

Abb. 8 Die Herzogin

G ä

Est via quæ videtur homini iusta: nouissima
autem eius deducunt hominem ad
mortem.

P R O V E R . I I I I



Telle uoye aux humains est bonne,
Et a l'homme trefuiste semble.
Mais la fin d'elle a l'homme donne,
La Mort, qui tous pecheurs assemble,

Abb. 9 Die Nonne

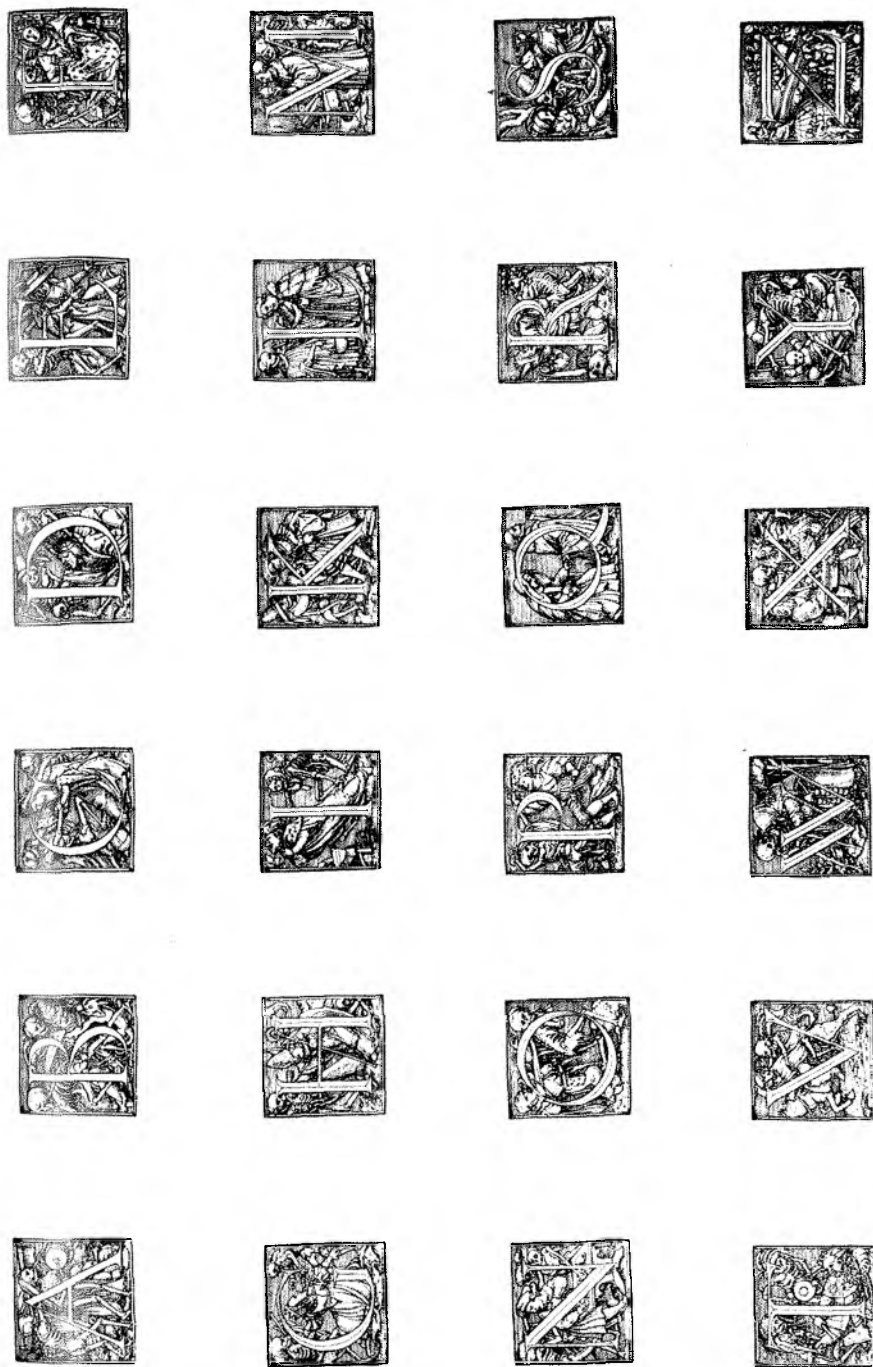


Abb. 10 Hans Holbein, Alphabet mit Todesbildern. (Probedruck) Basel, Kupferstichkabinett des Kunstmuseums

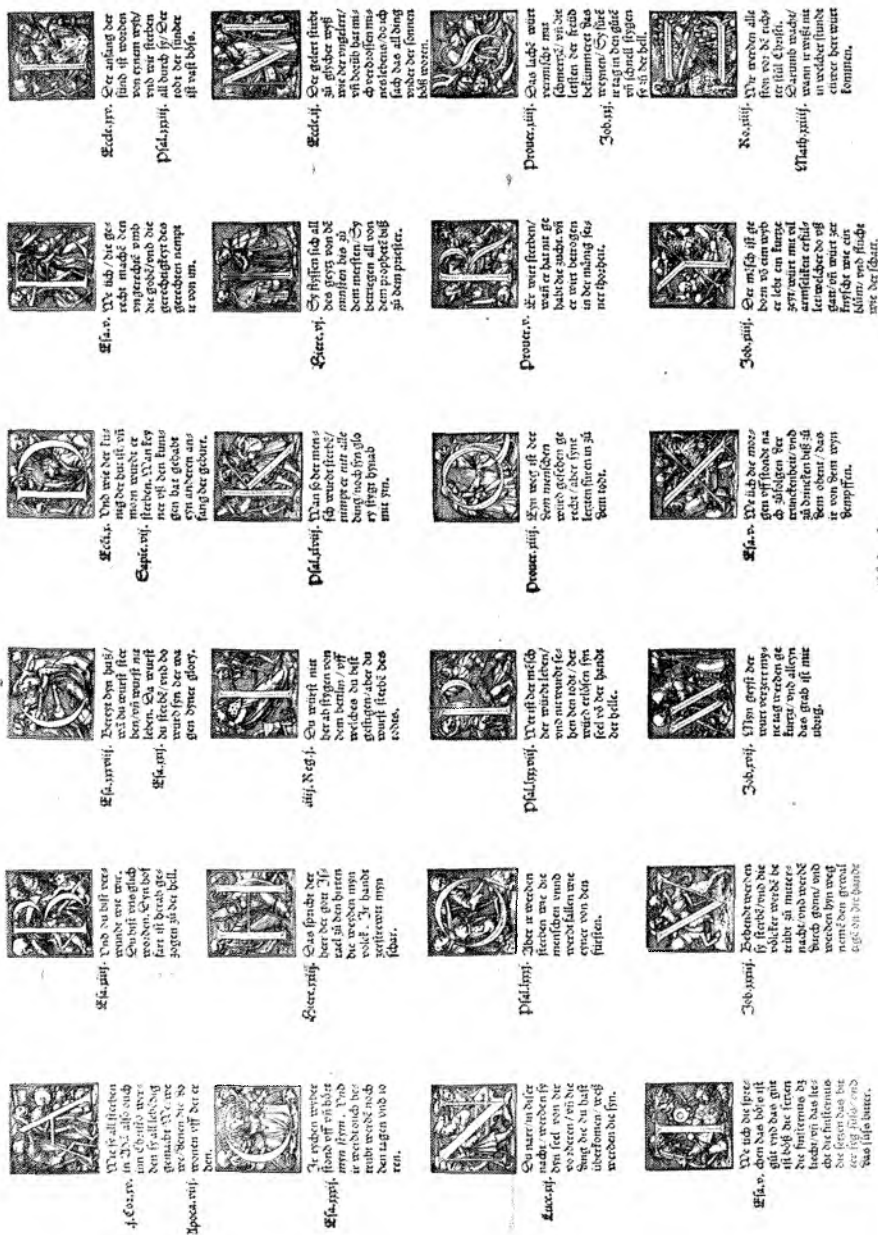


Abb. 11 Hans Holbein, Alphabet mit Todesbildern, Bildtexte in deutscher Sprache. Karlsruhe, Kupferstichkabinett der Staatlichen Kunsthalle (Einzelaufnahmen vgl. Abb. 12 bis 15)



Abb. 12 Buchstabe T: Trinker



Abb. 13 Buchstabe X: Spieler



Abb. 14 Buchstabe I: Herzog



Abb. 15 Buchstabe Q: Nonne



Abb. 16 Zwei Schweizerdolche 16. Jh., der linke Dolch 1572 nach Holbeins Entwurf. Basel, Historisches Museum.

Richard C. Trexler

Das sprechende Bildnis

Versuch einer Typologie im Spiegel spanischer Quellen
des 16. Jahrhunderts



Amerindische Priester sprechen mit dem Teufel, Holzschnitt von Pedro Cieza de León, Parte primera de la crónica del Perú (Sevilla: M. de Montedoca, 1553). Courtesy of the John Carter Brown Library, Brown University. (Vgl. *R. Adorno: The Depiction of Self and Other in Colonial Peru*, in: *Art Journal* 49 (1990) 110–118).

„Der Teufel sprach mit den Priestern, mit den Herren und mit anderen, aber nicht mit allen. [Die Eingeborenen] brachten dem Teufel ihr gesamtes Eigentum dar, wenn er ihnen nur erscheinen würde. Er erschien ihnen auf tausenderlei Weise, und am Ende verkehrte er mit einem jeden von ihnen sehr oft und auf eine sehr enge Weise. Und die Einfältigen gerieten in immer stärkere Abhängigkeit von den Göttern, die mit ihnen sprachen. Und weil sie nicht wußten, daß diese Götter Dämonen waren, und weil sie von diesen von Dingen erfuhren, bevor sie sich ereigneten, glaubten sie alles, was ihnen erzählt wurde. Und weil [der Teufel] es wünschte, opferten sie ihm viele Männer. Und sie trugen eine bemalte Figur mit sich, die darstellte, wie der Teufel sich ihnen das erste Mal zeigte. Die Eingeborenen malten ihn an Türen, auf Tische und an jede Stelle des gesamten Hauses. Und weil der Teufel sich ihnen in tausenderlei Gewändern und Formen zeigte, malten sie ihn in den unterschiedlichsten Arten, und einige Bilder [waren] so häßlich und furchterregend, daß unsere Spanier darüber erstaunten. [Die Eingeborenen] aber empfanden sie nicht als häßlich. So geschah es aufgrund dieses Glaubens an den Teufel, daß [die Eingeborenen], die sich selber als religiös und gläubig betrachteten, auf dem Gipfel der Grausamkeit angelangt waren“¹.

Als die Europäer im frühen 16. Jahrhundert begannen, sich in Amerika niederzulassen, mußten sie die verschiedenen dort lebenden Gesellschaften nach strukturellen Merkmalen systematisieren, teils um sie verstehen zu können, teils und bis zu einem gewissen Grade auch deshalb, um ihre Eroberungen zu legitimieren. Viele Entdecker, Siedler und Schriftsteller unterschieden zum Beispiel die Völker danach, ob Homosexualität üblich oder nicht üblich war. Offensichtlich sollten derartige Kategorien mit erklären helfen, wie die Inkas in Südamerika, die Mayas und Azteken in Mittel- und Nordamerika ihre reichen und komplexen Kulturen hervorbringen konnten. Eine Kultur „sodomitisch“ zu nennen, hieß für gewöhnlich zugleich, ihr Polarität und Hierarchie abzusprechen – zwei Prinzipien, von denen man annahm, daß sie für eine fortgeschrittene Kultur grundlegend seien. Dennoch mußte man für die Gegenwart feststellen, daß jene drei unbestreitbar hochentwickelten Kulturen die Homosexualität in ihren rituellen Gebräuchen praktizierten und sie unter ihren Untertanen duldeten. Cieza berichtete aus Peru, daß der Teufel die männliche Homosexualität deshalb billigte, um sicher zu gehen, daß es immer eine ausreichende Zahl von jungen Männern geben würde, die dazu bereit wären, an denjenigen Staatsriten teilzunehmen, welche „Sodomie“ erforderten². Kein Zweifel, es war schwer für die Spanier zu verstehen, weshalb diese Völker eine kulturell so hohe Stufe erreichen konnten.

In dem vorliegenden Aufsatz möchte ich eine zusätzliche, durchaus gebräuchliche Kategorie vorstellen, die sich mit eben dem Teufel beschäftigt und die sich im Unterschied zur ersten Kategorie nicht zur Legitimierung der spanischen Eroberung eignet.

¹ „Hablaba el diablo con los sacerdotes, con los señores y con otros, pero no á todos“; *Francisco Lopez de Gómara*, *Historia general de las Indias* (Biblioteca de autores españoles [BAE] 22, Madrid 1946) 444. Ich danke Sabine MacCormack und Jeffrey Russell, die eine frühere Version dieses Aufsatzes kommentiert haben. Dank schulde ich für die Übersetzung vorliegender Fassung Herrn Andreas Kolle, Bielefeld.

² *Pedro Cieza de León*, *Crónica del Perú*, drei Teile in 3 Bde. (Lima 1984–1987) Bd. 1, 198 ff. (Teil I, Kap. 64).

Es ist auffällig, wie oft bei spanischen Chronisten, Geschichtsschreibern und Korrespondenten an jenen Stellen, wo die verschiedenen Stämme geschildert werden, diese Autoren eine Unterscheidung darüber treffen, ob ein Stamm „mit dem Teufel spricht (hablar)“ oder es doch zumindest vor der spanischen Eroberung getan haben soll. Zwar wird nicht gesagt, daß andere Völker *nicht* mit dem Teufel gesprochen haben, aber dennoch bleibt der Eindruck zurück, daß es gewisse Völker, oder, wie wir schon gesehen haben, gewisse Gruppen innerhalb eines Volkes gab, die regelmäßig mit dem Teufel sprachen, und andere nicht. So zu differenzieren, war eine spanische, keine indianische Unterscheidung. Denn die Spanier beteten zu Gott und den Heiligen; es hieß nicht „mit Gott sprechen“. Gewisse Indianer aber „sprachen“ mit Gott, das Wort „beten“ wurde nur selten benutzt³.

Eine vergleichbare Unterscheidung ist mir in Europa bisher nicht begegnet, obwohl von den Quellen her die Vermutung nicht unbegründet scheint, daß sowohl die Römer als auch andere frühere heidnische Völker mit dem Teufel gesprochen haben⁴. Im folgenden möchte ich nun einfach beschreiben und systematisch zusammenstellen, was spanische Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts über das „Sprechen mit dem Teufel“ überliefern. Am Ende möchte ich anhand einiger Beobachtungen zeigen, wie diese Unterscheidung „Sprechen mit dem Teufel“ mit bestimmten Ideen und Annahmen über die kulturelle Entwicklung verbunden werden kann. Im Hauptteil werde ich der Frage nachzugehen suchen, ob die Figuren, zu denen die Eingeborenen sprachen, für die Spanier einen bestimmten Bildtypus repräsentierten.

Zunächst möchte ich einige Ausdrücke erklären. Ich beginne mit dem Begriff „der Teufel“. José Acosta, ein Jesuit des 17. Jahrhunderts, berichtet, daß der Teufel die alte Welt verlassen habe, nachdem das Christentum dort gesiegt hatte und auf diese Weise die Idolatrie „in dem größten und edleren Teil der Welt“ vernichtet war. Der Götzendienst und auch der Teufel seien dann nach Amerika gezogen, wo der Teufel zum alleinigen Herrscher wurde⁵. Wie Las Casas einmal feststellte, ist niemand anders als dieser Teufel oder Dämon der Herrscher unserer Quellen⁶. Insofern braucht es nicht zu verwundern, daß der Teufel uns in spanischen Quellen als der manichäische, wenn

³ Acostas Bemerkung, die Inka seien gewohnt, „hacer oración a Viracocha“, stellt eine Ausnahme dar; José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, in: Obras (BAE 73, Madrid 1954) 144 (V, 4). Keine Quelle meint, daß das Sprechen mit dem Teufel „le trait caractéristique de toutes les sociétés indigènes“ wäre, wie behauptet wird von Carmen Bernand und Serge Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses* (Paris 1988) 34.

⁴ Im wichtigen Kapitel „Maneras de comunicación de los espíritus con los hombres“ zitiert Las Casas Valerius Maximus' Beschreibung der sprechenden Statue Fortuna in Rom; Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 2 Bde. (Mexiko-Stadt 1967) I, 518–522 (III, 99). Die Apologie Justin Martyrs und Plutarchs Lib. de Trac. re. (cap. „cur cessaverit Pithias fundere oracula“) werden ähnlich zitiert von Acosta, *Historia* (wie Anm. 3), 153 (V, 12). Siehe auch Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 5 Bde. (BAE 117–121, Madrid 1959) IV, 221 (XXXIII, 47).

⁵ Acosta, *Historia* (wie Anm. 3), 140 (V, 1). Siehe auch Pierre Duvols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660* (Lima 1971) 29.

⁶ „Necesario es decir o temer que no habita allí ni responda otro alguno que sólo el diablo“, Las Casas, *Apologética historia* (wie Anm. 4), I, 527 (III, 100).

auch nicht ganz ebenbürtige Konkurrent zum göttlichen Herrscher Europas entgegentritt. Den Einheimischen aber war ein derartiger singulärer und personalisierter Fürst des Bösen – und daher auch der europäische Teufel – unbekannt. Sie sprachen vielmehr mit Göttern, die Gutes *und* Schlechtes bringen konnten, und nur die Hexenmeister unter ihnen wußten, so berichtet Calancha, daß ihr Helfer wirklich Satan war⁷.

Wie haben die Spanier den Teufel in der Neuen Welt ausfindig gemacht? Europäische Christen stellten sich den Teufel als eine überweltliche Macht vor, die den Menschen betrügt und ihm schadet. So haben sie auch in der Neuen Welt eine Gottheit oder Gottheiten „entdecken“ können, die nach dem Zeugnis der Einheimischen darauf bedacht waren, den Menschen zu schaden. Die Azteken nannten diesen Gott Tlacatecolotl⁸, und die Mayas bezeichneten ihn als Yibilba⁹. Die Inkas hießen ihn Zupay und spuckten aus, bevor sie ihn anredeten¹⁰, während die Tupinamba ihn mit In-gange¹¹ ansprachen. Das also waren unterschiedliche Namen des „einen“ christlichen Teufels.

Unschwer konnte man Analogien herstellen zwischen den einheimischen Göttern und bestimmten Dämonen aus der christlichen Tradition. Für gewöhnlich betrachteten auch die Spanier die vielnamigen einheimischen Götter als solche Dämonen und sahen in ihnen nicht eine Mehrzahl verschiedener Teufel¹². Den Nicaraguanern wurde gesagt, daß ihre verschiedenen Götzenbilder diejenigen Dämonen abbildeten, die aus dem Himmel gestürzt worden waren und nunmehr im Dunkel der Nacht umherzogen¹³. Wichtig daran ist die Tatsache, daß nicht irgendein beliebiger Dämon aus dem Reich der Dunkelheit mit den Indianern sprach und sie verführte, sondern der Herr des Bösen selber. Der Jesuit Bernabé Cobo schrieb im frühen 17. Jahrhundert: „Wenn man einmal die Riten und Ansichten dieser Indianer betrachtet, komme ich zu der Überzeugung, daß die meisten von ihnen die gleichen Sitten und Anschauungen haben wie die Römer. Und dies ist nicht überraschend, weil die einen wie die anderen denselben Meister haben.“¹⁴

⁷ *Antonio de la Calancha*, *Crónica moralizada*, 6 Bde. mit sich fortsetzender Numerierung (Lima 1974–81) 848 (II, 11).

⁸ *Juan de Torquemada*, *Monarquía Indiana*, 3 Bde. (Mexiko-Stadt 1969) II, 81.

⁹ *Pedro Sánchez de Aguilar*, *Informe contra idolorum cultores* (Merida 1937) 143.

¹⁰ *Duríols*, *Lutte* (wie Anm. 5), 37.

¹¹ *Hans Staden*, *Wahrhaftige Historia*, 1557 (Kassel 1978) Teil 2, Kap. 7.

¹² E.g. Tezcatlipoca und Jupiter „es un mismo Demonio“; *Torquemada*, *Monarquía* (wie Anm. 8), II, 40.

¹³ „Et simulachra illa, quibus ipsi humano sanguine litant, praestigiatorum daemonum imagines esse, qui ob superbiam e sedibus aethereis disiecti, ad antra sunt tartarea detrusi. Unde noctu exeuntes...“; *Petrus Martyr de Anghera*, *De orbe novo decades octo*, in: *ders.*, *Opera* (Graz 1966) 209 (VI, 4). Die Nachtgeister (Staden: Teufelsgespenste) wurden oft als *duendes* bezeichnet und waren offenbar mit der Vorstellung einer flüchtigen Vision verknüpft. In einem Fall wird ein *duende* mit einem *demonio* gleichgesetzt (*Sánchez de Aguilar*, *Informe* [wie Anm. 9], 114), ein anderes Mal mit den Sukubos verglichen („i toda el ánima tenían en aquellas duendas los varones, acrecentándose la adoración por la sensualidad“; *Calancha*, *Crónica* [wie Anm. 7], 1065).

¹⁴ „Pues los unos y los otros tuvieron un mismo maestro“; *Bernabé Cobo*, *Historia del Nuevo Mundo*, in: *Obras*, 2 Bde. (BAE 91–92, Madrid 1964) II, 147 (XIII, 1).

Ein zweiter Gesichtspunkt soll hier kurz erwähnt werden. Mancherlei Hinweise lassen darauf schließen, daß einige Spanier der Überzeugung waren, es gäbe in der Neuen Welt eine Gruppe von einheimischen Dämonen, die sich von denjenigen der Alten Welt klar unterschieden, also eine zweite Gruppe Diener des einen Teufels. Ihrer Auffassung nach verhielt es sich keinesfalls so, daß nur alte römische Gottheiten und auch der Teufel selbst nach Amerika gekommen waren; sondern es gab ebenfalls indianische Dämonen, wie z. B. die von Sonne und Mond, die am Titicacasee lebten und die durch die Botschaften ihrer Priester miteinander sprechen konnten¹⁵. Nach der Überschrift eines Kapitels im Kommentar des Garcilaso de la Vega waren es wirklich „Dämonen aus Peru“, die von den Missionaren schließlich zum Schweigen gebracht wurden¹⁶. Und in Mexiko finden wir sogar Anzeichen eines Kampfes nicht nur zwischen Gott und Teufel, sondern auch zwischen europäischen und einheimischen Dämonen. Aber auch in dieser nördlichen kulturellen Welt waren schließlich die europäischen Dämonen siegreich¹⁷.

Fassen wir zusammen: Den spanischen Autoren zufolge war das Böse, mit dem die Einheimischen sprachen, der Teufel oder seine Diener. Zweitens: Die Einheimischen gaben offen zu verstehen, daß die Götter, mit denen sie sich unterhielten, freundliche und nicht immer betrügerische Götter waren. Die Spanier dagegen betrachteten all diese Gottheiten als „lokale Dämonen“, die vielleicht die einheimischen Diener des einen, ursprünglich europäischen Teufels waren.

Werfen wir jetzt einen Blick auf das historische Umfeld unserer Diskussion über „Das Sprechen mit dem Teufel“, soweit die narrativen Quellen der Neuen Welt darüber Aufschluß geben. Ich beginne mit dem Ende des 15. Jahrhunderts. In den Reisebeschreibungen des Kolumbus heißt es, daß einige der Insel- und Küstenvölker keine wirkliche Beziehung zum Teufel hatten, weil sie sich in einem vorbildhaften Stadium der Entwicklung befanden: „Am Anfang der Welt gab es keine Götzenbilder“, sagte Acosta¹⁸. Die frühen Autoren Ramon Pané und Bartolomé de Las Casas, aber auch spätere Schriftsteller glaubten, daß der Teufel sich *immer* ausdrücken konnte, sofern

¹⁵ Ders., *Historia* II, 193. Solche Gespräche sind selten erwähnt; sie sind offensichtlich zu vergleichen mit dem europäischen Ritus der *encuentro* zwischen verschiedenen Statuen der christlichen Numen.

¹⁶ „Enmudecieron los demonios del Perú con los Sacramentos de la Santa Madre Iglesia Romana“, Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, in: *Obras completas*, 3 Bde. (BAE, 133–135, Madrid 1960–63) III, 59 (Teil II, Buch i. Kap. 30).

¹⁷ Auf die Spannungen zwischen einheimischen und europäischen Dämonen wird hingedeutet bei Richard C. Trexler, *We Think, They Act: Clerical Readings of Missionary Theatre in 16th Century Mexico*, in: ders., *Church and Community, 1200–1600: Studies in the History of Florence and New Spain* (Rome 1987) 592, Anm. 61.

¹⁸ Acosta, *Historia* (wie Anm. 3), 146 (V, 6). Abstrakt nennt Acosta auch die bei den Peruanern übliche Verehrung von Sonne, Donner, Flüssen usw. „Idolatrie“, räumt aber ein, daß man eigentlich nicht von Idolatrie ohne Idole sprechen könne. Von der Stimme des Teufels berichtet er das erste Mal, als es um Abbildungen oder „Idole“ geht; ebd., 140–152 (V, über Idolatrie). Siehe ferner Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 3 Bde. (Mexiko-Stadt 1980) I, 70, wo beschrieben wird, wie Dämonen erstmals in das Gebiet Titikaka gekommen seien: der zweite Inka – Sinchi Roca – habe dem Volk befohlen, Idole herzustellen und ihnen Opfer darzubringen. Der Teufel habe sie dann sogleich übernommen und gesprochen, d. h., er ist in die Statuen gegangen oder hat sie besetzt.

nur natürliche Objekte vorhanden waren; die Menschen hingegen konnten nur dann mit dem Teufel sprechen, d.h. ein wirkliches Gespräch oder eine *plática de conversación* fand mit dem Teufel nur dann statt, wenn sie zuvor anthropomorphe Figuren angefertigt hatten, in die der Teufel hatte hineinfahren können¹⁹. Weiterhin ist hervorzuheben, daß der Betrug der Priester in einem „vor-bildhaften“ Stadium offensichtlich größer war als später. Hans Staden berichtete 1557, wie die Priester des Tupinambastammes in Brasilien behaupteten, sie könnten den sprechenden Gott in eine Rassel hineinfahren lassen. Als Staden es besser wußte, schrieb er: „Wie ich nun das erste mal unter sie kam und sie mir darvon [den Rasseln] sagten, meynte ich, es were ettwan eyn Teuffels gespenste, dann sagten sie mir offtmals wie die dinger sprechen. Wie ich nun in die hütten kam, da die Weissager inne waren, welche die dinger solten sprechen machen, musten sie sich alle nider setzen. Aber wie ich den betrüg sahe, gieng ich zur hütten hinnaus, gedachte, wie eyn armes verblentes volck ist das.“²⁰

Bildnisse konnten auf folgende Arten zu sprechen anfangen: Jemand bemerkte, daß ein Baum anders als die anderen schwankte und deshalb einen Geist besaß. Um diesen Geist zu bewahren und seine Äußerungen aufrechtzuerhalten, wurde der Baum gefällt und aus ihm die Figur eines Menschen geschnitzt²¹. Ferner konnten Bildnisse das Resultat von Träumen sein. Ein früher Kenner spanischer Verhältnisse berichtete, daß die Einheimischen nach dem Vorbild ihrer Träume Figuren aus Baumwolle anfertigten, die dann wiederum in Holz oder Stein nachgebildet wurden²². Schließlich gab es noch sog. „Trauerstatuen“ sowie die zahlreichen Verwandten- und Herrscherbildnisse, hinter denen der unzweifelhafte Wunsch stand, Familien- oder politische Erinnerungen auch über den Tod hinaus zu bewahren. Solche Bildnisse waren alsbald vom Teu-

¹⁹ Der Teufel „hablava y tenía plática de conversación“; *Sánchez de Aguilar*, Informe (wie Anm. 9), 114. So scharf wird meine These von den Quellen natürlich nicht ausgesprochen, andererseits wird aber auch nirgendwo von einer Rede dieser Völker mit Gott ohne anthropomorphe Bilder berichtet; vgl. die Bemerkung des englischen Entdeckers Samuel Purchas: „These people wholly worshippe the Devill, and oftentimes have conference with him [!], which appeareth unto them in most ugly and monstrous shape“; zitiert in *James A. Boon*, Other tribes, other scribes (Cambridge 1982) 165. Die praktische Definition Idolatrie des Christopher Columbus, die er den spanischen Herrschern 1496 gegeben hat, findet sich in: *Ramón Pané*, Antigüedades de los Indios (Mexiko-Stadt 1974) 89; ferner über Kuba, wo „ni ídolo, ni estatua“ gefunden wurde, siehe *Las Casas*, Apologética historia (wie Anm. 4), II, 178 (III, 167).

²⁰ Die Priester (Paygi) fahren einmal im Jahr herum „und geben für, wie das eyn geyst sei bei jnen gewesen, welcher weit her von frembden örtern kommen were, hette jnen maecht geben, das alle die rasselen Tammaraka, welche sie wollen, sollen sprechen und macht bekommen wo sie es umb bitten solle er gewehrt sein“. Natürlich will jeder Mann, daß seine Maraka diese Macht habe, und bei einem große Fest, nachdem Geschenke gemacht worden sind, will ein Priester „jnen die gewalt uberliffen das si sprechen sollen“. Der Paygi nimmt jede Maraka und sagt: „Nee kora, nun rede, und laß dich hören, bistu darinne. Dann redet er kleynlich, und gerad eyn wort das man nicht wol mercken kan ob es die rassel thu, oder ob er es thue. Und das ander volck meynet, die rassel thu es. Aber der warsage thuts selbs ... Wenn nun der warsager Paygi auß allen rasseln götter gemacht hat ..., begert vn jme alles was jme von nöten ist, gleich wie wir den warhafftigen Gott bitten. Das sein nu jre götter ... Wie ich nu ...“; *Staden*, Wahrhaftige Historia (wie Anm. 11), Teil 2, Kap. XXIII.

²¹ *Pané*, Relación 41 (19); vgl. *Las Casas*, Apologética historia (wie Anm. 4), I, 634f (III, 120).

²² *Petrus Martyr*, De orbe novo (wie Anm. 13), 72, 74 (Dek. I, Kap. 9).

fel besessen, der schlauerweise darauf hoffte, für die Ewigkeit in den Besitz all jener Ehrungen und Geschenke zu gelangen, die man den gerade verstorbenen Personen dargebracht hatte²³.

Wie es scheint, hatte das Volk tatsächlich keine andere Möglichkeit, mit dem Teufel zu reden als durch das Medium solcher Bildnisse. Zwar gibt es einige wenige Ausnahmen in unseren Quellen; aber im allgemeinen wird man doch davon ausgehen dürfen, daß die Menschen nur dann mit dem Teufel sprachen oder der Teufel sich ihnen verständlich machen konnte, – der ja keinen Körper hatte, wie der Franziskaner Torquemada bemerkte²⁴ – wenn er nicht zuvor in eine menschliche und von Menschenhand geformte Figur hineingeschlüpft war. Es ist zweifellos interessant, daß der Jesuit Acosta in dieser Hinsicht einen großen Unterschied zwischen Inkas und Azteken bemerkte: Die Mexikaner waren für ihn die „schlimmeren Götzendiener“, weil sie in ihrer religiösen Verehrung ausschließlich von Bildern abhängig waren, während die Inkas nicht allein Bilder, sondern auch natürliche Objekte verehrten, angefangen von der Sonne bis hin zum kleinsten Fluß²⁵. Wichtig erscheint hier die Tatsache, daß Acosta den sprechenden Teufel im Bild und nicht in der Natur findet. Die Spanier glaubten, daß die Verkörperung und Visualisierung der Gottheiten die Vorbedingungen für ein Gespräch mit ihnen war. Hält man sich an das Urteil der Spanier über ihre Kontakte zu den Carib, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß ihrer Meinung nach das Gespräch mit dem Teufel mit dieser sog. „Idolatrie“ begann²⁶.

Wie fand dieses Phänomen nach Auffassung der Spanier in der Neuen Welt sein Ende? Es ist deshalb der Frage nachzugehen, wie – außer natürlich durch die Bilderstürmereien – und wann der Teufel und die Einheimischen aufhörten, miteinander zu reden. In den frühesten Quellen findet sich die Behauptung, daß schon die bloße Anwesenheit des Kreuzes oder das Bild der Jungfrau Maria ausgereicht hätten, um die einheimischen Gottheiten zum Schweigen zu bringen²⁷. Aber nach und nach hat sich schließlich eine eher spirituell und kirchlich orientierte Anschauung durchgesetzt, deren klassische Form bei dem berühmten Geschichtsschreiber der Inkas, dem Kleriker

²³ *Acosta*, Historia (wie Anm. 3), 152 (V, 11).

²⁴ *Torquemada*, Monarquía (wie Anm. 8), II, 67 f.

²⁵ „La idolatría de los Mejicanos fué más errada y perniciosa que la de los Ingas ... porque la mayor parte de su adoración e idolatría se ocupaba en ídolos y no en las mismas cosas naturales“; *Acosta*, Historia (wie Anm. 3), 143, auch 141, 145, 149.

²⁶ Unsere Ausführungen beziehen sich – wohlgemerkt – auf Statuen: zwar wird oft behauptet, daß Visionäre ihre Einbildungen nachher aufgemalt haben, aber nicht, daß diese Gemälde gesprochen haben. Eine echte Ausnahme ist, daß mehr als einmal gesagt wird, der Teufel habe in einer Schlange gesprochen „wie im Paradis zu Adam und Eva“; *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 839; *Julio Caro Baroja*, Las formas complejas de la vida religiosa (Madrid 1978) 51–76, sagt viel Interessantes zur Frage, wie sich der Teufel in Formen vergegenwärtigt. Leider bezieht er das nicht auf das Reden des Teufels.

²⁷ „Y que los dichos del demonio son falsos y sin fundamento: cuyas engañosas respuestas han cessado. Y por todas partes donde el sancto evangelio se predica, y se pone la cruz, se espanta, y huye: y en público no osa hablar, ni hazer más que los salteadores que hazen a hurto y en oculto sus faltos“; *Cieza*, Crónica (wie Anm. 2), I, 160 (I, 49). Im Jahr 1611, so wird berichtet, wurden 37 Kreuze in 37 amerikanische *adoratorios* gestellt: *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 741. Auch heiliges Wasser und Hostien wurden zu diesem Zweck benutzt; *Gómara*, Historia (wie Anm. 1), 450f.

Garcilaso de la Vega (1609) begegnet: Danach waren es die Einführung und Verteilung der christlichen Sakramente, die zu vollkommener Stille führten. Garcilaso sagte, der Teufel habe vielleicht vor dem Empfang der Sakramente mit den Einheimischen gesprochen, sei aber danach entmachtet worden und könne seither nicht mehr reden. Ich zitiere El Inca:

„Die Dämonen, die einstmals in so enger Beziehung mit den Heiden standen, ... verloren die Macht des öffentlichen Sprechens ... Die Idole verloren die Macht des öffentlichen Sprechens und konnten von da an nur noch heimlich sprechen, und dann auch nur noch selten und mit den großen Hexenmeistern, die ihre angehenden Diener waren ... Die Einwohner fürchteten und respektierten die Spanier von Tag zu Tag mehr: denn sie waren das Volk, das die Macht hatte, ihre Orakel zum Verstummen zu bringen.“²⁸

Danach, fährt Garcilaso an anderer Stelle fort, haben die einheimischen Priester aus *Eingeweiden* gelesen, den Flug der Vögel oder die Positionen der Sonne betrachtet. Aber „sie wandten sich nicht an den Teufel, weil der, wie wir gesehen haben, jegliche Macht zu sprechen in dem Moment verlor, als die Sakramente unserer heiligen Mutter Kirche von Rom erschienen“²⁹. (Wie später zu zeigen ist, hatten in der Zwischenzeit christliche Bilder oder Numina die Macht des Sprechens gewonnen).

Im allgemeinen, so darf festgehalten werden, waren die christlichen Autoren der Überzeugung, daß das Gespräch mit dem Teufel in dem Moment begann, als man sich ihm idolisierend oder durch menschliche Figuren näherte, und zu dem Zeitpunkt endete, als die christlichen Sakramente – und vielleicht eher noch: das Kreuz oder die sprechende Jungfrau Maria – zu festen Bestandteilen des moralischen Bewußtseins beziehungsweise der natürlichen Landschaft wurden. Dann schwieg der Teufel. Die Priester hörten auf, an ihn Fragen zu richten. Es ist, als ob die Christen der Alten Welt vor ihren Bildnissen mit *Gott oder den Heiligen* sprachen, während die Einwohner der sog. Neuen Welt in ihren Figuren dem *Teufel* begegneten³⁰.

Garcilaso de la Vega suchte gleichfalls den Nachweis zu erbringen, daß die Inkas während des Zeitraums, in dem sie mit dem Teufel sprachen – also noch vor dem Triumph des Kreuzes und dem Verstummen des Himmels – in kultureller und sozialer Hinsicht einen großen Schritt nach vorn getan hätten. Zuerst, stellte Garcilaso fest, sei den Eroberten des Inka-Reiches jegliche Verehrung von irdischen und unsauberen Dingen – wie Tieren, Pflanzen, Mineralien – untersagt gewesen³¹. Der Inka Pachacuti zum Beispiel habe das „Idol“ der Huancas zerstört, weil das Idol ein Hund war. Derselbe Pachacuti aber hätte dann, wie Garcilaso weiter zu berichten weiß, einem anderen Stamm erlaubt, das Idol eines Menschen zu behalten, durch den der sprechende

²⁸ *Garcilaso*, Comentarios, III, 59 (Teil II, Buch i, Kap. 30).

²⁹ *Ders.*, Comentarios, IV, 143 (II, viii, 10).

³⁰ Gewisse „ketzerische“ Einwohner Perus haben diesen Vergleich gezogen: „que como los Cristianos tienen imágenes, i las adoran, así se pueden adorar sus guacas, o ídolos, o piedras que ellos tienen, i que las imágenes son los ídolos de los Cristianos ...“, *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 857f (II, 12).

³¹ *Garcilaso*, Comentarios (wie Anm. 28), III, 59 (Teil II, Buch i, Kap. 30). *Garcilaso* nennt die Verehrung „unnatürlicher“, aber auch nicht-anthropomorpher Formen „die erste Idolatrie“; *ders.*, Comentarios, II, 19 (I, i, 9).

Teufel seine Befehle geben und Fragen des Stammes beantworten konnte. Diese Figur war „ein sprechendes Orakel“, so stellte Garcilaso fest, und „das stand nicht in Widerspruch zum Götzendienst der Inkas“³².

Einen zweiten großen Fortschritt glaubte Garcilaso darin erblicken zu können, daß die Inkas – obwohl sie noch immer die Sonne und die Mumien ihrer verstorbenen Herrscher (huacas) anbeteten – in Wahrheit schon im Begriff waren, diese „Idolatrie“ aufzugeben. Als Beweis führte Garcilaso die aristokratischen Inkas – die *orejones* – an, die sich des wahren, unsichtbaren Gottes bereits bewußt waren, ohne ihn freilich genauer zu *kennen*, da sie nichts vom Evangelium wußten. Verbal konnten sie mit diesem „unbekannten Gott“³³ nicht sprechen, wohl aber körperlich durch Zeichen und Gebärden: „Sie machten gefühlvolle Zeichen der Hochachtung: Die Schultern emporgerichtet, den Kopf und den ganzen Körper tief gebeugt, die Augen zuerst zum Himmel und dann zur Erde gewandt, die geöffneten Hände über die Schultern erhoben, küßten sie die Luft...“³⁴.

Vor der Christianisierung gab es demnach eine Entwicklungsstufe, in der man wahrscheinlich noch mündlich mit dem Teufel sprach, indes körperlich mit dem wahren Gott redete³⁵. Da Garcilaso unsere modernen Vorstellungen von einer „Körpersprache“ nicht kannte, betrachtete er die Bewegungen der *orejones* als „geistige Verehrung“ des wahren Gottes³⁶. Ohne die christliche Botschaft zu kennen, hatte diese Oberschicht der Inkas (die wie auch die spanische Herrschicht nicht mit ihren Händen arbeitete) die schlimmste Idolatrie aufgegeben und mit Hilfe ihrer Priester offensichtlich eine Möglichkeit zur wahren göttlichen Kommunikation gefunden – die Körpersprache. In seinen *„Königlichen Kommentaren über die Indianer“* (1609) lautete Garcilasos zentrale These, daß es vor der spanischen Eroberung nicht so sehr ein Volk, sondern vielmehr eine Klasse gewesen sei, die der Andenbevölkerung Kultur gebracht habe.

Garcilasos Überzeugung war, daß die Inka-Herrscher tatsächlich schon zu der Zeit, als sie den wahren Gott entdeckten, damit begonnen hatten, die anderen Götzenbilder

³² „Era oráculo hablador, y no contradecía la idolatría de los Incas, y desecharon el perro, porque no consintieron adorar figuras de animales“, *Garcilaso*, Comentarios (wie Anm. 28), II, 206 f (I, vi, 10).

³³ „Dios no conocido“, im Sinne eines unsichtbaren Gegensatzes zur sichtbaren Sonne; *Garcilaso*, Comentarios (wie Anm. 28), II, 43 ff (I, vi, 2), 232–237 (I, vi, 30–32), II, 337 (I, xi, 4). Dies heißt freilich auch, daß sie keine christlichen Figuren von diesem Gott kannten.

³⁴ „... que entre los Incas y sus vasallos eran ostentaciones de suma adoración y reverencia, con las cuales demostraciones nombraban al Pachacamac, y adoraban al sol, y reverenciaban al rey y no más“, *Garcilaso*, Comentarios (wie Anm. 28), II, 43 (I, ii, 2); eine ähnliche Beschreibung ebd., II, 232 (I, vi, 30).

³⁵ Andere Mestizo-Historiker zur Zeit Garcilasos haben diesen Idealtyp entdeckt. Zum Beispiel behauptet der Texkoko Schriftsteller Ixtlilxóchitl, schon vor 1521 habe der Texkoko Philosophenkönig Nezahualcoyotzin angefangen, den „Dios no conocido“ anzubeten, weil er Abscheu vor der aztekischen „Idolatrie“ empfunden habe, deren Götter in der Tat nicht sprachen; *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, Historia de la nación Chichimeca, in: Obras Históricas, 2 Bde. (Mexiko-Stadt 1975–1977) II, 125 (45), und weiter 136 f (49).

³⁶ „Adoración mental“, *Garcilaso*, Comentarios (wie Anm. 28), II, 236 (I, vi, 32). „El verdadero sumo Dios y Señor que crió el cielo y la tierra“, ebd., II, 43 (I, ii, 2).

zu zerstören. Pachacamac, wie der wahre Gott in der Quechua-Sprache hieß, wurde in einem gleichnamigen Tempel südlich von Lima angebetet³⁷. Man erwartete, daß sich der Teufel schamlos in die Ecken dieses Tempels schleichen würde, um sich selbst verehren zu lassen. Die Art und Weise, wie er dabei nach Meinung Garcilasos vorging, zeigt auf sehr anschauliche Weise, wie „klassenbewußt“ das Denken des Autors war. An dem Platz von Pachacamac nämlich begann der Teufel, sich nur mit dem Inka und seinem Hof zu unterhalten. Alle anderen Gespräche aber übertrug er seinem Untertanen-Dämon, einem Bildergott namens Rimac (= Lima), dessen Statue menschliche Züge trug und „er, der spricht“ genannt wurde³⁸. Wir erkennen also deutlich, daß beide Götter sprachen, aber daß die Kultstätte des Pachamac der „geistigen Verehrung“ des Adels vorbehalten blieb, während die Kultstätte des Rimac für die niederen Klassen reserviert war, die dort von dem Gott das erhielten, was Garcilaso verächtlich als „schmeichlerisches Geschwätz“ abtat³⁹. Den Inka-Führern andererseits teilte der unsichtbare Pachamac das mit, was ohnehin selbstverständlich war: das Reich selber war die Belohnung dafür, ihn zu kennen. In Calanchas Gleichnis wurde jener Ort, an dem all dies stattfand, „el Atenas desta Monarquia, i la sinagoga desta Gentilidad“⁴⁰ genannt.

Für Garcilaso bedeutete es den größten Fortschritt, daß es eine Aristokratie noch vor der Verkündung des Evangeliums verstand, ohne Zuhilfenahme einer Figur mit dem Gott sprechen und von ihm Botschaften erlangen zu können. Während somit jeder Inka prinzipiell mit den Figuren des Teufels reden konnte – *ex officio* die Fähigkeit besaß, mit dem Hauptgott oder (huaca) jeder Region zu kommunizieren⁴¹ –, wußte nach Garcilasos Meinung allein diese aristokratische Klasse, daß auch die unsichtbare Gottheit sah und antwortete.

Gleichwohl muß dem hinzugefügt werden, daß auch für den wahren und unsichtbaren Gott des Christentums die Bindung an den Raum zentral war: Das gilt etwa für den Ort des Pachacamac, wo der unsichtbare Gott verehrt wurde, und trifft ebenso auf solche Orte zu, an denen man den Teufel anbetete. Garcilaso betrachtete es als selbst-

³⁷ Garcilasos Entwicklungstheorie ist aufschlußreich; ob diese heilige Stätte wirklich ohne Bildnis war, wie unter anderem auch *Calancha* behauptet („No tenía este Dios Idolo ni estatua“; *Crónica* [wie Anm. 7], 924 f.), ist umstritten. Z. B. heißt es schon 1534 in einem Bericht, „die Indianer haben als ihren Gott diesen Pachacamac, und sie opfern ihm viel Gold und Silber. Und es ist allgemein bekannt, daß der Dämon in diesem Idol ist und mit denjenigen spricht, die dahin gehen, um ihm eine Frage zu stellen“; *Pedro Sanebo*, *An Account of the Conquest of Peru* (New York 1917) 97. Vgl. auch *Francisco de Xerez*, *Verdadera relación de la conquista del Perú* (erste Ausgabe 1534, Madrid 1985) 124: es gäbe bei Pachacamac „un gran sabio, el cual los indios creían que sabía las cosas por venir, porque hablaba con aquel ídolo y de las decía“ und *ibid.*, 136 f., die Beschreibung von Idolen von *Miguel de Estete*.

³⁸ „El que habla“; *Garcilaso*, *Comentarios* (wie Anm. 28), II, 233 (I, vi, 30). „Porque a su grandeza y señorío no era decente hablar con hombres bajos y viles, sino con reyes y grandes señores, y que al ídolo Rimac, que era su criado, mandaría que hablase a la gente común, y respondiese a todo lo que le preguntasen“; *ibid.*, 235 (31).

³⁹ „El famoso ídolo hablador ... de muchas bachillerías y grandes lisonjas“; *Garcilaso*, *Comentarios* (wie Anm. 28), II, 337 (I, ix, 4).

⁴⁰ *Calancha*, *Crónica* (wie Anm. 7), 924 f.

⁴¹ *Guaman Poma*, *Nueva crónica* (wie Anm. 18), 91, 234 f.

verständlich, daß „die Orte, wo der Teufel zu den Hexenmeistern, Priestern und anderen Gläubigen sprach, mit Gold und Silber geschmückt waren, weil sie ja heilige Stätten darstellten“⁴². Auch der Augustiner Antonio de Calancha wußte, wie zentral der sakrale Raum der Andacht war. Als eine neue Statue der Jungfrau Maria in der Nähe von Lima aufgestellt wurde, schrieb er: „Es ist wichtig zu beachten, daß all die wunderbaren Jungfrauenbilder, die der Himmel und die Kirche uns gegeben haben, sich an Stellen und Plätzen befinden, wo der Teufel gehört, gesehen und verehrt wurde.“⁴³

Von daher war es für den adligen christlichen Priester natürlich notwendig, im einzelnen herauszufinden, wo und wie die Adligen mit den Gottheiten sprachen. Hatte man solche Stellen erst einmal entdeckt, konnten auch die christlichen Priester, so scheint es, ihre eigenen Statuen zum Sprechen bringen: das Gespräch mit dem Himmel setzte sich dann auch auf dieser neuesten Stufe fort.

Nachdem wir nunmehr das historische Umfeld näher abgesteckt und den Teufel und seine Anhänger ausführlicher beschrieben haben, können wir uns jetzt dem Phänomen des „Sprechens mit dem Teufel“ selbst zuwenden. Eine erste wichtige Frage nach dem Ort, an dem solche Gespräche mit dem Teufel stattfanden, hat im Verlauf unserer Ausführungen bereits eine Teilantwort gefunden. An und für sich konnte der Teufel unter allen Formen und an allen möglichen Orten sprechen. Als ein Gespenst in der Nacht, „anwesend in einem Moment und verschwunden im nächsten“, konnte man ihn auf dem Lande sprechen hören. Er konnte in einem Baum, im Bach oder am Fuße eines Kreuzes leben, ähnlich den spanischen Kultfiguren, von denen man im Werk von William Christian so viele findet⁴⁴. Sogar die Spanier, berichtete Cieza de León, hätten den Teufel als Indianer verkleidet auf dem Lande gesehen⁴⁵. Und fast scheint es zur Gewohnheit geworden zu sein, dort Eingeborene zu sehen, die mit dem Teufel sprachen. „Ich selber habe die Indianer gehört, als sie mit dem Dämon sprachen“, schrieb Cieza⁴⁶. Der vielleicht berühmteste Fall einer solchen spanischen Augenzeugenschaft ereignete sich im Jahre 1536, zur Zeit des Inka-Aufstandes des Manco Capac. „Sieh doch, wie mein Gott mit mir spricht“, rühmte sich Manco gegenüber dem spanischen Gefangenen Francisco Martin. Und in der Tat: Martin berichtete später – aus der Gefangenschaft entlassen –, er habe wirklich die Stimme des Dämons gehört, als dieser eine Frage beantwortete, die Manco Capac ihm gestellt hatte⁴⁷.

Nun fanden freilich die Erörterungen des Teufels, die von hoher gesellschaftlicher Bedeutung waren, und speziell die Gespräche, die mit ihm geführt wurden, nicht etwa irgendwo auf dem Lande statt. Sie alle standen vielmehr in Beziehung zu den Gebets-

⁴² *Garcilaso*, *Comentarios* (wie Anm. 28), III, 66 (II, i, 35).

⁴³ *Calancha*, *Crónica* (wie Anm. 7), 1259 (III, 4). Ein weiterer Vergleich: „Los Indios ... traían un ídolo en su ejército a quien ofrecían el despojo de sus enemigos ... Entraron ... nuestros religiosos, i la Madre de Dios ..., i aniquilando el falso ídolo ..., i dedicando las dádivas a la Virgen se vido sin tributos de sangre umana la infernal tiranía“; ebd., 1250.

⁴⁴ *William A. Christian, Jr.*, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton 1981); *Cieza*, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 85 (II, 28).

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., II, 122 f (II, 41).

⁴⁷ *Cobo*, *Historia* (wie Anm. 14), II, 199 (XIII, 20); vgl. *Pedro Pizarro*, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (Lima 1978) 81–83.

stätten – oder „heiligen Orten“, um die Worte Garcilasos zu benutzen –, wo auch die Priester des Teufels wohnten⁴⁸. So war es etwa Sitte der Inkas, das wichtigste Kultbild jedes eroberten Volkes als Opfergabe nach Cuzco zu bringen⁴⁹. Ein vielsagendes Beispiel für Dezentralisierung hingegen ist die Gewohnheit der Cuzcenier, einige Priester der Stadt „in alle Orte“ zu schicken, „in denen der Teufel spricht“. Dort brachte man den Ortsgöttern Geschenke dar und hörte Orakeln zu, um dann mit wichtigen Nachrichten nach Cuzco zurückzukehren⁵⁰. Wenn man auch nicht die Götter selbst in die Hauptstadt brachte, ihre Botschaften jedenfalls wurden übermittelt. Exakt eine solche Dynamik zwischen den Ortsheiligen und dem Reich habe ich in den italienischen „Evokationen“ des 15. Jahrhunderts beobachten können⁵¹.

Die zweite Frage nach dem, was dem Teufel gesagt wurde und wie er darauf antwortete, ist vielleicht am einfachsten zu beantworten. Nach der Aussage spanischer Quellen stellte das „Sprechen mit dem Teufel“ keineswegs eine Liturgie des Flehens und des Lobens dar; auch ging es nicht darum, Fürbitte zu erlangen, „gleich wie wir den wahrhaftigen Gott bitten“, um die Worte eines Deutschen aus Brasilien zu zitieren⁵². „Sprechen mit dem Teufel“ hieß vielmehr, sich einem gegenseitigen Gespräch zu öffnen, in dessen Mittelpunkt das Schicksal stand: was bringt die Zukunft und wie kann der Gläubige sein Schicksal meistern?⁵³ Zum Verständnis dessen ist anzumerken, daß unter den Spaniern damals der Eindruck vorherrschte, die Eingeborenen interessierten sich nur sehr wenig für kosmologische Dinge; sie waren überdies der Überzeugung, daß alles, was der Teufel den Eingeborenen erzählte, er von Gott zu wissen schien! Cieza erinnerte sich: „Sehr oft habe ich die Einwohner gefragt, ob sie verstanden, daß die Welt an ihr Ende kommen würde. Sie haben nur gelacht. Sie wußten wenig von solchen Dingen, und das, was sie wußten, ist das, was Gott dem Teufel erlaubt hat, ihnen zu erzählen.“⁵⁴

Dennoch versäumten die Christen in Wahrheit nicht, ihren Respekt vor den Kenntnissen des Teufels auszudrücken. Die Quellen geben nicht selten offen und freimütig zu, daß der Teufel alles über die Sterne, über Rom und Jerusalem wußte. Ja, sogar die berühmten, angeblich in Nord- und Südamerika gemachten Vorhersagen, wonach weiße Männer aus Übersee kommen würden, um die Einheimischen zu unterjochen, stammten aus solcher „teuflischen“ Kenntnis⁵⁵.

⁴⁸ Siehe aber *Blas Valera*, der von gewissen eremitischen Priestern berichtet, die mehr an einsamen Stellen mit dem Teufel sprachen „que no en poblado“; *ders.*, *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (BAE 209, Madrid 1968) 164.

⁴⁹ *Garcilaso*, *Comentarios* (wie Anm. 28), II, 163 (V, 12).

⁵⁰ *Ebd.*, II, 253 (I, vii, 6).

⁵¹ *Richard C. Trexler*, *Public Life in Renaissance Florence* (New York 1980) 4.

⁵² *Staden*, *Wahrhaftige Historia* (wie Anm. 11), Teil 2, Kap. 23.

⁵³ Siehe auch die klassischen Hinweise in *Las Casas*, *Apologética historia* (Anm. 4); ferner *Hernando Ruíz de Alarcón*, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico. The Treatise on Superstitions* by H.R.A., hrsg. von *Michael D. Coe* und *Gordon Whittaker* (Albany 1982) 81: „Kinder, Reichtümer, langes Leben, Familie oder Gesundheit“.

⁵⁴ *Cieza*, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 78 (II, 26).“

⁵⁵ *Gómara*, *Historia* (wie Anm. 1), 338; *Petrus Martyr*, *De orbe novo* (wie Anm. 13), 74f (I, 9); *Calancha*, *Crónica* (wie Anm. 7), 233f; siehe auch *Guaman Poma*, *Corónica* (wie Anm. 18), 91.

Das also waren die Fragen der Gläubigen. Wie die Christen, so wollten auch die Indianer die Zukunft erfahren, von der sie unmittelbar betroffen sein würden. Herrscher erbaten Rat, um politische und militärische Krisen bewältigen zu können. Bauern dagegen suchten Auskunft über Kinder und Korn, Weiterleben und Tod.

Schenkt man den spanischen Quellen Glauben, dann haben die Antworten des Teufels den Einheimischen in der Regel gute Dienste geleistet. Gewisse Spanier suchten diese Tatsache dadurch zu erklären, daß sie von einem Pakt mit dem Teufel sprachen. Aber *wie* diene der Teufel den Indianern? Zunächst sollte betont werden, daß die Spanier sich die Beziehung zwischen den Einwohnern und dem Teufel als eine *geistige* und nicht als eine *emotionale* Verbindung vorstellten.

Der Unterschied zu europäischen Erfahrungen war in dieser Hinsicht zweifelsohne groß. Vielleicht läßt er sich am besten durch einen Vergleich veranschaulichen. Das wahre Wunder christlicher Bilder lag immer in ihrer *Bewegung* begründet. Christliche Bildnisse weinten, lachten oder zogen Grimassen, sprachen, drehten ihren Kopf, erhoben ihre Arme zum Willkomm usw. Solche Bewegungen evozierten Gefühle, und es waren exakt solche Gefühle, die den christlichen Figuren ihre Legitimität verliehen⁵⁶. Nach Angaben der Spanier wurde der Teufel in Amerika dagegen *nur* mit seiner Stimme aktiv. Weder bewegte er sich physisch, noch wurden seine Anhänger emotional bewegt⁵⁷. Kurz: die Quellen vermitteln den Eindruck, daß die Legitimation dieses Teufels nichts zu tun hatte mit der emotionalen Bekehrung von Gläubigen, sondern einzig und allein auf der gesellschaftlich erfolgreichen Erfüllung einer Prophezeiung beruhte.

Im dritten Aspekt des Phänomens „Sprechen mit dem Teufel“ geht es um die Frage, wer nach Meinung der Spanier mit den Göttern oder dem Teufel gesprochen hat. Es sollte gleich zu Beginn erwähnt werden, daß die Rede fast immer von Einwohnern ist, die dazu „berufen“ waren, mit dem Teufel zu sprechen. Man findet Quellen, wo alte Männer und Frauen diese Aufgabe hatten⁵⁸, was besonders auf das Sprechen mit häuslichen Gottheiten wie den Zemis oder gewissen Huacas zutraf. In anderen Fällen wird behauptet, daß einige „weise Männer“ (Quechua: *amautas*) so vertraut mit dem Teufel waren, daß sie selbst die Zukunft vorhersagen konnten⁵⁹.

Solche Hinweise auf persönliche Merkmale bleiben aber eher die Ausnahme. Normalerweise werden die *consultores* oder *consultoras*, wie die Spanier in den Anden sie

Fortsetzung Fußnote von Seite 294

Ein wirklicher Kenner erklärte, daß der Teufel von alters her ein Astrologe gewesen sei und deshalb die Zukunft so gut kenne, vgl. *Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*, *Sumario de la natural historia de las Indias* (BAE 22, Madrid 1946) 482 (10).

⁵⁶ Vgl. über die christlichen Wunder und ihre Legitimation *Peter Brown*, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley 1982) 103–152; ferner *Trexler*, *Church and Community* (wie Anm. 17), 11–36.

⁵⁷ Dagegen änderten die einheimischen Priester ihre eigenen Gesichter, um die Göttergesichter nachzuahmen, vgl. unten Anm. 72.

⁵⁸ *Cieza*, *Crónica* (wie Anm. 2), I, 141 f., 147, 219 (I, 43 f., 74); *Rodrigo Hernández Príncipe*, *Mitología Andina* [1621], in: *Inca* 1 (1923) 33, 39.

⁵⁹ *Garcilaso*, *Comentarios* (wie Anm. 28), II, 354 (I, ix, 15).

nannten⁶⁰, uns schlicht als „Korporation“ vorgestellt. Was Gómara über die Mexikaner sagte – „Der Teufel sprach mit den Priestern, mit den Herren und mit anderen, aber nicht mit allen“⁶¹ – kann durchaus verallgemeinert werden. Beginnen wir mit den Herrschern. Die Azteken-Kaiser sprachen in den Tempeln ihrer Hauptstadt regelmäßig mit den großen Göttern Huitzilopochtli und Tezcatlipoca⁶². In Peru war die Beziehung der Herrscher zu den Göttern noch enger. Nach Gutiérrez de Santa Clara war es ein Inka, Topa Inga Yupangue, „der die Indianer lehrte, wie mit dem Dämon gesprochen wird“⁶³, Guaman Poma behauptet, die Frau des ersten Inka, die „große Hexe“ Mama Uaco, sei in dieser Hinsicht nicht weniger wichtig gewesen⁶⁴. Wir haben bereits gesehen, wie wichtig die Inkas als Gesprächspartner beim Schrein des Pachacamac waren, obgleich normalerweise die Spanier sahen und hörten, wie die einfacheren Caciques sich mit anderen Bildern unterhielten. Und schließlich übten die Herrscher auch das in Europa nicht unbekannte Recht aus, solche Statuen zu zerstören, deren Prophezeiungen nicht in Erfüllung gingen⁶⁵.

Die andere und bei weitem größte Gruppe, die mit dem Teufel sprach, bildeten nach Gómara die „organisierten Priesterschaften“. Die spanischen Schriftsteller, die meistens auch Priester waren, beschrieben die Qualifikationen und Fähigkeiten dieser amerikanischen Priester in der Regel so, als ob sie sich von den ihren nicht wirklich unterschieden. Das war bei den Missionaren aus Mexiko ebenso der Fall⁶⁶. Ein Beispiel gemeinsamen Verhaltens zwischen christlichen Priestern und venezolanischen Piachos, den berühmtesten Priestern Mittelamerikas, das direkt auf das Problem des Sprechens mit dem Teufel Bezug nimmt, unterstreicht diese These. Anlässlich der Beschreibung dieser Priester berichten die Quellen übereinstimmend, wie sogar der Dominikaner Pedro von Córdoba plötzlich anfing, selber „mit dem Teufel zu sprechen“.

Schon in den frühen Jahren des 16. Jahrhunderts wurde der Dominikanerbruder Tomás Ortiz Zeuge dieser Vorgänge. Als sein Mitbruder Pedro von Córdoba in große Not geraten war, habe dieser einen Piache gefragt, ob bald ein spanisches Schiff kommen würde. Der Piache sprach darauf mit dem Teufel, der sogleich antwortete. Dessen Botschaft lautete, daß schon bald ein spanisches Schiff in den Hafen einlaufen

⁶⁰ *Hernández Príncipe*, *Mitología*, 27–39 und passim. Auch der Begriff der *sacerdotisa* war nicht unbekannt; *Calancha*, *Crónica* (wie Anm. 7), 869, 1062, 1067.

⁶¹ Vgl. das Zitat am Anfang dieses Aufsatzes.

⁶² *Bernal Díaz del Castillo*, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 Bde. (Mexiko-Stadt 1968) I, 134f, 331 (41, 108).

⁶³ „Fué el que enseñó a hablar a los indios con el demonio“, *Pedro Gutiérrez de Santa Clara*, *Historia de las guerras civiles del Perú* (BAE 166, Madrid 1963) 215.

⁶⁴ „Hablaba con los demonios. Esta dicha señora hacía hablar a las piedras y peñas“, *Guaman Poma*, *Corónica* (wie Anm. 18), 99. Die Stellung der Frauen in der Inka-Religion wurde zuerst betont von *Irene Silverblatt*. Ihre Übersetzung von Acosta aber, die sie mit dem Satz einleitet – „it is usually old women who ... speak with the devil“ – ist verfehlt. Acosta spricht nur von Männern, die mit dem Teufel sprechen; er sagt nur, daß vielleicht *viejás* in drei Provinzen Salbungen machen oder benutzen; *dies.*, Moon, Sun, and Witches. *Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (Princeton 1987) xvii; vgl. *Acosta*, *Historia* (wie Anm. 3), 172 (V, 26).

⁶⁵ *Guaman Poma*, *Corónica* (wie Anm. 18), 93.

⁶⁶ Vgl. *Richard Trexler*, *Aztec Priests for Christian Altars. The Theory and Practice of Reverence in New Spain*, in: *ders.*, *Church and Community*, (wie Anm. 17), 469–492.

würde. Der Piache teilte dem Bruder die Antwort mit, und das Schiff fuhr gleich darauf ein. Der Fall zeigt, daß auch christliche Priester versuchten, die Zukunft aus dem Mund des Teufels zu erfahren. Ja, in einem zweiten Fall zwang sogar Córdoba selbst den Teufel, durch einen Piache zu sprechen. Córdoba kämpfte mit dem exorzierten Teufel dabei in Latein und Spanisch, bis der Piache – der in Trance war – als Sprachrohr des Teufels das christliche Dogma des Jenseits fehlerfrei bekennen konnte⁶⁷. Damit war zweifelsfrei erwiesen, daß der Teufel sehr klug war und daß die christlichen Priester, ebenso wie die einheimischen, „mit dem Teufel“ sprechen konnten.

Es dürfte jetzt klar sein, daß diejenigen, die *mit*, und diejenigen, die *für* den Teufel sprachen, verschiedene Personen sein konnten. In dieser Hinsicht unterschieden sich die europäischen Priester fundamental von den einheimischen Priesterschaften. Zwar sprachen auch im Christentum Priester als Organe und Beauftragte der Gottheit, etwa indem sie die Worte Jesu wiederholten. Und ebenso wurden in dieser Religion einige besonders religiöse Gruppen von Menschen als prophetisch oder als Sprachrohr des Göttlichen verehrt. Aber hier in Amerika sprachen die Götter durch den Mund von ekstatischen Priestern. In spanischen Quellen werden sie oftmals als betrunken oder berauscht beschrieben. Quellen ihrer Trunkenheit waren Kokoa (Peru) oder das geschnieft Kraut cohoba (Hispaniola)⁶⁸. Im Christentum war das bestimmt nicht gewöhnlich. In Amerika stellten diese „Tausende von Typen falscher Propheten“⁶⁹ eine ernste Herausforderung für die Autorität der europäischen Priester dar.

Deshalb ist eine vierte Frage an unsere Quellen zu stellen: Wer sprach eigentlich *für* den Teufel? Ein wichtiges Kapitel in der Chronik des Pedro Cieza de León gibt darüber näheren Aufschluß. Zumindest in Fällen, in denen es um die Hauptgötter ging, unterschieden sich die Priester, die den Bildnissen Fragen stellten – an anderer Stelle *consultores* genannt – von den Priestern, die für die einzelnen Bildnisse sprachen. Die letzteren waren für die Verteidigung und Aufbewahrung der Bildnisse verantwortlich, in eigentlichem Sinne waren sie deren Besitzer⁷⁰.

Die Spanier in Peru behaupteten, daß diese Fürsprecher in die Bildnisse „inkorporiert“ wären, deren Sprüche sie wiedergaben⁷¹. Vermutlich wurde das deshalb gesagt, weil diese Priester versuchten, das Gesicht des Bildnisses ihres „Teufels“, zu dem sie

⁶⁷ Der Bericht des Tomas Ortiz über die beiden Fälle ist nicht erhalten, wird aber überliefert von *Peter Martyr*, *De orbe novo* (wie Anm. 13), 255–261 (VIII, 8 f.); siehe auch *Gómara*, *Historia* (wie Anm. 1), 209; *Las Casas*, *Apologética historia* (wie Anm. 4), II, 547 (III, 245); I, 520 f (III, 99).

⁶⁸ „Todos los que comen coca son hechiseros que hablan con los demonios, estando borracho o no lo estando“; *Guaman Poma*, *Corónica* (wie Anm. 18), 251; *Pané*, *Relación* (wie Anm. 21), 35; *Judith C. Brown* hat die Ekstase der zeitgenössischen italienischen Nonne Benedetta Carlini beschrieben. Sie war das Sprachrohr für verschiedene christliche Gottheiten; *dies*, *Immodest Acts. The Life of a Lesbian Nun in Renaissance Italy* (New York 1986) 59, 67, III.

⁶⁹ *Acosta*, *Historia* (wie Anm. 3), 152 (V, 11).

⁷⁰ *Cieza*, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 87 ff (II, 29); über die *consultores* siehe *Hernández Príncipe*, *Mitología* (wie Anm. 58), 27–39 und *passim*.

⁷¹ Z. B. „Inés Huaylla Jámoc incorporada en la huaca *Collquillano*, y que daba sus respuestas“; *Hernández Príncipe*, *Mitología* (wie Anm. 58), 28; siehe auch *ebd.*, wo solch eine *incorporada* schon tot ist; ferner 33: „consultora y soñadora“, wo unterschieden wird zwischen dem, der eine Frage stellt, und dem, der sie beantwortet, wobei in diesem Falle beide Personen identisch sind.

geworden waren, nachzuahmen⁷². Es ist nicht bekannt, ob sie Masken zu diesem Zweck verwendet haben⁷³.

Stellen wir jetzt die Frage, wann diese Gespräche stattgefunden haben. Auch hier ist die Antwort relativ einfach. Normalerweise sprach der Teufel an Festtagen, ausnahmsweise auch fortdauernd, also ohne Unterbrechung. In seiner Aufzählung der sechs Hauptschreine des Inkareiches beispielsweise hob Cieza den fünften, Corpuna, hervor, weil, wie er schrieb, „der Teufel hier viel freier gesprochen hat als in den vorhin genannten Schreinen, weil er hier ununterbrochen und nicht periodisch wie bei den anderen Tausende von Antworten gab“⁷⁴. Anders natürlich verhielt es sich mit jenen Gesprächen, die der Teufel der großen Staatsbildnisse mit den Herrschern führte. Montezuma zum Beispiel berichtete den Spaniern, daß er und seine Priester in Mexiko-City fast täglich mit Huitzilopochtli und Tezcatlipoca, den Hauptgöttern der Stadt, gesprochen hätten⁷⁵.

Die Mexikaner, das hatte bereits der sogenannte *Relazione* von 1525 behauptet, sahen den Teufel in den Figuren, die sie herstellten⁷⁶. Aber wie sahen dann die sprechenden Teufel aus? Fast immer häßlich, sagten die Spanier, mochten sie auch die Einheimischen selber als schön betrachtet haben⁷⁷. Einige Schriftsteller wie Torquemada erklärten, das sei darauf zurückzuführen, daß Schönheit nicht das Ziel jener Bildnisse gewesen sei. Mit anderen Worten: die Einheimischen unternahmen nach Torquemada einfach keinerlei Anstrengungen, ihre Götter als schön darzustellen⁷⁸.

⁷² „Encojendo sus onbros, meten las barbas en los pechos, haziendo grandes papos, aquellos mismos parecen fieros diablos comiençan a hablar con boz alta y entonada“; Cieza, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 122 (II, 41). Die Spanier sahen dies in Verbindung mit der Tatsache, daß die Amerikaner sich selbst „sehr häßlich“ gemalt haben; Oviedo y Valdés, *Sumario* (wie Anm. 55), 482 (10); der Franziskaner Landa berichtet andererseits, daß gewisse Maya die Schädel ihrer verehrten Verstorbenen solange umgeformt hätten, bis sie wie die der Lebenden aussahen, zitiert in Cecilia Klein, *Masking Empire: the Material Effects of Masks in Aztec Mexico*, in: *Art History* 9 (1986) 66.

⁷³ Man mag sich an die mittelalterlichen Kleriker erinnert fühlen, die sich bei liturgischen Spielen Masken aufsetzten – freilich nicht, um Sprüche der Gottheit wiederzugeben. Vgl. hierzu auch den wichtigen Aufsatz von Klein, *Masking* (wie Anm. 72).

⁷⁴ Cieza, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 85 (II, 28). Andere Plätze, wo fortlaufend Antworten gegeben wurden, finden sich bei Calancha, *Crónica* (wie Anm. 7), 738 und 1249 (Pacasmayo, wo der Teufel auch „sichtbar an den Tänzen teilgenommen hat“).

⁷⁵ Siehe oben, Anm. 62.

⁷⁶ „E cosa molto notoria che quelle genti vedeano il diavolo in quelle figure che essi facevano, e que tengono i loro idoli, e che il demonio si metteva dentro à quelli idoli e di lì parlava con esso loro“; in: José García Icazbalceta (Hrsg.), *Colección de Documentos para la Historia de México*, 2 Bde. (Mexiko-Stadt 1858–66) I, 387.

⁷⁷ Die Abscheu vor den Figuren läßt sich aus den Quellen stets heraushören, den Vergleich fand ich nur einmal: „Algun tan feos y espantosos, que se maravillaban nuestros españoles; pero ellos no lo tenia por feo“; Gómara, *Historia* (wie Anm. 1), 444. In seiner Biographie läßt Gómara Cortés die Häßlichkeit der Bildnisse mit der niedrigen Klassenzugehörigkeit ihrer Hersteller erklären: „No os dan ... estas cosas, no las duras piedras, no los maderos secos, no los frios metales ni las menudas semillas de que vuestros mozos y esclavos hacen con sus manos sucias estas imágenes y estatuas feos y espantosos ... Adorais lo que hacen manos que no comeréis lo que guisan o tocan“; ebd., 353.

⁷⁸ Torquemada, *Monarquía* (wie Anm. 8), II, 69 (VI, 36). Damit beantwortete er die Frage des

Heute wissen wir, daß diese Kulturen anderen Normen gehorchten, aber für die Europäer von damals war es seit alters – aufgrund ihrer eigenen Bildnisse und Visionen – selbstverständlich, daß der Teufel häßlich war⁷⁹. Wie die Europäer zu Hause in Träumen und Visionen das Aussehen des Teufels den lokalen Kirchenbildern anpaßten – zu Füßen des Heiligen Michael und Bartholomäus, wie Oviedo gesagt hat⁸⁰, so entdeckten sie den Teufel auch hier in Amerika: sie wußten, daß die auf den Bildnissen zu sehenden Teufel Nachbildungen dessen waren, was die Eingeborenen in ihren Träumen, in Flüssen und Bäumen gesehen hatten⁸¹. Das Gesicht des Teufels war „häßlich“, und deswegen mußte auch seine Gestalt häßlich sein. Ja, je häßlicher das Bildnis, behauptete sogar Cobo, desto schneller war der Teufel dazu bereit, durch es zu sprechen⁸².

Die Unfähigkeit der Spanier, sich vorzustellen, daß der Teufel auch eine schöne Gestalt hätte annehmen können, und sei es auch nur mit dem Ziel, die Einheimischen zu täuschen oder zu hintergehen, ist in der Tat auffällig, besonders wenn man bedenkt, daß die Gestalt, die der Teufel im alten Rom besaß, zur Grundlage des späteren europäischen Schönheitsideals wurde. Der Teufel indes, das heißt, das angebetete Bild, das den Fragen und Forderungen der Gläubigen offensichtlich so gut nachgekommen war, war häßlich. Die Spanier konnten daher kaum glauben, daß der Teufel den Einheimischen irgendeine ästhetische Befriedigung vermittelte. Aber sie sahen, daß diese Häßlichkeit mächtige Gemeinwesen erzeugte!

Ein zweites Merkmal ihres Aussehens bestand darin, daß die sprechenden Teufel niemals eine flache, sondern fast immer eine räumliche Gestalt angenommen haben, entweder die eines Monolithen, eines Mannes oder die einer Statue. Zum Beispiel ist mir bislang keine einzige Geschichte von sprechenden Teufeln in den berühmten Fresken der Maya-Kultur begegnet. Ich denke, das ist eine wichtige Beobachtung für diese Untersuchung. Während im alten Rom das Sprechen durchaus noch im Zusammenhang mit Skulpturen geschah⁸³, waren im europäischen hohen und späten Mittel-

Fortsetzung Fußnote von Seite 298

Kolumbus, ob die Kariben gewisse Skulpturen „um ihrer Schönheit willen oder um sie anzubeten behalten hätten“, vgl. *Pané*, *Relación* (wie Anm. 21), 89.

⁷⁹ Die Offenbarungen der Birgit von Schweden bildeten vermutlich die Grundlage dieser Ansicht, vgl. *S. Brigida di Svezia*, *Le celesti rivelazioni* (Mailand 1960) 176, 178 (Riv. 2).

⁸⁰ *Oviedo y Valdés*, *Sumario*, 484 (10).

⁸¹ Vgl. für Spanien *Christian*, *Apparitions* (wie Anm. 44), 64–67; für Mexiko *Serge Gruzinski*, *Délires et visions chez les Indiens du Mexique*, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, *Moyen Age. Temps modernes* 86 (1974) 445–480. Ferner *Petrus Martyr*, *De orbe novo* (wie Anm. 13), 74 (I, 9).

⁸² „He notado una cosa particular, y es que los que tenían forma de animales y legumbres eran comúnmente más bien abrados e imitaban con más propiedad lo que significaban; pero los de figura humana tenían de ordinario tan feos y disformes gestos, que mostraban bien en su mala catadura ser retratosa de aquel en cuya honra los hacían, que era el demonio, el qual debía de gustar de hacerse adorar en figuras mal agestadas, pues en las que éstas solía dar respuestas, eran las más fieras y espantosas“, *Cobo*, *Historia* (wie Anm. 14), II, 167 (XIII, 11).

⁸³ Siehe die Hinweise oben, Anm. 4. In der mittelalterlichen Ikonoklasmus-Kontroverse wurden Skulpturen als viel gefährlicher betrachtet als Gemälde; *David Freedberg*, *The structure of Byzantine and European Iconoclasm*, in: *Iconoclasm*, hrsg. von *A. Bryer* und *J. Herrin* (Birmingham

alter – mit Ausnahme gewisser noch zu beschreibender Fälle – fast alle sprechenden oder irgendwie beweglichen Figuren Gemälde, keineswegs aber Skulpturen. In der Neuen Welt wie in den vorchristlichen Zeitaltern hat der Teufel – obgleich er keinen Körper haben sollte – in der Tat immer Raum eingenommen⁸⁴.

Laut unseren Quellen bestanden die sprechenden Figuren aus verschiedenen Stoffen. Die frühesten Quellen, diejenigen aus der Karibik, sprechen schon von Holz- und Steinfiguren, auch von Nieren- und Gallensteinen⁸⁵. Die peruanischen Quellen erwähnen darüber hinaus die berühmten Huacas oder Mumien der Inkas. Und hohle Knochen wurden gefunden, in die Menschenfiguren aus schwarzem Wachs eingeschnitten waren⁸⁶; diese wurden von einigen südamerikanischen Religionsspezialisten (*Homo*) gebraucht, die mit dem Teufel sprachen. Natürlich konnten die sprechenden Bildnisse von monumentaler Größe sein, aber manchmal waren sie auch „nicht größer als die Finger einer Hand“⁸⁷. In unsere Aufzählung gehören überdies die wenigen, aber berühmten Statuen aus Gold und Silber; sie vor allem waren das Ziel, auf das sich die Habsucht der Europäer richtete. Leider erfahren wir von den Spaniern nichts darüber, ob ein Element wie Gold oder Silber geeigneter war, die göttliche Heiligkeit zu verstärken.

Eine andere Frage ist die nach der relativen Dichte des Materials. Weil in den Quellen oft berichtet wird, der Teufel fahre in Löcher hinein, um zu reden, ist man versucht, Las Casas' Diktum Glauben zu schenken: „Egal wie auch immer das Material beschaffen ist, die Statue oder das Idol muß notwendigerweise hohl sein.“⁸⁸ Man darf annehmen, daß gerade in solchen Bildnissen ein Betrug am einfachsten zu entlarven war. Aus den verschiedensten Teilen des iberischen Reiches hören wir Geschichten von betrügerischen Teufelsstatuen, zuallererst aus Hispaniola. Columbus selber hat berichtet, wie einmal Christen in das Haus eines protestierenden Cacique eingedrungen seien und der darin beherbergte Zemi zu schreien begonnen habe: „Dann entdeckte man, daß er [der Zemi] von Handwerkern gemacht war. Im Innern hohl, hatte man eine Trompete oder ein Blasrohr an seiner Unterseite befestigt, das ganz bis zur anderen Seite des Hauses führte und mit Blättern und Zweigen getarnt war. [An dieser

Fortsetzung Fußnote von Seite 299

1976) 170. Siehe auch *Las Casas*, *Apologética historia* (wie Anm. 4), I, 529 (III, 100), für das Gerücht, daß Albertus Magnus „hobiese fabricado él la cabeza [del demonio] que dicen que respondía...“

⁸⁴ Gerade deshalb hat er ja das Image benutzt; *Torquemada*, *Monarquía* (wie Anm. 8), II, 67 (VI, 36).

⁸⁵ *Pané*, *Relación* (wie Anm. 21), 34f (15).

⁸⁶ „Hablan con el demonio, y traen consigo su figura hecha de un hueso hueco, y encima un bulto de cera negra que acá ay“; *Cieza*, *Crónica* (wie Anm. 2), I, 307 (I, 117); *Cobo*, *Historia* (wie Anm. 14), II, 225 (XIII, 34).

⁸⁷ Ebd., 167 (XIII, 11).

⁸⁸ „Cualquiera madera“ steht als Variante für „cualquiera materia“; *Las Casas*, *Apologética historia* (wie Anm. 4), I, 523 (III, 100). Natürlich sprachen die Spanier oftmals vom Teufel, der sich in Ecken, Höhlen usw. verbarg.

Ecke] stand eine Person, die heraussprach, was immer der Cacique wünschte, wenn er durch das Blasrohr sprechen wollte.“⁸⁹

Unschwer ist an dieser Stelle die Rhetorik der protestantischen Reformatoren aus Europa zu erkennen, die, wie man weiß, sich in den folgenden Jahren ebenso rühmen sollten, die priesterlichen Betrugereien der katholischen Figuren aufgedeckt zu haben. Hier in Amerika machten die Katholiken den heidnischen Völkern dieselben Vorwürfe, die die Protestanten – oft aus den gleichen wirtschaftlichen und politischen Motiven – gegen die Altchristen erhoben. In dem eben erwähnten Beispiel flehte der Cacique die Spanier inständig an, seinen Untertanen nicht die Wahrheit zu erzählen, da der sprechende Zemi ja die Quelle ihres Gehorsams war⁹⁰.

Aber der Teufel war nicht nur in solchen ausgehöhlten Figuren zu finden. Dafür gibt es einen eindrucksvollen Beleg: jenes Beispiel zweier sprechender Monolithen, auf denen die Portraits mexikanischer Herrscher zu sehen waren. In zwei ausführlichen Beschreibungen des späteren 16. Jahrhunderts wird berichtet, wie Kaiser Montezuma II. († 1521) und ein Kollege zwei riesige Statuen mit ihren Portraits für das Stadtzentrum Tenochtitlan bestellt hatten. Aber weder die eine noch die andere Steinfigur zeigte sich danach einverstanden, in die Stadt gebracht zu werden. „Aus dem Innern der Statue sprechend“, protestierte der Teufel laut und anhaltend, bis der Kaiser schließlich seinen Plan aufgab, sein Portrait außerhalb der Stadt herzustellen⁹¹. Was hier wichtig scheint, ist die Tatsache, daß der Teufel aus einem Stein sprach, der keinen Hohlraum besaß.

In den bisher vorgeführten Beispielen findet sich gewiß vieles, was zu einer Erklärung des Phänomens „Sprechen mit dem Teufel“ beiträgt. Deutlich zu unterscheiden sind dabei zwei scheinbar sich widersprechende Behauptungen der Spanier. Auf der einen Seite glaubte man von den Gesprächen mit dem Teufel, daß sie zur Planung des Lebens dienten; auf der anderen Seite aber wurde von den einheimischen Religionen gesagt, daß sie von ganz häuslicher und intimer Art gewesen seien. Man könnte also sagen, daß das Sprechen mit dem Teufel zu jenen „privaten Idolen“ paßte, die Motolinía, der frühe Missionar aus Mexiko, den „öffentlichen Idolen“ gegenübergestellt hatte⁹². Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an jenen Peruaner, der sehr intim „mit seinem Dämon sprach“, um sich zu entschuldigen: man habe ihn dazu gezwun-

⁸⁹ Zitiert in *Pané, Relación* (wie Anm. 21), 89 f.; Betrug der sprechenden Skulptur in Cozumel: *Gómara, Historia* (wie Anm. 1), 305; in Peru: *Duviols, Lutte* (wie Anm. 5), 31; in Brasilien: *Staden, Wahrhaftige Historia* (wie Anm. 11), Kap. 23.

⁹⁰ „Porque con aquella astucia a todos los tenía en obediencia“; zitiert in *Pané, Relación* (wie Anm. 21), 89.

⁹¹ *Hernando Alvarado Tezozomoc, Cronica Mexicana* (Mexiko-Stadt 1975) 662–667 (102); *Diego Duran, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 Bde. (Mexiko-Stadt 1967) II, 485–490 (66); 245 f. (31); 275–280 (36); *Acosta, Historia* (wie Anm. 3), 236 (VII, 23). Ein anderes Beispiel bildet ein großer Stein auf einer Insel bei Titikaka, den die Leute in großer Ehre hielten, vielleicht weil „der Teufel sich darin verbirgt und mit ihnen spricht“; *Pedro Sancho, Account* (wie Anm. 37), 163.

⁹² *Toribio Motolinía, Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España* (BAE 240, Madrid 1970) 213.

gen, den Katechismusunterricht der christlichen Priester zu besuchen⁹³. Dies also müssen die „privaten Idole“ gewesen sein.

Aber die Spanier unterschieden tatsächlich nicht zwischen voneinander abweichenden Gefühlsgraden im Umgang zwischen Indianern und Gott; die oben gemachten Behauptungen sind nur scheinbar widersprüchlich. In Wahrheit fanden die Spanier diese Intimität direkt in der Institution einer charismatischen Priesterschaft verwurzelt, die für den Teufel sprach. Die Quellen vermitteln den Eindruck, daß einige Stämme durch die unmittelbare Erleuchtung ihrer sprechenden Priester erstaunliche oder zumindest funktionalistische Weltordnungen haben aufbauen können. Es liegt demnach keine Routinisierung des Charismas vor. Diese intimen offiziellen Kulturen, um das Wort Bakhtins zu zitieren⁹⁴, haben geistige Erfolge riesiger Art errungen, ohne die Druckerpresse und weitgehend ohne die Schrift. Und mehr noch: Ohne ein heiliges Buch hat der Teufel durch intime Gespräche große Reiche erschaffen. Das Siegesgefühl der Eroberer mischte sich solcherart mit Unverständnis über den Erfolg der Eroberten.

Das Konzept intimer Vertrautheit mit dem Teufel, um die gewisse Eingeborene fast beneidet werden, ist in denjenigen Quellen offensichtlich, die die Sprache der europäischen Hexenverfolgung benutzen, um die indianischen Religionen zu verstehen⁹⁵. Die seltensten Ausdrücke in einem ohnehin spärlichen Wortschatz sind die sexuellen. Gleich am Anfang der Berichte des Peter Martyr⁹⁶ und in der Chronik von Calancha, eine der letzten spanischen Erobererquellen aus Amerika⁹⁷, ist die Rede davon, daß in gewissen Gegenden Inkubi (Hispaniola) oder Sukkubi (bei den Huaracila in Peru) gefunden werden konnten. Ebenso selten treffen wir die Idee der Besessenheit an. Normalerweise hätte man erwartet, daß die Priesterschaften, die in so zahlreichen Gegenden für den Teufel sprachen, als besessen abgestempelt worden wären. Aber tatsächlich wurden nur die mittelamerikanischen Piaches so beschrieben, und selbst auch dann nur in der frühen Schrift des Peter Martyr⁹⁸.

Schließlich begegnet in einigen Quellen aus der Zeit der Entdeckungen der Teufelsvertrag. Im Gegensatz zu Berichten über die europäische Hexerei, in denen es normalerweise um arme Frauen geht, erklärt der intime Vertrag in Amerika, wie politische und kulturelle Macht geschaffen wird. Der Fall der einfachen *consultora*, von der gesagt wird, sie hätte einen Vertrag mit dem Teufel geschlossen, ist in dieser Hinsicht sicherlich kein Einzelfall⁹⁹. Auch Calancha behauptete einmal, daß in einem

⁹³ Calancha, *Corónica* (wie Anm. 7), 821.

⁹⁴ Natürlich nach Webers Begriff; *Mikhail Bakhtin, Rabelais and his World* (Cambridge, Mass. 1968).

⁹⁵ Obwohl, wie früher betont, die Quellen der europäischen Hexerei den Ausdruck „mit dem Teufel sprechen“ nicht benutzt haben.

⁹⁶ *Petrus Martyr, De orbe novo* (wie Anm. 13), 73 (I, 9); *Gómara, Historia* (wie Anm. 1), 172 f.

⁹⁷ Calancha, *Crónica* (wie Anm. 7), 743, 1065, 1427.

⁹⁸ *Petrus Martyr, De orbe novo* (wie Anm. 13), 257, 259 (VIII, 8 f). In der Tat werden sie als besessen beschrieben, weil sie den Teufel aus anderen Besessenen austreiben konnten.

⁹⁹ *Hernández Príncipe, Mitología* (wie Anm. 58), 31. Solche Ausnahmen werden fast zur Regel gemacht vgl. *Silverblatt, Moon, Sun and Witches* (wie Anm. 64), 159–196.

peruanischen Gebiet fast alle Indianer solche Verträge hätten¹⁰⁰. An anderer Stelle verdächtigte derselbe Schreiber eine Frau, einen Pakt mit dem Teufel geschlossen zu haben, weil diese ihr Volk erfolgreich betrog¹⁰¹. Und der heutige Ethnologe Michael Taussig hat ein Buch über gewisse Stämme des 20. Jahrhunderts geschrieben, von deren Arbeitern gesagt wird, sie hätten Verträge mit dem Teufel gemacht, um ihre Produktion zu erhöhen und reich zu werden¹⁰².

Aber charakteristischer und häufiger anzutreffen ist der Teufelsvertrag als Pakt zwischen dem Teufel und den tatsächlichen Herrschern. Acosta behauptet, der große Tepkoko Philosophenkönig Nezahualpilli, „ein großer Magus“, hätte einen solchen Vertrag geschlossen¹⁰³. Und in den Anden sollen nach Blas Valera alle Inka-Herrscher über solche Verträge verfügt haben¹⁰⁴. Entscheidend ist, daß solche Herrscherverträge nach Meinung der Spanier politische und kulturelle Errungenschaften erklären. Pedro Cieza de León drückt das klar und unmißverständlich aus. Er äußert den Verdacht, daß der Gründer-Inka Ayar Cachi und seine Genossen „encantadores wären, die allein durch die Teufelskunst machen konnten, was sie geschaffen haben“¹⁰⁵. Wird das Hexenvokabular also anläßlich so ungewöhnlicher Ereignisse einmal benutzt, dient es dazu, die kulturellen Errungenschaften der Einwohner zu erklären.

Wenn die Teufelsverträge, die an sich intim waren, von den Spaniern fast als Staatsverträge betrachtet wurden, dann wird klar, daß nicht eine Opposition, sondern vielmehr eine Fusion zwischen Intimität und Öffentlichkeit die Vorstellung der Spanier über das „einheimische Sprechen mit dem Teufel“ charakterisierte. Wir sind dieser Vorstellung schon einmal begegnet und zwar anläßlich der Beobachtungen Garcilasos de la Vega, der eine intime Beziehung zwischen einer Inka-Klasse und dem öffentlichen Schrein von Pachacamac feststellte. Damals sagte ich, daß Garcilaso diese Intimität einer oberen Klasse mit ihrem Gott als kulturellen Fortschritt ansah. Wenden wir uns darum jetzt stärker solchen formalen Entwicklungstheorien zu – in der Hoffnung, unsere Erklärung der Idee des Sprechens mit dem Teufel abzurunden.

Zwei bestimmte Theorien, wie „barbarische“ Völker sich entwickeln, sollen hier betrachtet werden – Theorien, die, das muß freilich einschränkend gesagt werden, nicht direkt auf das Sprechen mit dem Teufel Bezug nehmen¹⁰⁶. Des Jesuiten José Acostas

¹⁰⁰ La Barranca; *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 1412 f, wo auf diese Weise versucht wird, die einheimischen Erfolge zu erklären. Siehe auch den Versuch, diese Frauen den *striges* und *lamias* der Römer gleichzustellen.

¹⁰¹ *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 1424.

¹⁰² Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill 1980) 95 ff.

¹⁰³ Acosta, *Historia* (wie Anm. 3), 236 (VII, 23).

¹⁰⁴ Valera, *Relación* (wie Anm. 48), 164. Der Teufel gab seine vertraglichen Antworten in den *más señalados templos*.

¹⁰⁵ „Encantadores, que sería causa de por arte del demonio hazer lo que hazían“; Cieza, *Crónica* (wie Anm. 2), II, 15 (II, 6).

¹⁰⁶ *Las Casas'* Beschäftigung mit dem „Barbarismus“ ist eher polemisch und nicht im eigentlichen Sinn entwicklungstheoretisch: er zeigt zum Beispiel, daß die Spanier für die Amerikaner Barbaren darstellten und daß die Europäer sich beispielsweise in dem spanischen Krieg der „Comunidades“ wie Barbaren verhielten. Absolut pragmatisch bezeichnet er die Amerikaner von

Theorie des Barbarismus (1577) erwähnt nicht einmal den Teufel, aber deshalb ist sie nicht weniger wichtig. Der Barbarismus hat drei Stufen. Auf der ersten und höchsten Stufe, sagt dieser Schriftgelehrte, befinden sich diejenigen, die – wie die Chinesen, Japaner und Inder – die Schrift besitzen, weil nämlich, „wo immer es Bücher und geschriebene Monumente gibt, das Volk menschlicher und höflicher ist“ (*politica*)¹⁰⁷. Auf der zweiten Stufe existiert keine Schrift, wohl aber gibt es „einige ehrfürchtige Formen des religiösen Kults“. Die Inka und Mexikaner befinden sich auf dieser Stufe, sagt Acosta, wie immer schrecklich sich ihre Riten, Sitten und Gesetze auch ausnehmen. Die letzte und primitivste Form des Barbarismus verkörpern nach Acosta Gruppen ohne jede politische Ordnung. Ihre Vertreter tragen keine oder fast keine Kleidung, essen menschliches Fleisch, üben Inzest und Sodomie – kurz: verhalten sich wie Tiere. Die besten Repräsentanten dieser dritten und schlimmsten Gruppe sind vielleicht etwas entwickelt, aber ihre Institutionen bleiben kindlich. Die meisten amerikanischen Stämme gehören zu dieser Gruppe. Entscheidend für Acosta ist also der intellektuelle Prozeß der Vernunft, über den die verschiedenen Lebensformen der einzelnen Stufen entweder verfügen oder nicht verfügen. An der Spitze steht sozusagen der Intellektuelle, unter ihm der Priester, und am unteren Ende befinden sich diejenigen Völker, die außerhalb jeder politischen Ordnung leben.

Zunächst klingt die Barbarismustheorie des Bernabé Cobo (1653), die sich ausschließlich auf die Amerikaner bezieht, derjenigen Acostas ziemlich ähnlich, nur daß sie umgekehrt aufgebaut ist: gegliedert nach der Regierungsform, steigt diese Theorie von unten langsam aufwärts. Die Völker der ersten Klasse kennen keine Regierung außerhalb ihrer Familien, und jeder Gehorsam ist ihnen fremd; die Völker der dritten Klasse – die Mexikaner und Inkas – leben unter Caciquen und Königen, sind höflich und wissen zu gehorchen¹⁰⁸.

Aber wenn man näher hinschaut, wird klar, daß Cobo viel mehr an Religion interessiert ist als an Acostas linearem Vernunft-Modell. Und Cobos Stufen sind weit weniger an kulturellen Maßstäben orientiert, als das etwa bei Acosta der Fall ist: „Der Unterschied, den man zwischen den drei barbarischen Völkern gesehen hat, war außerordentlich gering. Betrachtet man sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Grobheit, Unmenschlichkeit und Wildheit, so findet man davon genug in jeder der drei Klassen. Sogar innerhalb der edelsten und höflichsten Klasse sind Nationen von Kariben [Kannibalen] zu finden – Fresser des menschlichen Fleisches, die dem Dämon menschliche Opfer darbringen.“¹⁰⁹

Cobo erkannte also, daß die am weitesten entwickelte Regierungsform unter den sog. „Barbaren“ Wildheit und Unmenschlichkeit ebenso einschließen konnte, wie die

Fortsetzung Fußnote von Seite 303

vor 1492 als „passive“ Barbaren, einfach weil sie das Wort Christi nicht kannten; *ders.*, *Apologética historia* (wie Anm. 4), II, 637–654 (Epílogo, Kap. 264–267).

¹⁰⁷ Dies und das Folgende nach *José de Acosta*, *De procuranda indorum salute*, in: *Obras*, 391–393. Über die Frage des sog. Barbarismus der Amerikaner im allgemeinen, vgl. *J. H. Elliott*, *The Discovery of Man*, in: *Proceedings of the British Academy* 68 (1972) 101–125.

¹⁰⁸ Dies und das Folgende nach *Cobo*, *Historia* (wie Anm. 14), II, 29 ff (XI, 10).

¹⁰⁹ Ebd.

am wenigsten entwickelte etwas Lobenswertes zustande bringen konnte. Die sog. Vernunft nahm nicht automatisch mit einer „höheren“ Lebensform zu. Wie Cobo dann Religion in diese Entwicklungstheorie einbaut, ist besonders aufschlußreich.

Beginnen wir dort, wo Cobo von den Cuzceniern hört, daß die Andenvölker vor der Inkazeit wild und ohne Führerschaft waren und in Dörfern wohnten: sie aßen Menschenfleisch und übten Inzest, „wie diejenigen, die wir zur ersten Klasse des Barbarismus zählten“¹¹⁰. Nach Ansicht Cobos war der Teufel zu diesem Zeitpunkt zweifellos schon aktiv. Alle Völker der Vor-Inka-Zeit „hatten mit dem Teufel zu tun“, sie „verehrten ihn und dienten ihm eifrig“. Bewiesen wurde das durch die Tatsache, daß einige dieser Völker der Vor-Inka-Zeit trotz ihrer Bestialität viele Tempel besaßen und also sehr religiös waren. Fast dasselbe war ein Jahrhundert zuvor von Cieza de León gesagt worden. In der Vor-Inka-Zeit, berichtete dieser Historiker, beteten die Menschen den Dämon an, „und der Dämon wurde gesehen und von ihnen verehrt“¹¹¹. Aus Ciezas Bericht könnte man also folgern, daß – nach Ansicht Cobos – der Teufel (physisch) unter den Menschen zu sehen war, bevor er ihnen als „Idol“ erschien und bevor die Inkas von ihren Führern darüber belehrt wurden, wie man mit dem Teufel Gespräche führte¹¹².

Diese Hypothese scheint von Cobos sonstiger Entwicklungstheorie unterstützt zu werden. Viel grundlegender als Acosta nämlich setzt Cobo Kultentwicklung und das Auftauchen von Bildnissen zu Stufen des Barbarismus in Beziehung: „Je mehr sie sich von der ersten [also niedrigsten Klasse des Barbarismus] entfernen, desto religiöser und abergläubischer werden sie. Und weil fast alle Indianer der ersten Klasse und Ordnung des Barbarismus die anderen [Klassen in ihrem Barbarismus] übertreffen, bleiben sie auch zurück in ihrer Idolatrie. Ja, fast alle [der ersten Klasse] kennen nicht eine einzige Form von Verehrung. Diejenigen aus der zweiten Klasse verehren einige falsche Götter und preisen sie, aber nur mittels ganz weniger Zeremonien und Opfer. Diejenigen, die mehr Götter verehren und sich durch eine größere Ordnung, durch Kult und Zelebrität von Tempeln, Priestern und Opferungen auszeichnen, gehören zur dritten [und höchsten Klasse des Barbarismus].“¹¹³

Nach Cobo gibt es eine einschlägige Verbindung zwischen Gottesdienst und Höflichkeit: „je weniger eine Nation an Religion besitzt, desto roher und barbarischer ist

¹¹⁰ Ebd., II, 58 (XII, 1). Das Folgende wurde sehr durch Cieza, Crónica (wie Anm. 2), I, 123 f (I, 38) beeinflusst.

¹¹¹ Ebd., I, 123 (I, 38).

¹¹² Siehe oben, Anm. 58. Aber ganz sicher war das nicht die Meinung Ciezas. Denn im Unterschied zu Cobo berichtet dieser, daß auch die Vor-Inka-Völker „Idole“ hatten: „haziendo delante de los ydolos grandes sacrificios y supersticiones“; Cieza, Crónica (wie Anm. 2), I, 123 f (I, 38).

¹¹³ „Item, cuanto más se apartan de la primera, tanto más tienen de religión y supersticiones; porque casi todos los indios del primer grado y orden de barbaridad, así como en serlo se adelantan a los demás, así se les quedan atrás en idolatrías, porque casi todos ellos no usan de ningún género de adoración. Los de la segunda clase reconocen y hacen reverencia a algunos dioses falsos, más con muy pocas ceremonias y ofrendas. Los que más dioses adoraban y con mayor orden, culto y celebridad de templos, sacerdotes y sacrificios, eran los de la tercera“; Cobo, Historia (wie Anm. 14), II, 30 (XI, 10).

sie“¹¹⁴; desgleichen sieht er Beziehungen zwischen diesen beiden Prinzipien und dem Erschaffen von Bildnissen. Wir haben dasselbe in den frühen Berichten aus Kuba und Hispaniola festgestellt, wo man annahm, daß die Menschen sich auf einer „vor-bildhaften“ Stufe befanden. Obwohl der Teufel hier vielleicht mit den Einwohnern sprach, sprachen diese Völker aus Mangel an anthropomorphen Bildnissen nicht mit ihm. Das heißt also, daß diese Völker nicht nach der Zukunft fragen und deshalb die Welt nicht kontrollieren konnten. Mit einigem Recht dürfen wir daher behaupten, daß das „Sprechen mit dem Teufel“ implizit mit Ideen über die Entwicklung verknüpft wird.

Abschließend ist davor zu warnen, den Ausdruck „Sprechen mit dem Teufel“ zu bagatellisieren. Aus der impliziten Behauptung der Spanier, daß einige, aber nicht alle Stämme mit dem Teufel sprechen, darf nicht gefolgert werden, daß die Spanier nicht mehr sagen wollten, als daß sie mit Gott, die Indianer dagegen mit dem Teufel sprachen.

Andererseits sollten wir uns davor hüten, das Gespräch mit dem christlichen Gott und den Inhalt des Konzeptes „Sprechen mit dem Teufel“ vorschnell auf einen Nenner zu bringen. Gewiß erkennt man deutlich, daß die Spanier eine Praxis der Bilder- verehrung beschrieben, die der europäischen in der Tat sehr ähnlich war. Der Deutsche Hans Staden, wir erinnern uns, hat die Brasilianer und Europäer direkt miteinander verglichen, als sie mit ihren Göttern sprachen¹¹⁵.

In Wahrheit liegt der Weg zum Verständnis dieses Ausdrucks „Sprechen mit dem Teufel“ in zwei Einsichten. Deren erste lautet: es gibt weltweite gemeinsame Charakteristika im religiösen Verhalten von Klassen und sozialen Ordnungen. Der Mestizo Garcilaso könnte durchaus mit anderen Ethnologen verglichen werden, die schon damals der Meinung waren, daß die Bauern auf dem gesamten europäischen Kontinent dieselben religiösen Denk- und Verhaltensweisen besaßen und die bauerlichen Schichten mit den besten Klassen der ganzen Alten Welt kontrastierten¹¹⁶. Durch seine aristokratischen, „europäisierten“ Augen sah Garcilaso die praktischen religiösen Unterschiede zwischen den *Orejones* und den übrigen Einwohnern Perus als Ausdruck verschiedener religiöser Prinzipien an: Monotheismus gegen Polytheismus, aber auch eine Religion der möglichen Kommunikation mit einem unsichtbaren Gott gegen eine Religion der niedrigeren Klassen, die nur mit sichtbaren Bildnissen sprachen. Und genau wie Garcilaso als Aristokrat im Interesse seiner eigenen Klasse sprach, so sprach auch der Universitätsprofessor Acosta in seinem Gruppen- oder Klasseninteresse, als er die nichtchristlichen Schriftkulturen auf der höchsten Seite des Barbarismus ansiedelte, weil sie „menschlicher und höflicher“ waren¹¹⁷. Spanische Klassen- und Gruppenbegriffe überdeckten so die ethnischen Unterschiede der Amerikaner, die die Spanier sonst hervorheben wollten.

Zweitens empfanden die Spanier ein gewisses Verlustgefühl gegenüber jenen, die sie unterworfen hatten. Denn zum einen war klar – wie Las Casas, aber auch andere Missionare hervorheben –, daß die großen Kulturen der Neuen Welt der spanischen

¹¹⁴ Ebd., II, 147 (XIII, 1).

¹¹⁵ Vgl. oben, Anm. 18.

¹¹⁶ Siehe meinen Aufsatz „Aztec Priests for Christian Altars“ (wie Anm. 66), 469–492.

¹¹⁷ Vgl. oben, Anm. 101.

Kultur in vielen Gebieten voraus waren¹¹⁸. Die Eroberer hatten also zu erklären, wie das geschehen konnte, und offensichtlich half ihnen die Idee des Sprechens mit dem Teufel dabei. Diese Idee erklärte, warum diese dezentralisierten Agrarvölker soviel Erfolg hatten: ihre Staaten waren intim mit ihren Figuren und ihrem Teufel geblieben, während die Christen, eingeschlossen in ihre Institutionen, vielleicht weniger intim mit ihrem Gott waren. Diese Idee erklärte aber auch die enorme Macht der großen Azteken- und Inka-Reiche: ihre Herrscher und ihre ekstatischen Priester konnten diese Reiche planmäßig aufbauen. Wie bekannt sein dürfte, erwarteten die Christen dagegen nicht, daß Gott ihnen die Zukunft verraten würde¹¹⁹.

In der Idee des Sprechens mit dem Teufel blieb also überall die Vorstellung einer intellektuellen Überlegenheit des Teufels und seiner Reiche erhalten. Das war ein anderer Verlust, und die Christen waren überzeugt, daß sie – um das Wissen des Teufels zu unterdrücken und den Gehorsam der Amerikaner zu erzwingen – jeden Raum und jedes Ding zerstören mußten, dem Verehrung zuteil wurde – auch wenn man, zum Beispiel von den Azteken, wußte, daß die Ersetzung oder Wiederherstellung ihrer Bildnisse Teil jener Reverenz war, die die Einwohner gegenüber ihren Göttern empfanden¹²⁰. Überdies bestand immer die Gefahr einer Revolte seitens der Eroberten, wie dies der Vizekönig Toledo wußte. Als er König Philipp II. die Statue von Punchao beschrieb, die die Spanier 1572 erobert hatten, betonte er ihre funktionale Macht in der Gesellschaft. Sie „ist das beste Stück, das in diesem Lande gefunden wurde“, schrieb Toledo, ein Sinnbild der Sonne, das „diesen Ungläubigen an über 1500 Plätzen die Regeln des Kultes und die Gesetze der Idolatrie gegeben hat. Es ist ihren Lügen und der Falschheit ihrer Antworten (!), ihrer Verteidigung zu verdanken, daß die Inkas dieses arme Volk unter ihre Kontrolle bringen konnten. Seitdem wir sie [diese Statue] erobert haben, verstehen wir die Vereinbarungen und Verschwörungen besser, die der Teufel mit diesem Volk hatte. Sie [diese Statue] ist die Quelle und der Grund aller Enttäuschungen ...“¹²¹

In seiner *Relación* der Eroberung Mexikos hat der ehemalig Conquistador und spätere Priester Francisco de Aguilar den Verfall der Ehrfurcht beklagt, den die Eroberung der Neuen Welt mit sich brachte. Vor dem Auftauchen der Spanier, sagte er, waren die Tempel wunderbar ruhig, so groß war die Verehrung für die Götter. Nach der Eroberung fand Aguilar in den neuen Kirchen Christi ein Babel der respektlosen Ge-

¹¹⁸ *Las Casas*, Apologética historia (wie Anm. 4), II, 646 (Epilogo, 266).

¹¹⁹ Siehe *Calancha*, Crónica (wie Anm. 7), 233 f, eine Erklärung, warum die Heiden so oft, die Christen dagegen selten Vorhersagen machten. In der zeitgenössischen Bußliteratur wird angenommen, daß nicht Gott, sondern der Teufel nach der Zukunft befragt wird; *Johannes Friburgensis*, Summa confessorum (s. l. 1476), de sortilegiis et divinationibus (tit. xi, ques. ii). Aber schon im achten Jahrhundert war es „non christianus, sed paganus“, von Gott die Zukunft wissen zu wollen; *C. P. Caspari*, Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis (Christiania 1896) 7. Ich danke Klaus Schreiner sehr für diese Hinweise.

¹²⁰ Was bei den berühmten Göttern aus Sammen der Fall war; *Gómara*, Historia (wie Anm. 1), 350.

¹²¹ *Duríols*, Lutte (wie Anm. 5), 131 f.

räusche vor¹²². Die toten Bildnisse der einheimischen Vergangenheit – wie wortreich sie immer gewesen sein mochten – waren also von spürbarer Ehrfurcht begleitet, während die christlichen Bildnisse kaum irgendeinen Respekt erregten.

In der Vorstellungswelt der Spanier war die Behauptung, ein Stamm habe mit dem Teufel gesprochen, fraglos eine positive Aussage. Ja, im Sinne eines gegenseitigen Gesprächs mit positiven materiellen Konsequenzen hatte das christliche Volk vielleicht vergessen, wie das mit ihrem Gott zu machen war.

¹²² *Francisco de Aguilar*, *Relación breve de la conquista de la Nueva España* (Mexiko-Stadt 1977) 103.

VII. Politisch-soziale Verflechtungen in der Praxis Pietatis

Miri Rubin

Symbolwert und Bedeutung von Fronleichnamsprozessionen

Zu den interessanteren Ergebnissen der Beschäftigung mit der ‚Volkskultur‘ (*popular culture*) der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft in den letzten Jahren zählt die zunehmende und verstärkte Aufmerksamkeit für rituelles Verhalten und öffentliche Feste¹. Diese Phänomene werden als Vorgänge betrachtet, an denen sich das ‚Volk‘ in der Vielfalt seiner Gruppen und Schichten als Darsteller, Beobachter und schöpferische Gestalter beteiligte. Ritualisierte Handlungen in der Öffentlichkeit, wie Charivari², religiöse Prozessionen und Karneval³, werden als Gelegenheiten betrachtet, bei denen grundlegende Erfahrungen, Bedürfnisse und Wertvorstellungen des Volkes in Erscheinung treten. Bedeutsam waren derartige Festbräuche sowohl für die ländliche Bevölkerung, als auch für städtische Handwerker.

Diese Betrachtungsweise setzt oft voraus, daß von diesen Gebräuchen Wirkungen ausgehen, welche herrschende kulturelle Verhaltensmuster durch klar definierte begrenzte Handlungsformen in Frage stellen, während die Geltungskraft politischer Strukturen unberührt bleibt. Form und Funktion öffentlicher Festkultur in der alt-europäischen Gesellschaft sind in den Arbeiten von Peter Burke⁴, Robert Darnton⁵,

¹ Zu dieser Frage Robert W. Scribner, Is a history of popular culture possible, in: History of European ideas 10 (1989) 175–191; The wolf and the lamb: popular culture in France from the Old Regime to the twentieth century, hrsg. von Jacques Beauroy, Marc Bertrand und Edward T. Gargan (Saratoga (Ca.) 1976); Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the nineteenth century, hrsg. von Steven L. Kaplan (Berlin 1984).

² N. Z. Davies, The reasons of misrule: youth groups and charivaris in sixteenth century France, in: Past and present 50 (1971) 41–75; Le charivari, ed. Jacques Le Goff und J.-C. Schmitt (Paris 1981).

³ Robert W. Scribner, Reformation, carnival and the world turned upside-down, in: Popular culture and popular movements in Reformation Germany (London 1987) 71–101; David Underdown, Revel, riot and rebellion: popular politics and culture in England 1603–1660 (Oxford 1985).

⁴ Peter Burke, Popular culture in early modern Europe (London 1978).

⁵ Robert Darnton, The great cat massacre and other episodes in French cultural history (New York 1984) 106–143.

Mervyn James⁶, Natalie Davis, Jacques Heers⁷ und Bob Scribner⁸ sorgfältig dargestellt worden. Diese Studien haben unser Bild von der Dynamik gesellschaftlichen Lebens erweitert, neue Quellen für die Forschung erschlossen, desgleichen auf kulturhistorisch bedeutsame Tatbestände aufmerksam gemacht, die genau dechiffriert und entschlüsselt werden müssen. Diese Erforschung der Volkskultur ist – gemeinhin sehr fruchtbar – geprägt durch die Anwendung sozialanthropologischer Kategorien, hauptsächlich von solchen, die von Modellen rituellen Verhaltens in traditionellen Gesellschaften abgeleitet sind⁹. Da dieser Bereich der Anthropologie überwiegend von einer funktionalistischen Betrachtungsweise beeinflusst worden ist, hat man die Rituale vergangener Gesellschaften vorwiegend als Tätigkeiten angesehen, die auf symbolische Weise normative Werte der sozialen Struktur untermauerten. Durch die Umkehr oder die bewußte Abbildung sozialer Rollen und Beziehungen durch das Ritual vertreibt eine Gesellschaft den Teufel sozialer Spannungen und gesellschaftlicher Konflikte und verbreitet einen Balsam einträchtigen Verhaltens.

Ein bahnbrechender Versuch, sich mit dem komplexen System des städtischen Rituals auseinanderzusetzen, war Charles Phythian-Adams' Untersuchung über das Zeremonialwesen im spätmittelalterlichen Coventry¹⁰. In diesem entdeckte er eine städtische und eine religiöse Jahreshälfte und versuchte, mittels einer Beschreibung der Hocktide-Feiertage (am zweiten Montag und Dienstag nach Ostern begangene Feiertage), des Fronleichnamfestes, der Einführungs-Riten der städtischen Amtsträger und des Mittsommermarktes darzustellen, daß die durch wirtschaftliche Konkurrenz verursachten Spannungen in Coventry, das im späten 15. Jahrhundert einen wirtschaftlichen Niedergang erlebte, vielfach durch häufige rituelle Handlungen und Kontakte gelöst wurden¹¹. Der Nutzen eines funktionalistischen Ansatzes liegt in der vorausgreifenden Markierung möglicher Abhängigkeiten zwischen Typen sozialer Beziehungen. Aus einer derartigen Vorgehensweise ergibt sich jedoch kein ausreichender Rahmen für das Verständnis sozialen Wandels. Niemand, der mit dem Leben in spätmittelalterlichen Städten vertraut ist, kann die Tatsache übersehen, daß das Wesen sozialer Beziehungen instabil war, zufällig, dauernden Belastungen ausgesetzt, konkurrierend und gefangen in starken Momenten symbolischer Aussagekraft.

Konzentriert man sich auf das Fronleichnamfest, so dürften sich aus dem Versuch, die außergewöhnliche Umwandlung eines Eucharistiefestes des frühen 14. Jahrhunderts in ein außerordentlich wichtiges künstlerisches, gesellschaftliches und städti-

⁶ Mervyn James, *Ritual, drama and social body in the late medieval English town*, in: *Past and present* 100 (1983) 3–29.

⁷ Jacques Heers, *Fêtes des fous et carnivals* (Paris 1983).

⁸ Robert W. Scribner, *Ritual and popular religion in catholic Germany at the eve of the Reformation*, in: *Journal of ecclesiastical history* 35 (1984) 47–77; 54–57, 64f.

⁹ V. W. Turner, *The ritual process: structure and antistructure* (London 1969); *ders.*, *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society* (Ithaca, N.Y., 1974).

¹⁰ Charles Phythian-Adams, *Ceremony and the citizen: the communal year at Coventry 1450–1550*, in: *Crisis and order in English towns, 1500–1700*, hrsg. von Peter Clark and Paul Slack (London 1972) 57–85.

¹¹ *Ders.*, *Desolation of a city: Coventry and the urban crisis of the late Middle Ages* (Cambridge 1979).

sches Ereignis am Ende dieses Jahrhunderts zu erklären, Antworten ergeben, die wesentlich komplexer ausfallen, als diejenigen, die man von jenen zu erwarten hat, die das Ritual funktionalistisch interpretieren¹². In der Tat: Das Ritual hat eine feste Form und ist repetitiv. Doch kann daraus nicht geschlossen werden, daß diese symbolische Form auch eine tatsächliche Sozialordnung widerspiegelt oder abbildet. Das auf Wiederholung angelegte Wesen (des Rituals) bildet lediglich eine Hülse, eine Bühne, eine Diskursform für die zu betrachtende Konfrontation von Rollen und Positionen. Dieser Vortrag möchte darlegen, daß Rituale, und besonders das mittelalterliche Prozessionsritual des Fronleichnamsfestes, nur als eine Möglichkeit verstärkter und selbstbewußter Mitteilung von Informationen zu betrachten sind: sozusagen als Skizze eines Schlachtplans, als provisorisches Bild der Ausgangspositionen, von denen aus das Geschäft des nächsten Tages zu bewältigen ist.

Das Fronleichnamsfest wurde 1264 von Papst Urban IV. eingeführt¹³; sein Tod im gleichen Jahr verhinderte jedoch eine weitere Ausbreitung. Johannes XXII. führte es 1317 in Avignon wieder ein, von wo aus es sich durch die neue Dekretalensammlung, die Klementinen, in alle Provinzen der Christenheit verbreitete¹⁴. 1318 wurde es in Canterbury gefeiert, und eine Reihe bischöflicher Anordnungen aus den 1320er Jahren haben das Fest in ganz England zu einem festen kirchlichen Brauch gemacht¹⁵; in Frankreich und Italien verlief die Entwicklung parallel, und in einigen Teilen Deutschlands wurde das Fronleichnamsfest bereits im 13. Jahrhundert gefeiert¹⁶. Die frühesten Nachweise für die Rezeption des Festes stammen aus Zusätzen in Ordinarien und Missalen von Klöstern und Pfarreien, Zusätze, die das neue Fest unter die alten setzten. Um die Mitte des Jahrhunderts war das Fest zu einem festen Bestandteil des Kirchenjahres geworden, wo immer eine offizielle kirchliche liturgische Ordnung eingehalten wurde: im Festkreis von Pfarrgemeinden, in der Liturgie von alten und neuen Orden genauso wie in der Frömmigkeitspraxis, die in privaten Kapellen und Andachtsräumen der Vermögenden gepflegt wurde. Das Offizium des Fronleichnamsfestes, vermutlich von Thomas von Aquin verfaßt, wurde von Avignon vorgeschrieben. Avignon entwickelte sich zu einem Kulturzentrum von großer Ausstrahlungskraft. In den 1320er Jahren tauchte in England eine Form der Prozessionsfeier auf, obwohl dies in der päpstlichen Bulle niemals besonders empfohlen worden war. Dieser Rückgriff auf die Prozession zur Feier des Eucharistiefestes braucht nicht zu überraschen. Im späten 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich die Verehrung der Eucharistie zunehmend auf eine ritualisierte Prozession und eine öffentliche Zurschaustellung hin. Der Versehgang mit den Sakramenten zu den Kranken nahm den Charakter

¹² Eine andere Meinung vertritt *R. Chartier*, *Ritual and print, disruption and invention: the fête in France from the Middle Ages to the Revolution*, in: *The cultural uses of print in early modern France*, übersetzt von *L. G. Cochrane* (Princeton, N.J., 1987) 13–31.

¹³ *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, hrsg. von *Peter Broue* (Münster 1934).

¹⁴ *Corpus iuris canonici*, hrsg. von *Emil Friedberg* (Leipzig 1881) II, rub. 1174–77.

¹⁵ *Miri Rubin*, *Corpus Christi fraternities and late medieval lay piety*, in: *Studies in church history* 23 (1986) 97–107; 100 f.

¹⁶ Zur Ausbreitung des Festes *dies*, *Corpus Christi: the eucharist in late medieval culture* (Cambridge 1991) Kapitel 3; *Peter Broue*, *Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1928) 107–43.

einer wirklichen Prozession an, und wo immer die Hostie gezeigt wurde, umgab man sie mit Zeichen königlicher Würde und machte sie zum Gegenstand öffentlicher kultischer Verehrung. Die üblichen Formen der Eucharistieverehrung beinhalteten die Schau des Sakraments; man schaute die dargebotene konsekrierte Hostie an. So wurde die Eucharistie in einer der inneren Natur nach öffentlichen Kulthandlung empfangen; als man dafür einen besonderen Feiertag schuf, drängte sich die Prozession als eine ihr angemessene zeremonielle Praxis geradezu auf.

Fronleichnam war ein Sommerfest, das zwischen dem 21. Mai und dem 24. Juni abgehalten wurde. Die öffentliche Prozession dieses Tages besaß eine Aura des Geheimnisses und der Erhabenheit, die auf ihren rituellen Mittelpunkt, eine kostbare Monstranz, konzentriert war, welche von Priestern und Würdenträgern getragen wurde. Die Möglichkeit, mit Hilfe der Prozession eine einprägsame und klare Verteilung der Macht zu zeigen, wurde von denen, die die Macht besaßen, nach ihrem Willen gestaltet. Ihre politische Bedeutung wurde überlegt inszeniert, und dies brachte am Ende des 14. Jahrhunderts etwas hervor, das mehr war als eine liturgische Prozession mit der Hostie, nämlich: ein großes städtisches Ereignis, das eine ganze Anzahl parallel laufender Hierarchien abbildete. Die eigentliche Fronleichnamsprozession wurde erweitert und differenziert, indem Bedeutungen und andere Zusammenhänge an ihre symbolische Form angelagert wurden, – an die Form der Prozession – die in ihrem Zentrum das Symbol der göttlichen Macht mit sich führte.

Die konstituierenden Teile dieser Eucharistieprozession waren überall in Europa recht ähnlich. Es gab einige Unterschiede zwischen Stadt und Land, aber diese Elemente konnten auf vielfache Weise und in zahllosen Abwandlungen miteinander verknüpft werden¹⁷. Die Prozession entrollte sich in steigender Hierarchie von ihrem Beginn bis zu ihrem Ende. Sie begann mit Elementen, welche die Ankunft des Allerheiligsten ankündigten, wie zum Beispiel mit Kindern, die Blumen streuten, sowie mit Meßdienern, die Glocken und Weihrauchfässer trugen. Danach kamen in einer rein religiösen Prozession Gruppen von Klerikern und Bettelmönchen in hierarchischer Ordnung, in gemischten Prozessionen, aber auch die Handwerkerzünfte und Bruderschaften mit Fahnen und Kerzen. Dann folgte das Zentrum, gleichsam das ‚Herz‘ der Prozession: das Allerheiligste, aufbewahrt in einer Monstranz oder einem Tabernakel, das auf Stangen getragen wurde, in gleicher Weise, wie man Reliquien trug. Dies konnte unter freiem Himmel oder unter einem Baldachin (in Franken wird es ein ‚Himmel‘ genannt) geschehen. Das Allerheiligste wurde immer von einem Priester getragen. Wurden Baldachine verwendet, wurden diese fast immer von weltlichen Würdenträgern getragen, als ob sie für diesen Zweck geschaffen worden wären. Nach dem Allerheiligsten zogen die ranghöchsten, danach die niedrigsten Personenklassen; erst königliche Amtsträger, Richter, Bischöfe, Kleriker und Bürgermeister, hinter ihnen eine gemischte Gruppe von Nicht-Bürgern, Frauen und Fremden – von Leuten also,

¹⁷ Für parallele Strukturen im königlichen *entrée*, Bernard Guénée und François Lebon: *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515* (Paris 1968).

die nicht in die Prozession einbezogen waren, weder als Mitglied einer Korporation öffentliche Lasten trugen, noch eine andere identifizierbare Rolle ausübten¹⁸.

Diese Grundstruktur war offen für Interpretationen. Im Zuge der Zeit war der offensichtlichste Wechsel die wachsende Miteinbeziehung von Laien, insbesondere der bürgerlichen Amtsträger in den Städten, sowie eine Integration von jahreszeitlich bedingten landwirtschaftlichen Ritualen in die Fronleichnamfeier auf dem Land.

In Coventry zum Beispiel trugen vier Bürger den Baldachin¹⁹; in York im frühen 15. Jahrhundert waren dies die Mitglieder des Rates, zusammen mit zwölf Ratsherren und Bürgermeister²⁰. In vielen englischen Städten wuchs der Fronleichnambruderschaft eine wichtige Rolle im ‚Herzen‘ der Prozession zu. Die neue Frömmigkeitsform bot ein Thema für patrizische Bruderschaften, und ihre Sprache der Macht und Exklusivität bildete einen Hintergrund für die Zusammenarbeit zwischen gegenwärtigen und künftigen Amtsinhabern. Die Fronleichnambruderschaften bildeten derartige patrizische Zusammenschlüsse in Ipswich, Cambridge²¹, Leicester, York²², Lincoln, King's Lynn und Coventry. In Leicester ging die Bruderschaft in der Prozession bereits Mitte des 14. Jahrhunderts in der Mitte nahe dem Allerheiligsten²³, während in York erst 1431–2 die Fronleichnamsgilde mit der Aufbewahrung und dem Tragen des eucharistischen Tabernakels betraut wurde²⁴. In manchen Fällen entwickelte sich die Fronleichnambruderschaft zu einem Zusammenschluß von Klerikern, einer sozialen und berufsständischen Korporation für diejenigen, deren Beruf eng an den Umgang mit der Eucharistie gebunden war und die sich infolgedessen mit Vorliebe am Eucharistiefest öffentlich selbst darstellten. Dies war in Norwich, Beverley und York der Fall, wo auch einigen ehrbaren Laien erlaubt war, der Gemeinschaft der Kleriker beizutreten²⁵. In solchen Fällen trat der Klerus wie eine Gilde der Eucharistiespender auf; er bediente sich dabei einer Selbstdarstellung, die anderen Handwerkersgilden ähnelte. In England wurde die Fronleichnamsprozession durch die Erfindung einer neuen Gattung des geistlichen Schauspiels gekrönt: Dargestellt und nacherzählt wurde die christliche Geschichte von der Schöpfung bis zum kommenden Weltgericht, mit der Kreuzigung als Höhepunkt²⁶. So wurde eine hierarchische Prozession, die das Allerheiligste zur Schau stellte, die aufgegliedert war in Bereiche der Laien und Kleriker,

¹⁸ Über einfache Leute als Zuschauer s. *Underdown* (wie Anm. 3), 69 f.

¹⁹ *Phythian-Adams*, (wie Anm. 11), 137.

²⁰ *Alexandra F. Johnston*, The guild of Corpus Christi and the procession of Corpus Christi in York, in: *Mediaeval Studies* 38 (1976) 372–84.

²¹ Cambridge guild records (1298–1389), hrsg. von *M. Bateson* (Cambridge 1903) 26–59.

²² The register of the guild of Corpus Christi in the city of York, hrsg. von *R. H. Skaiße*, *Surtees Society* 57 (1871).

²³ The records of the borough of Leicester, 1103–1603, II, hrsg. von *M. Bateson* (London 1901) 35 f.

²⁴ *Johnston*, (wie Anm. 20), 378.

²⁵ London Public Record Office C47/43/291; C47/46/445; The register of the guild of Corpus Christi in the city of York (wie Anm. 22).

²⁶ *I. A. Kolve*, The play called Corpus Christi (London 1966); *Theo Stemmler*, Liturgische Feiern und geistliche Spiele: Studien zu Erscheinungsformen des Dramatischen im Mittelalter (Tübingen 1970); *Alan H. Nelson*, The medieval stage: Corpus Christi pageants and plays (Cambridge 1974).

die sich durch Menschenmassen einen heiligen Weg bahnte und durch die Straßen einer Stadt zog, aufgegriffen und in einen Anlaß für eine der kostspieligsten, schöpferischsten und ausdrucksvollsten Aktivitäten des spätmittelalterlichen Bürgertums umgewandelt.

Sowohl als Prozession wie auch als geistliches Schauspiel war das Fronleichnamsspiel – unbeschadet langer Traditionen und geheiligter Gewohnheiten – auf das Hier und Heute bezogen. Wie sonst lassen sich die Kosten und die Sorgfalt erklären, mit der die Finanzierung der wachsenden städtischen Bemühungen behandelt wurden, desgleichen die zahlreichen Konflikte, die Energie, die Anstrengung und Mühe, die es verursachen und hervorrufen konnte. So wie die Schuhmacher und die Weber von York, die während der gesamten zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in einen Streit darüber verstrickt waren, wo ihr angestammter und angemessener Platz in der Prozession sei, bis er 1493 endgültig geschlichtet wurde²⁷. Oder die Auseinandersetzungen zwischen den Pfeilmachern und Küfern von Chester, die 1475 durch ein Schiedsgericht dergestalt entschieden wurden, daß die Küfer ihre Lichter alljährlich vor den Lichtern der Pfeilmacher und Bogenbauer tragen durften²⁸. Andersartig, jedoch nicht weniger heftig war die Klage der Steinmetze von York, die 1430 dagegen protestierten, daß ihr Schauspiel als ‚apokryph‘ bezeichnet wurde, also kein authentisches Thema und keinen Vorgang aus der Heiligen Schrift zur Darstellung brachte²⁹. Die anstößige Geschichte bezog sich auf die Biographie des Fergus, jenes Juden, der versuchte, die Totenbahre der Jungfrau Maria nach ihrem Dahinscheiden umzuwerfen; das Stück wurde durch ein anderes ersetzt.

Zu bedenken bleibt auch die Wirkung der Prozession als Mittel der Abgrenzung und Selbstdarstellung der Bürgerschaft: Nur diejenigen, die durch ihre Mitgliedschaft in einer Korporation an der Ausübung politischer Macht beteiligt waren, durften mitgehen; die übrigen standen am Straßenrand oder folgten in einer ungegliederten Menge. Diejenigen, die außerhalb der rituellen Handlung standen, waren nicht nur Besucher aus umliegenden Ortschaften, sondern auch Mitglieder der städtischen Gesellschaft, die zum Großteil nicht im Besitz des Bürgerrechts waren. So wurden Meister und Lehrlinge von Gesellen getrennt, die mit ihnen in einer Werkstatt arbeiteten. Es braucht deshalb nicht zu verwundern, daß eine derartig rücksichtslose politische und soziale Aufteilung im Umfeld von Fronleichnamsprozessionen gelegentlich zu Kämpfen zwischen Handwerksmeistern und Gesellen geführt hat, wie zum Beispiel zu jenen in Chester im Jahre 1420³⁰. Die rituelle Prozession war keinesfalls ein versteinertes frommes Ereignis, das in genauer Übereinstimmung mit einer weit in die Vergangenheit zurückreichenden Form durchgeführt werden mußte; sie entsprach vielmehr einem aktuellen Bedürfnis. Sie brachte zur Anschauung, daß Macht, die

²⁷ Johnston, (wie Anm. 20), 382.

²⁸ Chester Record Office. The Mayor's Book M/B/5/216, fol. 216^r.

²⁹ Records of Early English drama I, hrsg. von Alexandra F. Johnston und Margaret Rogerson (Toronto 1979) 47 f.; A. J. Mill, The York plays of the Dying, Assumption and Coronation of Our Lady, in: Publications of the Modern Languages Association 65 (1950) 866–876; 869.

³⁰ R. H. Morris, Chester in the Plantagenet and Tudor reigns (Chester 1893) 405–408.

Teile der Gesellschaft für eine befristete Zeit innehatten, dem Nutzen ihrer Träger zugute kam.

Es ist interessant, diese Behauptung an dem Element zu überprüfen, das bei jeder Prozession sich als das Dauerhafteste erwies – dem Prozessionsweg. Prozessionswege sind in ihrer Natur verschieden; sie können in solche getrennt werden, die Gebiete verbinden, und in solche, die Gebiete abgrenzen. Der erste Typ ist bei weitem der üblichste, besonders in England: der Weg, der mit dem Faden des Prozessionszuges die Peripherie ans Zentrum bindet, die Pfarreien an die Kathedrale, die Vorstädte an den Marktplatz. Der Bischof von Lincoln ordnete 1419 an, daß eine Fronleichnamsprozession, die am Sonntag in der Oktav gehalten wurde, von der Vorstadt Wickford *in suburbii dictae nostrae civitatis* zur Kathedrale führen sollte³¹. Im mittelalterlichen Beverley wurden Prozessionsspiele entlang der Stationen der High Street, dem ‚Rückgrat‘ der Stadt, aufgeführt – der Reihe nach an der North Bar, dem Billing (dem Nordende des Marktes), der Cross Bridge, am Fischmarket, am Rand der Münsterimmunität und im Vorstadtbezirk Beck. Zu beachten ist, daß die Münsterkirche weder der Anfangspunkt noch überhaupt räumlicher Höhepunkt der Darstellung war³². In der Prozession von Durham hingegen, an der alle Handwerker gilden mit Flaggen und Fackeln, gefolgt vom Klerus der Pfarrgemeinde und angeführt vom Domkapitel, teilnahmen, wurde das Tabernakel, das sich gewöhnlich in der zentralen Pfarrei St. Nicholas befand, zur Kathedrale St. Cuthbert getragen. Dort schlossen sich Gesänge und Segenssprüche an, bevor es im Zug der Prozession wieder in die Pfarrkirche zurückgeführt wurde, wo es das Jahr über blieb³³.

Manche Städte wählten im 14. und 15. Jahrhundert als Prozessionswege anachronistische Routen, die historischen Linien von Befestigungen, Siedlungen und längst vergangenen politischen Grenzen folgten. Einige außerenglische Beispiele zeigen dies: Der Weg der Fronleichnamsprozession in Marseille folgte den Linien der Mauer des 11. Jahrhunderts³⁴. In der Mitte des 14. Jahrhunderts spiegelte der Weg der Fronleichnamsprozession in Aix-en-Provence eine Linie wider, die den gräflichen und bischöflichen Stadtteil miteinander verband. Hier wurde kein Stadtteil und keine Vorstadt, die nach dem frühen 13. Jahrhundert gegründet worden war, berührt; in der Tat umriß der Prozessionsweg in Aix die räumliche Ausdehnung der Stadt von 1200³⁵. Die symbolische Grenze bedeutete in diesem Zusammenhang mehr als die genau festgelegten Rechtsgrenzen, die auf Landkarten eingezeichnet und in Urkunden beschrieben waren. Für den Verlauf der neapolitanischen Prozession hingegen waren die Wohnpaläste der führenden Familien des 13. Jahrhunderts, die damals zumeist schon ausgestorben waren, maßgebend. Dieser lebendig gebliebene Brauch verweist auf die Notwendigkeit, gemeinsame Erfahrungen in einer Gesellschaft zu symbolisieren. Mag es sich

³¹ *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae* a. d. 446–1718, hrsg. von D. Wilkins (London 1737) III, 396.

³² R. Horrox, *Medieval Beverley*, in: *Victoria County History of Yorkshire: The East Riding* VI, 46f.

³³ *The Rites of Durham*, hrsg. von J. T. Fowler. *Surtees Society* 107 (1902) 107.

³⁴ N. Coulet, *Processions, espace urbain, communauté civique*, in: *Cahiers de Fanjeaux* 17 (1982) 381–97.

³⁵ Ebd., 388f.

nun um längst vergessene Grenzlinien oder um längst überschrittene Einflußbereiche handeln, diese Grenzlinien vergegenwärtigen doch die erfahrene und kollektiv erinnerte Vergangenheit, die ein wichtiger Bestandteil bei der Bildung von Identität ist. Darüber hinaus stellten solche Entscheidungen eine bewußte Ablehnung zeitgenössischer Status- und Machtverhältnisse dar, deren Annahme dem bestehenden politischen Gleichgewicht Anerkennung hätte verschaffen können. Die Rituale, die mit diesen Prozessionswegen verbunden waren, scheinen eine tiefere und gleichbleibendere Identität zu bewahren, als die Identität, die von einer wechselhaften politischen Realität begründet wird. Diese letztere ist von Natur aus willkürlich, unsicher, ständig in Frage gestellt und, wie ich meine, im Blick auf die soziale Ordnung der Prozesstteilnehmer eher Gegenstand ständiger Reflexion als Sache unmittelbarer Widerspiegelung.

Es ist jetzt vielleicht klar, daß jede Annäherung an den Gegenstand, die den Ort von Spannung und Wandel direkt im Herzen des Rituals als interpretativen Bezugsrahmen ignoriert, für das Verständnis dieser zentralen Vorgänge der mittelalterlichen Vergangenheit fehl am Platze ist. Entsprechende Defizite weisen Ansätze wie die von Phythian-Adams, Mervyn James und neuerdings Charles Zika auf³⁶, die versuchten, aus der Metaphorik des Körpers, die in der Theologie des eucharistischen Sakraments und des Fronleichnamsfestes enthalten ist, auf eine einfache politische Bedeutung zu schließen. Dieser Meinung kann mit vielen Argumenten entgegengetreten werden, ein Beispiel mag genügen: Die Fronleichnambruderschaft von Leicester im frühen 15. Jahrhundert war eine Hochburg des Lollardentums, die Lollardenpriester beherbergte und häretische Schriften verbreitete³⁷. Die Mitglieder der Bruderschaft, die die besten Plätze im Herzen der Prozession einnahmen, sahen das Allerheiligste nicht als heilbringenden Körper von besonderem dogmatischen Gewicht an. Es war für sie jedoch ein aussagekräftiges Symbol der Kraft, an dessen Seite sie weiterhin stolz mitmarschierten, indes sie seine heilbringende Wirksamkeit bezweifelten.

Eine weiterreichende Deutung der Körpermetaphorik, die in der Eucharistie und im Fronleichnamsfest enthalten war, wurde von Mary Douglas³⁸ und ihr nachfolgend von Mervyn James³⁹ vorgetragen. Sie betonten die Wichtigkeit des Leibes Jesu als integratives Bild und den göttlichen Leib des Sakraments als die stärkste Repräsentation dieses Typs⁴⁰. Die Reden städtischer Amtsträger und die Erlasse, die das Fronleichnamsfest regelten, benutzten oft eine Sprache, die das Patriziat mit dem Haupt eines friedlichen und gesunden Stadtkörpers in Beziehung setzte, der, ausgestattet mit Haupt, Herz und Gliedern, die wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Mitglieder der städtischen Gesellschaft symbolisieren sollte. Obwohl diese Metapher beliebt war,

³⁶ Charles Zika, *Hosts, processions and pilgrimages in fifteenth-century Germany*, in: *Past and present* 118 (1988) 25–64.

³⁷ J. Crompton, *Leicester Lollards*, in: *Transactions of the Leicestershire archaeological and historical society* 44 (1968–1969) 11–44; 29 f.

³⁸ Mary Douglas, *Natural symbols: explorations in cosmology* (London 1970).

³⁹ James, (wie Anm. 6), 6–10.

⁴⁰ Zur Kritik vgl. S. Beckwith, *A very material mysticism: the medieval mysticism of Margery Kempe*, in: *Medieval literature: criticism, ideology and history*, hrsg. von David Aers (Brighton 1986) 34–57.

bleibt die Frage, ob sie auch eine effektive Kraft besaß⁴¹. Pierre Michaud-Quantin hat auf die Vielzahl der verschiedenen Bedeutungen des Wortes *corpus* allein in der politischen Theorie hingewiesen, die nebeneinander existierten⁴². Also muß die Verwendbarkeit dieser Amtssprache für eine klare und eindeutige Interpretation der Aussage des Festes in bezug auf das politische System an der realen Erfahrung gemessen werden. Enthielt Fronleichnam, das Fest des göttlichen Leibes, der der Leib der christlichen Gesellschaft ist, eine integrierende gesellschaftliche Botschaft? In Beverley war das eigentlich integrierende Fest Kreuzmontag (der Montag der Bittage), wenn die Prozession der Johannesreliquien von Gildemitgliedern aus ihren jeweiligen ‚Burgen‘ heraus beobachtet wurde, aus hölzernen Hütten, die einige der vornehmeren und einflußreicheren Handwerker besitzen durften. Die Fronleichnamsprozession war demgegenüber kleiner und weniger wichtig⁴³. Anders in Durham: Hier zeigte man an Fronleichnam das Banner St. Cuthberts, die am meisten verehrte Reliquie aus der Gründungszeit der Stadt⁴⁴. In beiden Fällen ist zu erkennen, daß die Körpermetaphorik, die das Fronleichnamsfest enthielt, nur von zweitrangiger Bedeutung war gegenüber den Inhalten des Prozessionsrituals: Wo es bereits ein bedeutenderes Ereignis gab, wurde Fronleichnam zweitrangig, und wo man ein stärkeres Symbol aus der Stadtgeschichte besaß, wurde dieses zum Zentrum der Prozession. Sofern die Prozession die bloßen Strukturen politischer Macht und Hierarchie zur Darstellung brachte, deutete sie auf die Möglichkeit hin, das regierende Oberhaupt zu stürzen und den Körper gänzlich zu zergliedern. Wenn dies geschah, und Fronleichnam wurde manchmal zum Anlaß obrigkeitkritischer Massenbewegungen und Aufstände, wie der Bauernaufstand von 1381 beweist⁴⁵, war es nicht nur formalisierte Gewalttätigkeit als Kontrast zu formalisierter Harmonie⁴⁶. Im Gegenteil, diese Ereignisse sind nicht als Unfälle oder als Gelegenheiten zu betrachten, bei denen das Ritual ‚falsch läuft‘ und eine dem Ritual innewohnende Schwelle überschritten wird. Die Gelegenheit, die Sozialstruktur und die Machtbalance in unzweideutiger und direkter Weise darzustellen, diente dazu, Vorstellungen von Ungerechtigkeit und Wettbewerb zu verschärfen. Sie stellte unter Umständen die Macht einiger übertrieben dar und kaschierte das Halbdunkel sozialer Bindungen, die nicht in klare hierarchische Begriffe gefaßt werden können, wie Freundschaft, nachbarschaftliche Beziehungen und Patronage, die zwischen politisch Ungleichen bestehen konnten. Dieses Netz von Beziehungen wurde für die Gestaltung einer sich klar entwickelnden Prozessionsordnung geopfert.

Prozessionen sind wichtige Ereignisse, wichtig vor allem als Möglichkeit und Mittel zur Mitteilung politischen Wissens, indem sie politische Positionen kenntlich ma-

⁴¹ Scribner, (wie Anm. 1), 184.

⁴² Pierre Michaud-Quantin, *Universitas: expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge* (Paris 1970) 59–64.

⁴³ Horrox, (wie Anm. 32), 46 f.

⁴⁴ The Rites of Durham, (wie Anm. 33), 95 f.

⁴⁵ The peasants' revolt of 1381, hrsg. von Richard B. Dobson (London 1970) 155–181, 204–211; 155 f., 169, 206.

⁴⁶ T. F. Ruiz, *Unsacred monarchy: the kings of Castile in the late Middle Ages*, in: *Rites of power: symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, hrsg. von Sean Wilentz (Philadelphia, P.A., 1985) 109–144.

chen, nicht dadurch, daß sie das Bild der Machtverhältnisse und des ungleichen Zugangs zu Einfluß und Reichtum verschleiern. Prozessionen plausibilisieren, indem sie informieren; was jedoch diese Information später die Menschen zu tun veranlaßt, ist nicht im voraus zu sagen und zu entscheiden. Wie wir gesehen haben, zeichnet sich die Art der Einbindung des Individuums in Kontexten der Sinnstiftung und sozialen Zusammengehörigkeit ab.

Insoweit Prozessionen einen kollektiven Aspekt besitzen, zeigt sich dieser in Mustern von Identitäten: die Identität der Stadt, die aus mystischen Wurzeln herrührt, die Identität des Einzelnen als Mitglied einer Handwerkerzunft. Dies wird auch durch eine solche symbolische Handlung wie die Integration von Kindern dargestellt, die oftmals einen besonderen Platz in Fronleichnamsprozessionen erhielten. Als Engel verkleidet, kündigten sie das Ereignis an, in quasi-liturgische Gewänder gehüllt, wurden sie an wichtigen Punkten der Prozession plziert. In Florenz vertraten Knaben Nachbarschaftsbezirke und begleiteten am Fronleichnamstag den Weg der Hostie. Die jungen Studenten des Ave-Maria-Kollegs in Paris gingen am Fronleichnamstag mit dem Allerheiligsten, und in Prozessionen der Pfarrei zogen sie zu den Kranken⁴⁷. Wie Richard Trexler für die Stadt Florenz vermutet, erlaubte deren ausnehmend apolitisches Dasein, Eigenschaften auszudrücken, die außerhalb der streng korporativen Hierarchie der Prozession lagen: Verlangen nach Tugend, Versöhnung und einer glücklichen Zukunft, die durch ihre symbolische Reinheit verkörpert wurden, Wünsche und Sehnsüchte, die vielen Gliedern der Gemeinde gemeinsam waren⁴⁸.

Dies sind also die beiden nebeneinander existierenden Ebenen der Integration im rituellen Handeln: Auf der einen Ebene schafft das öffentliche Handeln Bindungen, die in jedem Falle verpflichten; sie wurzeln in gemeinsamen Erfahrungen und Bedürfnissen. Rituelles Handeln wirkt aber auch auf einer anderen Ebene, der des Ausdrucks des ständig schwankenden Machtausgleichs zwischen rivalisierenden und gegensätzlichen Interessen und Rollen. Eine Prozession sollte wie ein Text gelesen werden, wie ein Text allerdings, dessen Rezeption von Absichten, dem Interesse und den Neigungen seines Lesers abhängig ist, von seinem oder ihrem Willen, zu glauben, Dinge als wahr zu betrachten, offen zu sein und sich an der Herstellung eines Weltbildes zu beteiligen. Daß dies sowohl global als auch subjektiv bestimmt wird, gilt sowohl für den damaligen Teilnehmer als auch für den Betrachter von heute.

⁴⁷ *Astrik L. Gabriel*, *Student life in Ave Maria college, mediaeval Paris: history and chartulary of the college (Notre Dame (Ind) 1955)* 158 f.

⁴⁸ *Richard C. Trexler*, *Ritual in Florence: adolescence and salvation in the Renaissance*, in: *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, hrsg. von *Heiko A. Oberman* und *Charles Trinkaus* (Leiden 1974) 200–264; 222 f, 245 f.

Peter Ochsenbein

Laienfrömmigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein. Das ‚Große Gebet der Eidgenossen‘ als spätmittelalterliche Volksandacht

So sehr sich die deutsche Sprache im Zuge ihrer fortschreitenden Literarisierung immer weitere Bereiche auch der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens erobern konnte, bis zur Reformation blieb ihr das Eindringen in die kirchliche Liturgie und insbesondere auch in die Gemeinschaftsandacht weitgehend verwehrt¹. Im Sonntagsgottesdienst wurde für Laien zwar zumeist deutsch gepredigt, in der Volkssprache konnten zudem die Kanzelfürbitten vorgetragen und die sog. offene Schuld sowie einzelne Kirchenlieder gesungen werden, der Wortlaut der Eucharistiefeier jedoch blieb lateinisch, in der katholischen Kirche bekanntlich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil². Ähnlich konservativ – allerdings nur bis zum Tridentinischen Konzil – verhielt es sich mit den paraliturgischen Gemeinschaftsandachten wie etwa dem abendlichen Salve-Singen, den verschiedenen Sakramentsdevotionen und Prozessionen. Wenn das Volk im 15. und 16. Jahrhundert daran unmittelbar beteiligt war, sang und betete es meistens in der liturgischen Sprache des Lateins, bildeten doch den Grundbestand solcher *pia exercitia* (wie sie die Römische Ritenkongregation seit 1958 offiziell benennt) hauptsächlich liturgische Texte³.

¹ Leopold Lentner, Volkssprache und Sakralsprache. Geschichte einer Lebensfrage bis zum Ende des Konzils von Trient (Wiener Beiträge zur Theologie 5, Wien 1964).

² Zur Predigt: Rudolf Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879); Herbert Wolf, Predigt, in: Werner Kohlschmidt u. Wolfgang Mohr, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, Bd. 3 (Berlin u. New York 1977) 223–257, bes. 226 ff. – Zu den Kanzelfürbitten: J. B. Molin, L'Oratio communis fidelium au moyen âge du Xe au XVe siècle, in: Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro, Bd. 2 (Rom 1967) 313–468; Andreas Heinz, Die ‚Oratio fidelium‘ im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II, in: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980) 7–25. – Zur offenen Schuld: Ders., Die deutsche Sondertradition für einen Bußritus der Gemeinde in der Messe, in: Liturgisches Jahrbuch 28 (1978) 193–214. – Zu den Kirchenliedern: Johannes Janota, Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter (MTU 23, München 1960); Philipp Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (Freiburg i. Br. 1974).

³ Vgl. Josef Andreas Jungmann, Christliches Beten in Wandel und Bestand (München 1969) 115–138; ders., Der Stand des liturgischen Lebens am Vorabend der Reformation, in: J. A. J., Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart (Innsbruck 1960) 87–107; ders., Das Konzil von Trient

Eine bemerkenswerte Ausnahme vor der Reformation und vor dem Tridentinum macht das deutschsprachige ‚Große Gebet der Eidgenossen‘, das in seiner ältesten überlieferten Fassung von 1517 (A) bereits für eine betende Gemeinschaft konzipiert ist, aber als persönliche Betrachtungsübung (so nach Ausweis des Canisius-Druckes von 1585/86), vielleicht jedoch sogar als gemeinschaftliche Devotion in die Eremitenzeit des Nikolaus von Flüe (1467–1487) zurückreicht. Vermutlich war dieses über drei Stunden dauernde ‚Große Gebet der Eidgenossen‘ nicht die einzige deutschsprachige Volksandacht vor der Reformation, aber es darf – wenn ich richtig sehe – so ziemlich als die einzige größere gemeinschaftlich abgehaltene Laiendevotion gelten, die sich dank besonderer Umstände in einer relativ schmalen Überlieferung des 16. und 17. Jahrhunderts erhalten hat. Ihr Text, im Wortlaut nur leicht verändert, wurde über die Jahrhunderte hinweg bis in unsere Zeit weitertradiert und – was für die lebendige Rezeptionsgeschichte eines Gebetes viel bedeutsamer ist – vermutlich Jahr für Jahr gemeinschaftlich rezitiert. So jedenfalls belegt es Schwyz, wo das ‚Große Gebet der Eidgenossen‘ als Ostermontagsandacht bis 1955, als eidgenössische Betttagsandacht (jeweils am dritten Sonntag im September) gar bis 1968 bezeugt ist⁴. Noch in unserem Jahrhundert sind drei Neubearbeitungen erschienen, die letzte erst vor kurzem⁵.

So ist die Geschichte des ‚Großen Gebets der Eidgenossen‘ mit dem politischen und sozialen Schicksal der innerschweizerischen Orte, insbesondere mit Schwyz, eng verbunden, darf es doch in einer gewissen Weise als religiöser Ausdruck ihrer Eigenständigkeit und als Zeugnis ihres Selbstbewußtseins gelten. Der Nidwaldner Staatsarchivar Robert Durrer (1867–1934), einer der besten Kenner innerschweizerischer Geschichte, nannte denn auch das ‚Große Gebet‘ mit feinem Gespür die „Nationalandacht“ der Schwyzer⁶. Erlebt und gebetet freilich wurde die Andacht innerhalb einer Gemeinschaft von je einzelnen. Über allem philologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Nachforschen sollte man deshalb nicht vergessen, was auch die subtilste wissenschaftliche Interpretation nicht einholen kann: die psychologische Wirklichkeit nämlich, wie viel Hoffnung, wie viel Trost und seelischen Halt dieses Gebet dem einzelnen in der Gemeinschaft Betenden über die Jahrhunderte hinweg vermitteln konnte.

„Das Große Gebet der Eidgenossen“ vermag auch heute noch zu faszinieren. Der scheinbar sprachlich recht primitive Text übt auf den Leser (und gläubigen Hörer) eine Wirkung aus, die nur wenige deutsche Gebete des Spätmittelalters in dieser Intensität hervorrufen können. Träger dieser vor dem Tridentinum offensichtlich höchst

Fortsetzung Fußnote von Seite 319

und die Erneuerung der Liturgie, in: Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken (Freiburg i. Br. 1951) 325–336, bes. 331 f.

⁴ Vgl. Peter Ochsenbein, ‚Das Große Gebet der Eidgenossen‘. Überlieferung – Text – Form und Gehalt (Bibliotheca Germanica 29, Bern 1989) 188; im folgenden zitiert: Ochsenbein, ‚Das Große Gebet‘.

⁵ Vgl. die insgesamt 22 nachgewiesenen Drucke ebda. 18–26.

⁶ Robert Durrer, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluß, Bd. 2 (Sarnen 1917–1921) 814.

fortschrittlichen Laienandacht waren nicht etwa eidgenössische Städte wie Zürich und Luzern, sondern die damals als rückständig belächelten Innerschweizer Bauern. Wer hatte ihnen einen solchen Text vermittelt, wer konnte sie dazu bewegen, ihn als Gemeinschaftsandacht zu verrichten? Diese und ähnliche Fragen lassen sich – trotz älterer Forschung und trotz meiner jahrelangen intensiven Beschäftigung mit dem Text – auch heute noch nicht klar beantworten. Es können zwar vielfältige Vorbilder im lateinischen und deutschen Erbauungsschrifttum des Spätmittelalters nachgewiesen werden, die eigentliche Herkunftsfrage jedoch bleibt im Dunkeln. Aus dieser Not, die mir vielleicht eine zu positivistische Fragestellung bereitet hatte, versuchte ich insofern eine Tugend zu machen, als ich in meiner Habilitationsschrift drei einfachere und, vom gegenwärtigen Forschungsstand aus gesehen, erfolgversprechende Problemkreise anging: Erstens überprüfte ich die bislang bekannte Rezeptionsgeschichte des ‚Großen Gebets der Eidgenossen‘ im 15. und 16. Jahrhundert und verfolgte sie – allerdings ohne breite Archivstudien in der Innerschweiz – bis in die Gegenwart; zweitens erstellte ich erstmals eine kritische Edition der vier wichtigsten Fassungen A, B, C und F in synoptischer Form, und drittens versuchte ich, eine möglichst textnahe Interpretation der innerschweizerischen Gemeinschaftsandacht nach Form und Gehalt⁷.

Da unter der üblichen Bezeichnung *groß(es) (ge)bett* seit dem 16. Jahrhundert in der Innerschweiz auch eine völlig andere gemeinschaftliche Laiendevotion, das von mir sogenannte ‚Große allgemeine Gebet‘, bezeichnet wird (sein eigentlicher Ritus besteht im reihenweisen Abbeten von fünf Vaterunser und Ave Maria mit ausgebreiteten Armen), ist die ältere Rezeptionsgeschichte des ‚Großen Gebets der Eidgenossen‘ nur schwer faßbar⁸. Sie beschränkt sich im wesentlichen auf die Überlieferungshinweise der einzelnen Fassungen. Von den vier erhaltenen Handschriften (A, B, C, D) stammen zwei aus Frauenkonventen: die älteste Fassung A (datiert mit 16.XI.1517) vermutlich aus dem Fraumünster Zürich⁹, die Fassung D (datiert 4.XI.1619) aus dem Benediktinerinnenkloster Hermetschwil, wo wohl seit dem frühen 17. Jahrhundert auch die Fassung A aufbewahrt wurde¹⁰.

Für schwyzzerische Kirchgemeinden waren dagegen die Fassungen B und C bestimmt: B wurde am 12.XII.1575 vollendet und vom Einsiedler Mönch Ulrich Wittwiler, dem späteren Abt (1585–1600), an die *Kirchgnossen uff Morsach* (Morschach bei Schwyz) dediziert, wo das Pergamentbändchen noch heute im Pfarreiarchiv (als Cod. 42) liegt¹¹. Die Fassung C findet sich in einer öffentlichen Rechtssammlung,

⁷ Ochsenbein, ‚Das Große Gebet‘. Die folgende Studie bezieht sich vornehmlich auf das letzte Kapitel des 3. Teils, das mit „Lokalbezogene Elemente“ überschrieben ist (S. 320–352).

⁸ Vgl. Peter Ochsenbein, ‚Großes Gebet der Eidgenossen‘ und ‚Großes allgemeines Gebet‘. Zwei Volksandachten im 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für schweiz. Kirchengeschichte 73 (1979) 243–255; ders., Das Luzerner ‚Große Gebet‘ im 15. Jahrhundert, in: ebda. 76 (1982) 40–62; ders., ‚Das Große Gebet‘, 150f. und 171–191.

⁹ Sarnen, Bibliothek des Benediktinerkollegiums, Cod. pap. 196, fol. 19^r–42^r; vgl. Ochsenbein, ‚Das Große Gebet‘, 13f. und 179f.

¹⁰ Engelberg, Stiftsbibliothek, Cod. 423, fol. 1^r–34^r; vgl. Ochsenbein, ‚Das Große Gebet‘, 16f. und 180–182.

¹¹ Ebd. 14f. und 171–176.

dem ‚Landbuch der Schwyzer March‘ (Archiv der Bezirkskanzlei Lachen: Cod. C 28/3), und sie wurde auf Anordnung der Marcher Regierung von deren Landschreiber Hans Bamert 1577 geschrieben¹². Da derselbe Wortlaut – lediglich mit wenigen sprachlichen Änderungen – in sämtlichen späteren Drucken von Einsiedeln (1671, 1713, 1725, 1739), Schwyz (1777, 1827, 1841, 1874, 1905) und Zug (1797) erscheint, dürfte die Fassung C so etwas wie die offizielle und über Jahrhunderte zum Gemeinschaftsgebet gebrauchte ‚Regierungsfassung‘ darstellen. Die Fassung F schließlich, zwar erst 1585/86 im eidgenössischen Freiburg im Auftrag ihres Bearbeiters Petrus Canisius gedruckt, geht auf die bisher älteste Vorlage zurück, auf einen Text, der in einem heute verlorenen Gebetbuch überliefert war, das dem Obwaldner Nikolaus von Flüe (1417–1487) von einem unbekannten Gönner geschenkt wurde¹³. Mit Ausnahme dieser Fassung F, in der Canisius offensichtlich alle eidgenössischen Elemente gestrichen oder verallgemeinert hat, weisen alle übrigen Redaktionen, so stark sie zum Teil voneinander differieren mögen, lokalbezogenes Kolorit auf, das eindeutig in die Eidgenossenschaft, insbesondere auf die drei innerschweizerischen Orte verweist. So lautet etwa der Titel der ersten in der Klosterdruckerei Einsiedeln hergestellten ‚Regierungsfassung‘ von 1671: *Gottselige und heylsamme Übung deß Gebetts / So man das Grosse Gebett heisset: Begreifend Erinnerung die fürnembste Geheimbnuß der Erschaff- und unser Erlösung / Von den 3. Alt-Catholischen Orten in allen Nothfäbilen erspießlich von Alters hero gebraucht, jetzt aber zu bequemerlicher Kombligkeit in Truck gegeben.*

Der überlieferte Text des ‚Großen Gebets der Eidgenossen‘ besteht – je nach den verschiedenen langen Fassungen – aus 130 (A, B), 92 (F) oder 88 (C) Texteinheiten, die man im formalen Sinn als Meditationsabschnitte, unter inhaltlichem Aspekt als Meditations- oder Betrachtungspunkte bezeichnen kann. So lautet etwa Meditationsabschnitt Nr. 27 in der Fassung A:

(a) Aber iij pater noster und ave Maria stand. (b) Als unser lieber her in den tempel gepoffret ward: (c) daz dem allmechtigen got unsser gebett enpfencklich sy unnd ein opffer für all gemein cristenheit.

So wie hier umfassen die meisten Meditationsabschnitte drei verschiedene Teile: a) eine rubrikartige Angabe nennt die erforderlichen Reihengebete (Vaterunser, Ave Maria, Glaubensbekenntnis) und die öfters wechselnde Gebethaltung (stehend, kniend, sitzend, mit ausgebreiteten Armen u. a.); dann folgt b) ein Heilsgeheimnis, mit ihm eng verbunden c) eine Bitte. Diese Meditationstexte referieren in chronologischer Reihenfolge die wichtigsten Stationen der Heilsgeschichte von der Schöpfung der Welt bis zum jüngsten Gericht, mit deutlichem Schwerpunkt in der Passion Christi. Einzelne Texteinheiten, vor allem gegen Schluß des ‚Großen Gebets‘, enthalten neben der Rubrik lediglich eine oder mehrere Bitten, weshalb ich diese als Fürbitten bezeichne.

¹² Ebd. 15 und 176–179.

¹³ Ebd. 18–20 und 182f. Vgl. Peter Ochsenbein, Die Vaterunser-Betrachtung im verlorenen ‚Bettbuch‘ des Bruder Klaus, in: Der Geschichtsfreund 140 (1987) 43–80.

In sämtlichen Meditationsabschnitten werden Gott und die Heiligen nicht in der direkten Anrede des Du, sondern in der Form einer indirekten Gebetsanweisung angerufen, die ein Vorbeter bei der Durchführung der Andacht der betenden Gemeinschaft vorliest. Direkt angesprochen sind vielmehr die Betenden. In seinem Grundcharakter ist somit das ‚Große Gebet‘ eine Verbindung einerseits von schriftlich fixierten und von einem Vorbeter verlesenen Betrachtungspunkten und andererseits von sich ständig wiederholenden allgemeinen Gebeten, die die Gemeinschaft jeweils im Anschluß daran auswendig rezitiert. Durch die drei- bis siebenfache Wiederholung dieser Reihengebete entsteht ein Raum, in dem der andächtig Betende beim eben verlesenen Heilsgeheimnis und der damit verbundenen Bitte meditierend verweilen kann. Die bloße Wiederholung von allgemeinen Reihengebeten – wie etwa beim frühen Rosenkranz mit 50 bzw. 150 Ave Maria – würde eintönig; durch das Einschleichen von Meditationspunkten bekommt der Gebetsakt einen sich stets wandelnden Sinn. Ähnlich dem späteren Rosenkranz mit seinen Clausulae verbindet somit die Gebetsart des ‚Großen Gebets‘ zwei sich gegenseitig ergänzende Aktionen möglichen Betens, nämlich das labiale Rezitieren der allgemeinen Gebete und das mentale Meditieren der vorgelesenen Heilsgeheimnisse.

Wo immer das ‚Große Gebet‘ in der alten Eidgenossenschaft öffentlich verrichtet wurde, es förderte – allein schon durch seine auf eine Gemeinschaft abgestimmte volkssprachliche Form und durch den Ritus des gemeinsamen Betens – im einzelnen Gläubigen ein Gefühl des Aufgehobenseins in einer solidarisch verbundenen Gruppe. Nicht er allein, sondern viele mit ihm brachten in ihrer eigenen Sprache Gott dieselben Sorgen und Bitten vor. Das ‚Große Gebet‘ wurde vermutlich öfters in Notzeiten rezitiert, wie die Einleitung der Fassung A zu bedenken gibt:

Dis nach geschriben gebet mag man beten und volbringen für allen gebresten der gantzen cristenheit, es si von grossem infal der dotten oder von dürinnen oder von mißbellung und krieges des gantzen lands (A Nr. 1).

Die ‚Regierungsfassung‘ C betont die kirchliche Herkunft des Gebets als Autoritätshinweis und pocht danach auf die lang geübte Tradition dieser Gemeinschaftsandacht in den drei innerschweizerischen Orten Uri, Schwyz und Unterwalden:

Und dis gebätt heißt das gros bätt unsers lieben beren, und soll man das thûn über alle notwändige anlygende sachen, die der heilligen cristenheid angelägen sind, und hand es angefangen die belligen aldväter und die closter lütt. Von altter hand es die weltlichen lütt ouch gleret in den dryen länderen, domitt sy gott der her nütt verlosen hatt (C Nr. 1).

Angst vor gemeinsamer Gefahr, das an Gott gerichtete Flehen um deren Abwendung und Traditionsverbundenheit schlossen die Betenden enger zusammen. Zusammengehörigkeit wird jedoch während der Rezitation des ‚Großen Gebets‘ nicht bloß gefühlshaft erlebt, vielmehr wird sie als sozialer Wert in den Bitten und vor allem in den abschließenden Fürbitten mehrmals thematisch aufgenommen, den Gläubigen dadurch bewußt gemacht und zugleich auf weitere Gruppen und Gemeinschaften ausgedehnt, mit denen die Betenden auf verschiedene Weise verbunden sind. In die Gebetsmemoria einbezogen werden – je nach Fassung – Eltern, Verwandte und Sippschaft (A Nr. 125, C Nr. 82,2), sodann alle Angehörigen der Pfarrei (C Nr. 81), die schwangeren Frauen (A Nr. 18 bzw. B Nr. 16), kranke und sterbende Menschen

(A Nr. 46 und A Nr. 122), Wohltäter und Förderer des allgemeinen Nutzens (B Nr. 43, C Nr. 81), sogar diejenigen, *die stäg und wäg beserett*, also die Weg- und Brückenbauer (C Nr. 86 bzw. F Nr. 92)¹⁴.

Das vornehmlich kommunale Gemeinschaftsbewußtsein weitet sich zum staatlich-politischen aus, wenn eine eigene Fürbitte für das Landesbanner eingefügt und damit an das Symbol bewahrter Freiheit und Selbstverwaltung appelliert wird. In der Fassung B lautet diese Banner-Fürbitte, die im heilsgeschichtlichen Ablauf des Gebets unmittelbar vor dem Beginn der Passion eingeschoben wird, folgendermaßen:

Zü lob und danck gott um dass beilig zeichen und reich, daß man in unserm baner zu Schwytz bett: daß uns gott hälff, daß wir daß bbeind [behalten] und nimmer verlierind (B Nr. 42).

Mit *beilig zeichen und reich* ist das angeblich vom deutschen König erstmals den Schwyzern verliehene und seit etwa 1400 nachweisbare Eckquartier in ihrem Landesbanner gemeint, ein aufgenähtes Tuchstück, das in seiner ältesten Darstellung Christus am Kreuz mit den ihn umgebenden Passionswerkzeugen (den sogenannten arma Christi) zeigt, ein Motiv also, das im ‚Großen Gebet‘ den zentralen Schwerpunkt ausmacht. Bekannt ist, wie sehr die Schwyzer, aber auch alle andern eidgenössischen Orte, einen eigentlichen Kult mit ihren Landesbannern und den darauf mitgeführten Eckquartieren pflegten, verliehen doch diese – ähnlich wie Amulette und Phylakterien – dem Soldaten in der Schlacht Zuversicht und Siegesgewißheit. Papst Julius II. schenkte denn auch jedem einzelnen eidgenössischen Ort und selbst den Zugewandten nach der siegreichen Schlacht von Pavia 1512 neben dem Titel *defensores ecclesiastice libertatis* ein Eckquartier mit je einem anderen Motiv aus der Heilsgeschichte. Nach Ort und im Wechsel der Zeit war dieses Eckquartier gewiß jeweils ein anderes Motiv, die Zuversicht des Gläubigen auf den apotropäischen Charakter dieser politischen Insignien dürfte jedoch über Jahrhunderte dieselbe geblieben sein¹⁵.

Die Bannerbitte in der Fassung C wird nun gar mit eidgenössischer Geschichte gefüllt:

Wir thanken dem ewygen gott billichen, das er unseren vorderen und uns tick gehulffen hatt in unsern nöthen in widerstand und überwintung unsers fyendts und besonders die römischen cristentlichen kiltchen bealhtten und beschirmett und das unsere vordern gefryet sind von dem hellgenn vatter, dem bapst, und vom keißer, ouch begapt mitt cristentlichen zeichen, die wir fürend in unser landtsbaner. Wir bittint den woren gott, das er uns und den unsern gnod und erkbantnus gäbe und hälffen thû, fürthbin und zü ewigen zitten die cristenheid und unser vatterland bealhtten und beschirmen welle (C Nr. 84).

Zunächst erinnert der Vorbeter die Gläubigen an die siegreichen Schlachten, welche ihre Vorfahren, aber auch die gegenwärtige Generation gegen eidgenössische

¹⁴ Zum Unterhalt der Straßen und Brücken auf dem Gotthardweg vgl. Ochsenbein, ‚Das Große Gebet‘, 340–342.

¹⁵ Zur Datierung des ältesten Schwyzer Eckquartiers vgl. Guy P. Marchal, Die frommen Schweden in Schwyz. Das ‚Herkommen der Schwyzer und Oberhasler‘ als Quelle zum schwyzerischen Selbstverständnis im 15. und 16. Jahrhundert (Basler Beiträge zur Geschichtswiss. 138, Basel 1976) 16 und 36, im folgenden zitiert: Marchal, Die frommen Schweden; davon z. T. abweichend Ochsenbein, Das ‚Große Gebet‘, 322–330.

Feinde errungen haben. Sie alle bewahrten und beschirmten die römische Kirche. Die Altvorderen seien von Papst und Kaiser *gefryet*, also mit Freiheit und mit christlichen Zeichen beschenkt worden, die jetzt im Landesbanner mitgeführt werden. Angespielt wird offensichtlich auf eine Sage, wie sie uns im zweiten Teil des ‚Herkommens der Schwyzer und Oberhasler‘ erzählt und in die Zeit um 388 mit Papst Zosimus und den beiden Kaisern Theodosius und Honorius verlegt wird – für uns ein Bannermythos innerhalb der eidgenössischen Befreiungssagen, für die Schwyzer Gläubigen des 16. bis 19. Jahrhunderts blutig-ernste Landesgeschichte¹⁶.

Geschichtsbewußtsein, wie es im ‚Großen Gebet‘ den einzelnen Gläubigen nahegebracht wird, ist sodann Totengedächtnis, das ihm aus den jährlich wiederkehrenden Schlachtenjahrzeiten und im Armenseelengedenken vertraut ist. Der Fürbitte für das Schwyzer Landesbanner geht in der Fassung C eine Armenseelenfürbitte voraus: *Wir bitint und rüffend an den ewigen gott für alle cristentliche sellen im fäpffür und besunders für die iren läben verloren hand in nöthen der eidgnoschaft, die ir läben so trülichen für uns gewoggt hand und für die, dies von inen verloren hand* (C Nr. 83).

In den späteren Schwyzer Drucken der ‚Regierungsfassung‘ wird der Gedanke kurz nach der Bannerbitte nochmals aufgenommen: Die zusätzliche Meditation, die den Landespatron Nikolaus von Flüe als Fürbitter anruft, erlebt Friede und Einigkeit *in unserem geliebten Vatterland*, Schutz vor drohenden Feinden und Erhaltung *bey unseren loblichen Freyheiten, darinn uns unsere geliebte Vorelteren gesetzt haben, mit Ver-giessung vil Schweiß und Bluts, Darstreckung Leibs und Lebens, und daß wir auch nit Eydbrüchig werden an den Gelübden, so sie zusammen gethan, und wir nachgethan haben* (E 4 Nr. 86,3).

Die Eidgenossen haben bekanntlich ihre Toten, insbesondere die in Schlachten gefallenen Vorfahren, über Jahrhunderte geehrt und für ihre Seelenruhe gebetet. Die offiziellen Schlachtenjahrzeiten waren keine Siegesfestlichkeiten, sondern Totengedenktage. Im Zentrum jeder Feier stand eine Messe für die Gefallenen. Zur würdigen Totenehrung gehörte, daß die Namen der Gefallenen den Gläubigen bekannt gemacht wurden. Diese Namenslisten wurden – vornehmlich in den katholischen Orten der Innerschweiz – nicht nur bei den offiziellen Schlachtenjahrzeiten, sondern wohl auch, wie die Jahrzeitbücher ausweisen, in jeder einzelnen Pfarrei von der Kanzel verlesen¹⁷. Der im Spätmittelalter ohnehin gesteigerte Totenkult dürfte in der Innerschweiz „intensivere und eigentümlichere Pflege als in den benachbarten Ländern genossen“ haben¹⁸. Der Mailänder Kardinal Carlo Borromeo rühmt in seinem Reisebericht an den Kardinal von Piacenza vom 30. September 1570 die Pietät der Innerschweizer,

¹⁶ ‚Das Herkommen der Schwyzer und Oberhasler‘, bearb. von Albert Bruckner (Quellenwerk zur Entstehung der Schweiz. Eidgenossenschaft III,2,2, Aarau 1961) 131–151; zur Deutung vgl. Marchal, Die frommen Schweden.

¹⁷ Vgl. Rudolf Henggeler, Das Schlachtenjahrzeit der Eidgenossen nach den innerschweizerischen Jahrzeitbüchern (Quellen zur Schweizergeschichte NF II, 3, Basel 1940) passim und Richard Wolfram, Studien zur älteren Schweizer Volkskultur. Mythos, Sozialordnung, Brauchtumsbewußtsein (Österr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl., Sitz.-Bericht 362, Wien 1980) 82 ff.

¹⁸ Hans Georg Wackernagel, Altes Volkstum in der Schweiz. Gesammelte Schriften zur historischen Volkskunde (Schriften der Schweiz. Ges. für Volkskunde 38, Basel 1959) 156.

die sie in der Fürbitte für ihre Toten an den Tag legen: *La pietà, che usano nei suffragii de' morti, è veramente senza esempio, rispetto a queste nostre parti*. In allen drei ältesten Fassungen des ‚Großen Gebets‘ wird immer wieder der *glöbbig sellen* gedacht, der *christ-glaubig sellen, welche* – gemäß der Einleitung von Fassung B – noch *in pin und straf des grusamen und erschrockenlichen fägghüers sind*, damit sie davon *erlöst wärdind* (B Nr. 1).

Die kirchliche Vorstellung von der *communio sanctorum*, kraft der die Lebenden mit den Verstorbenen eine unsichtbare Gemeinschaft bilden, wird im ‚Großen Gebet‘ vornehmlich durch die Sippenverbundenheit, durch die gemeinsam erlebte Geschichte und die seit alters her angeblich gleichbleibenden Traditionen und Kulte gelenkt. Auch dafür bietet die Fassung C ein beeindruckendes Beispiel, wenn in der Fürbitte Nr. 87 der Gläubige daran erinnert wird, daß bereits die *alttvorderen* dieses ‚Große Gebet‘ in Notzeiten verrichtet und *für alle cristenmentschen und für alle crist-glöübige sellen* gebetet hätten.

Gemeinschaftsbewußtsein wird im ‚Großen Gebet‘ aber auch dadurch gefördert, daß einzelne an das Heilsgeheimnis anschließende Bitten, theologisch eigentlich subjektive Anverwandlung objektiv vollzogener Erlösung, zu moralischen Ermahnungen, moralisierenden Nutzenwendungen umstilisiert werden. Von den insgesamt 14 Bitten in der offiziellen Fassung C, welche Sündenerkenntnis und Reue zum Thema haben, erinnern sechs den Gläubigen an bestimmte Verfehlungen. Angeführt werden: Mißachtung des Sonntags- und Feiertagsgebotes (C Nr. 4), Vergehen gegen die Zehn Gebote (Nr. 7), Aberglaube (Nr. 10), Entehrung der heiligen Sakramente, des Priesteramtes und der kirchlichen Lehre (Nr. 38), Hoffart (Nr. 53). Es sind Sünden, die vornehmlich in spätmittelalterlichen Volkspredigten und später in Sittenmandaten immer wieder geißelt werden. Ähnliches gilt für das unmäßige Essen und Trinken, für Kleiderluxus und Spielleidenschaft, deren Anprangerung wir in der Fassung B (Nr. 34, 69 und 83) begegnen. Maßnahmen der staatlichen Obrigkeit gegen solche als Laster und Sünden angeprangerte Fehlverhalten des einfachen Volkes finden sich bezeichnenderweise auch im ‚Landbuch von Schwyz‘, jener Sammlung von Landsgemeindebeschlüssen, Ratsverordnungen und Erlassen, die Martin Kothing als Regierungssekretär und Archivar „in amtlich beglaubigtem Text“ noch 1850 im Druck herausgegeben hat¹⁹. Neben diesen moralisierenden Passagen finden sich freilich – vor allem in den Fassungen A und B – zahlreiche theologisch bestimmte Bitten, so für Gottes *gnade* (A Nr. 48), *trost* (A Nr. 10, 54, 90) und *buld* (A Nr. 33, 53, 90), also für die *gratia indebita*, des weiteren für Vergebung der begangenen Sünden (A Nr. 8, 40, 48, 57, 60, 62, 69, 73, 80, 93, 94, 96/97, 107, 120), für das Seelenheil der Verstorbenen wie der betenden Gemeinschaft (so z. B. A Nr. 6, 11, 15/16, 25, 28–30, 36, 108). In der Fassung B fällt zudem auf, wie oft die Gläubigen den Schutz Gottes erleben vor sichtbaren und unsichtbaren Feinden (B Nr. 11, 27, 70, 75, 104, 117), vor Versuchungen (B Nr. 35, 53),

¹⁹ Das Landbuch von Schwyz im amtlich beglaubigten Text (hrsg. von Martin Kothing, Zürich u. Frauenfeld 1850) 50–52 (Spielleidenschaft), 35–37 u. 99 (unmäßiges Essen und Trinken), 39 (Verstöße gegen Kleiderzucht).

vor Verrat (B Nr. 41, 59), vor ungerechter Verurteilung (B Nr. 78), vor allem Bösen (B Nr. 71)²⁰.

Ins Gemeinschaftsbewußtsein und gleichsam in die himmlische Solidarität miteinbezogen sind selbstverständlich auch die Heiligen, die gegen Schluß des ‚Großen Gebets‘ als Fürbitter angerufen werden²¹. Während diese Anrufungen in den Fassungen A und B auf mehrere Meditationsabschnitte verteilt sind (A Nr. 123–126; B Nr. 123–126, 130, 2. Teil), konzentrieren sie sich in der ‚Regierungsfassung‘ C auf eine einzige Nummer:

Wir rüffend an alle batronen der ganzen eidgnoschaft, ouch den lieben heren am crüz mitt aller siner martter, der unser rächter her und fürst ist, dem befehlend wir uns, und siner lieben mütter Maria, der bimell künigin, die ein statt in unserem land hatt, die gott der her salbs gewicht hatt. Ouch ir hellge mütter santt Anna, ouch santt Johanes, der under dem crüz gestanden, und santt Johanes dem thoüffer, auch dem lieben bimellfürsten santt Petter, ouch mitt ime alle zwölff botten; ouch santt Felix und santt Regla und santt Carolus, santt Fridly, santt Marty, santt Moritz, santt Ursus mitt aller siner gsell-schafft und die x thusend rytter und martterer und notthälffer, alle gottes hellgen: das sy gott für uns bittint, das er unser lütt und land und alles, das wir beschirmen söllend, das er das bebalte und seze in götlichen friden und schirme und uns behütte vor allem übell, und das wir in sinem willen läbend und dorin behoren (C Nr. 85).

Mehrere der hier angeführten Heiligen (so Maria und ihre angeblich von den Engeln am 14. September 948 geweihte Gnadenkapelle am Wallfahrtsort Einsiedeln, die beiden Johannes, Anna, Petrus und die Apostel, Martin, Mauritius) wurden bereits seit Jahrhunderten allgemein verehrt und werden im Spätmittelalter zu Lieblingsheiligen (Anna, Zehntausend Ritter, die [wohl 14] Nothelfer). Ihr Kult ist meistens so weit verbreitet, daß zunächst wenig Lokalbezogenes aufscheinen kann. Einzelne der angerufenen Heiligen jedoch genießen nur in bestimmten Kirchenprovinzen oder Diözesen besondere Verehrung. Dazu gehören Karl der Große, Fridolin, Ursus, Felix und Regula. Die alte Eidgenossenschaft bildet neben der Aachener Gegend und Sachsen eine geschlossene Kultlandschaft für die Verehrung Karls des Großen; Zentren in der Schweiz waren das Zürcher Fraumünster, das Benediktinerinnenkloster St. Johann in Müstair sowie der Bistumssitz Sitten, aber ebenso hat die Innerschweiz den vom Gegenpapst Paschalis 1165 heiliggesprochenen Frankenkaiser verehrt. Der angeblich irische, vermutlich jedoch fränkische Wandermönch Fridolin, Gründer des Klosters Säkingen, wurde und wird in Süddeutschland, im Elsaß und in der deutschsprachigen Schweiz verehrt. Als Landespatron von Glarus erscheint er bereits auf dem ältesten erhaltenen Landesbanner, und noch heute pilgern Glarner Gläubige am Fridolinstag (6. März) an sein Grab nach Säkingen.

Kultzentrum des heiligen Ursus *mit aller siner gsell-schafft* ist die Stadt Solothurn (wo er nach der Legende mit Viktor und weiteren 66 Gefährten hingerichtet wurde),

²⁰ Vgl. *Ochsenbein*, ‚Das Große Gebet‘, 315f.

²¹ Zur *Helvetia sancta* und zu den folgenden Ausführungen vgl. *Ochsenbein*, ‚Das Große Gebet‘, 333–340.

Kultzentrum von Felix und Regula sind Großmünster und Fraumünster in Zürich. Alle diese angeblich zunächst der Thebäischen Legion in Agaunum angehörenden Märtyrer wie insbesondere ihr im späteren St-Maurice begrabener Anführer Mauritius galten als Schutzpatrone bei kriegerischen Auseinandersetzungen. Zur Thebäischen Legion wurden im Spätmittelalter auch Achatius und seine Zehntausend Märtyrer (ursprünglich eigentlich aus Armenien) zugezählt. Allein schon die Tatsache, daß bis zu Beginn des 16. Jahrhunderts das Schicksal des eidgenössischen Bundes wesentlich durch Schlachten und deren Folgen bestimmt gewesen ist, ließ Mauritius und seine Gefährten zu den Schutzheiligen auch der Innerschweiz heranwachsen, nachdem er bereits in der Ottonenzeit zum Reichsheiligen aufgestiegen war. Die mit dem weißen Kreuz versehenen Auszugsfähnlein der einzelnen eidgenössischen Orte und das daraus hervorgegangene Schweizerkreuz stehen vermutlich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Mauritius-Kult²². Wie verläßlich diese Kriegsheiligen als Schutzpartner von den Eidgenossen eingeschätzt wurden, belegt ein Bericht des Baslers Johannes Knebel: Während die Eidgenossen vor der Schlacht bei Murten (am 22. Juni 1476, dem Gedenktag der Zehntausend Ritter) beteten, habe sich der Himmel geöffnet, die Zehntausend Märtyrer seien dem eidgenössischen Heer vorangeschwebt und hätten die Burgunder gleich in Schrecken versetzt²³.

Die späteren Einsiedler und Schwyzer Drucke haben das Bewußtsein eidgenössischer Schutzpatrone noch dadurch verstärkt, daß sie zur oben zitierten Fürbitte eine weitere hinzufügten (E 4 Nr. 86,3). Angerufen wird darin der 1669 selig gesprochene, aber schon während seiner letzten Lebensjahre als ‚lebender Heiliger‘ verehrte Nikolaus von Flüe, ein Schutzpatron nicht aus ferner Vergangenheit, sondern ein aus dem eigenen Volk erwachsener Eremit, dessen Lebensspuren in Sachseln und im Ranft unmittelbar in die Gegenwart hineinreichten.

Aus der Tradition überkommene Werte des religiösen Glaubens und Kultes, aber auch des menschlichen Zusammenlebens in staatlicher Form werden immer dann vor allem ins Bewußtsein einer Gemeinschaft gerückt, wenn solche Werte bedroht sind. Bedroht waren sie in der Innerschweiz spätestens seit dem Auftreten der Reformation. Die Berufung und Rückbesinnung auf Glaubensinhalte der römisch-katholischen Kirche oder auf staatliche Institutionen und Leistungen der Vorfahren hat dabei nicht nur Vorbild- und Lehrcharakter, sie kann teilweise bis in den Bereich der mahnenden Beschwörung und Drohung gehen. Das gilt in besonderer Weise auch für das ‚Große

²² Vgl. Louis Müblemann, *Wappen und Fahnen der Schweiz* (Luzern 1977) 13f. und Marchal, *Die frommen Schweden*, 19 Anm. 34.

²³ Wilhelm Vischer, *Johannis Knebel capellani ecclesiae Basiliensis Diarium* (Basler Chroniken III, Leipzig 1887) 33,3f.: *Refertur, quod cum magna pluvia fuerit in die decem milium martirum, non putavit colligatos secum inire certamen et ergo vilipendit monita, et cum instaret meridies et exercitus nostri simul essent congregati, post maturum et providum consilium, omnes genua flecterent sepiens et orarent, deinde se suasque animas deo commendarent expansis brachiis, subito serenatum fuit celum et nulla lubricitas patuit propter imbrem, visi sunt agmina militum precedere exercitum nostrum, propellentes Burgundum in fugam, quia bellum non multo plus bora duravit et tot homines de Burgundis interficerentur, 28 milia, sicut novissime refertur, aliqui in solo, alii in aqua.*

Gebet der Eidgenossen⁴: Es ist nicht nur ein an Gott gerichtetes Notgebet, von seiner sozialen Funktion her ist es ebenso Lehr- und Mahngebet. Kirche und staatliche Obrigkeit konnten mit ihm entscheidenden Einfluß auf die Gläubigen nehmen. Auch wenn wir damit eigentlich das Spätmittelalter als Zeitrahmen der hier zu untersuchenden Laienfrömmigkeit verlassen, dürfen wir das ‚Große Gebet‘ wenigstens von seinem Inhalt her noch durchaus dem Spätmittelalter zurechnen.

Seit Beginn der Reformationszeit wurde Laienkatechese dringlicher denn je. Gewiß – das ‚Große Gebet‘ ersetzte nicht den Glaubensunterricht, aber es konnte ihn wirkungsvoll ergänzen, indem es wesentliche Inhalte der Heilslehre ausschließlich positiv verkündet und sie zum Thema des betrachtenden Gebets und damit auch der gemüthhaften Vertiefung macht. Der leicht faßliche Ablauf der Heilsgeschichte, die im Passionsteil beinahe zu epischer Breite führende Erzählung des Herren- und Marienleidens, sodann die zahlreichen emotionalen Inhalte des Textes – alles dies bewirkt, daß das ‚Große Gebet‘ nicht sachlich-trockener Lehrstoff, sondern gemüthhafte und den einfachen Gläubigen unmittelbar ansprechende Vergegenwärtigung und Vertiefung jenes Glaubens ist, der vor dem Auftreten der Reformatoren weitgehend unbestritten war und den nun zu bewahren und zu beschützen ebenso Aufgabe des katholischen Klerus wie der staatlichen Obrigkeit wurde.

In diesen gefährvollen Zeiten, in denen das staatliche Selbstgefühl und Selbstverständnis verunsichert wurde und die politischen Bindungen – vornehmlich gegen die andersgläubigen Orte der Eidgenossenschaft – auseinanderzubrechen drohten, tat andererseits eine staatlich verordnete Besinnung und Mahnung auf die altvererbten sozialen Werte dringend not. Im Rahmen dieser staatlichen Maßnahmen muß man, wie ich glaube, auch die öffentliche Abhaltung des Großen Gebets sehen. Und es ist wohl kein Zufall, daß ein *groß bett*, vermutlich unsere Laiendevotion, erstmals in einer staatlichen Verlautbarung erwähnt wird, als das Land Schwyz seine bis dahin schwerste politische Krise erlebte: an der Schwyzer Landsgemeinde am 10. April 1531, wenige Monate vor der entscheidenden Schlacht bei Kappel, in der der Zürcher Reformator Zwingli fiel. Damals wurde ins Landbuch von Schwyz, also in den verbindlichen Rechtstext, ein Paragraph aufgenommen, der überschrieben ist: *Wenn man ye zu zyten das gross bett bettet, wie man sich halten soll*²⁴.

Schon damals, im April 1531, dürfte die Schwyzer Landsgemeinde bei diesem Beschluß auf die Tradition gepocht haben. Denn das *gross bett* – ob damit nun unsere Meditationsandacht oder das ‚Große allgemeine Gebet‘ gemeint war – galt schon lange als ein wirksames Notgebet, dem Gott seine Hilfe eigentlich nicht versagen konnte. So jedenfalls stellt es der Reutlinger und spätere Luzerner Bürger Niklaus Schradin in seiner Reimchronik ‚Lob der Eidgenossen‘ dar, die er unmittelbar nach dem Schwaben-

²⁴ Text bei *Kothing*, Das Landbuch von Schwyz (wie Anm. 19), 88. Ausführliche Deutung von *Marchal*, Die frommen Schweden, 91 f. Vgl. *Ochsenbein*, ‚Das Große Gebet‘, 348 f.

bzw. Schweizerkrieg von 1499 verfaßte und vielleicht in Beromünster oder Basel drucken ließ. Da lesen wir:

*Got wirt von inen geerot fru und spat
Mit grosszem gepet von wib und mann.
Die gnad gotteß mengklich wol trachten kan,
Daß die stergki nit flüsszdt ussz der eidgenosschaft,
Allein so bat sy von gott die krafft²⁵.*

²⁵ Der Schwabenkrieg vom Jahr 1499, besungen in teutschen Reimen durch Nicolaus Schradin, Schreiber zu Lucern 1500, in: *Der Geschichtsfreund* 4 (1847) 3–66, Zitat 65. Zur Interpretation vgl. *Guy P. Marchal*, Die Antwort der Bauern. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewußtseins am Ausgang des Mittelalters, in: *Hans Patze*, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 31, Sigmaringen 1987) 772.

VIII. Religiös motiviertes Verhalten von Laien und Klerikern in Grenz- und Krisensituationen: die Pest als ‚Testfall wahrer Frömmigkeit‘

Heinrich Dormeier

Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem

1. Häufigkeit, Ausmaß und Kritik der Flucht vor der Pest

Im Stadtmuseum zu Nördlingen ist ein einzigartiges Zeugnis der Pestgeschichte zu besichtigen: ein runder Holzschild mit den Wappen und Namen von 31 Nürnberger Patriziern. Die Versinschrift in der Mitte des Schildes verrät die Stifter und den Sinn des Ausstellungsstücks, das jahrhundertlang in der Ratstrinkstube aufgehängt war: Es war eine Ehrengabe der Nürnberger und sollte an die Gastfreundschaft der Nördlinger in den Jahren 1562/63 erinnern (Abb. S. 333). Im August 1562, kurz vor dem Höhepunkt einer ungemein heftig wütenden Pest in Nürnberg, hatten sich Angehörige des Rats und andere reiche Bürger mit Frauen, Kindern, Gesinde und Pferden nach Nördlingen zurückgezogen und blieben dort bis zum Beginn des folgenden Jahres. Die wohlhabenden Familien der gastgebenden Stadt schafften es nicht nur, die Fremden für Monate standesgemäß unterzubringen, sondern machten ihnen Geldgeschenke, luden sie zum Büchsenpreisschießen und zum Neujahrsfrühschoppen ein und veranstalteten besondere Theateraufführungen. Die Nürnberger brachten in einer Sammlung kurz vor ihrer Abreise 200 Gulden zusammen, die sie als Gegengabe dem Rat überreichten mit der Bitte, das Geld an die Armen zu verteilen¹.

¹ *Friedrich Nüzel*, Nürnberger Patrizier in Nördlingen im Jahre 1562, in: Jb. des. Hist. Ver. für Nördlingen und Umgebung 1 (Nördlingen 1912) 80–86; *Karl Gröber/Adam Horn*, Stadt Nördlingen (Kunstdenkmäler Bayerns: Die Kunstdenkmäler von Schwaben und Neuburg, Bd. 2, München 1940) 327 (Text der Inschrift), 350 mit Abb. 374. Die Inschrift lautet korrekt:

Im Fünffzehnhundert Zway und sechzigsten Jar
Als der Sterb und Pest in Nürnberg (!) hefftig war
Hatt dise Stadt Nördlingen in guetten trawen
Eingenommen dise Herren und Frawen
Derselben trew und Freundschaft zu gedencken
Thetten sie willig disen Schilddt (!) herhencken.

Das Erinnerungszeichen ist singular, der Vorgang, auf den es sich bezieht, war seit der Mitte des 14. Jahrhunderts während der wiederkehrenden Pestwellen nur allzu normal geworden. „Cito, longe, tarde“, „fliehe bald, fliehe fern, komm spät zurück!“ In dieser Empfehlung des Hippokrates sah der Ulmer Arzt Heinrich Steinhöwel „drei nützlichere Kräuter als eine ganze Apotheke“, und die Verfasser zahlloser Pesttraktate haben es ähnlich ausgedrückt². Ihrer eigenen Hilflosigkeit bewußt, priesen sie in ihren Schriften vor allem anderen unverblümt die Flucht als die erste und einzige einigermaßen verlässliche Präventivmaßnahme. Manche Autoren hoben hervor, daß ihre Anweisungen überhaupt nur für diejenigen gedacht waren, denen es nicht ziemt oder nicht vergönnt ist, die Flucht zu ergreifen³.

Wer es sich leisten konnte, ist jenem Ratschlag gefolgt. Die literarischen Schilderungen der Flucht aus pestverseuchten Städten – von Boccaccios Einleitung zum Dekameron bis hin zu Daniel Defoes fingiertem Protokoll der Großen Pest in London (1665) – werden durch chronikalische und amtliche Quellen bestätigt. So erwähnte ein Beschluß des Magistrats von Perugia „sehr viele Bürger“ („plurimos cives“), die sich 1447/1448 aus Furcht vor der Pest entfernt hätten⁴. Wenn sich der Augsburger Kaufmann Burkhard Zink beim Ausbruch einer Epidemie 1462/63 darüber wunderte, daß „niemand den Tod weder fliehen noch fürchten wollte und niemand aus der Stadt floh“, muß man daraus schließen, daß er die Flucht bei solchen Gelegenheiten als normal betrachtete⁵. Denselben Eindruck gewinnt man, wenn man in Universitätsstädten von der Einstellung des Lehrbetriebs oder dessen Verlegung an gesündere Orte hört. Die Universität Heidelberg beispielsweise ist zwischen 1407

Fortsetzung Fußnote von Seite 331

Zur Pest von 1562 in Nürnberg *Jobann-Caspar Ziehl*, Über Seuchen, welche in früheren Jahrhunderten in Nürnberg geherrscht haben (Nürnberg 1856) 8 (Wochenstatistik der insgesamt 9240 Pestopfer); *Hermann Peters*, Die Pest mit ihren Nebenerscheinungen in der alten Reichsstadt Nürnberg, in: *Das Bayerland* 4 (1893) 370; *J. Kamann*, Aus Nürnberger Haushaltungs- und Rechnungsbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts II, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 7 (1888) 106 f. Anm. 1.

² *H. Steinhöwel*, Büchlin der ordnung ..., (Ulm 1473) [Bl. 6r]. Faksimileausgabe in: *Arnold C. Klebs/Karl Sudhoff*, Die ersten gedruckten Pestschriften (München 1926).

³ *Gerhard Eis*, Zur deutschen Pestliteratur des 15. Jahrhunderts, in: *Medizinische Monatsschrift* 6 (1952) 322 (kurzer Pesttraktat aus Heidelberg, Cod. pal. 577, Bl. 11r–12v); *Karl Sudhoff*, Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des „schwarzen Todes“ 1348, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 6 (1913) 361 Nr. 55 (Pestregimen des Nikolaus von Udine für Hg. Albrecht von Österreich, verfaßt zu Wien 1390); weitere Belege für solche Wendungen bei *Darrel W. Amundsen*, Medical Deontology and Pestilential Disease in the Late Middle Ages, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 32 (1977) 409 mit Anm. 16.

⁴ Cronaca detta Diario del Graziani, in: *Arch. stor. ital.* 16 (1850) 603 mit Anm. 3 (Zitat); ferner 595 (Okt. 1447: „molti cittadini con la loro fameglia, et andavano per lo contado; et anco se partirono de molti scolari“; 604 mit Anm. 1, 606 f. (Juli/August 1448: Geschäftsverkehr ruhte „et tutti li cittadini vanno in contado“), 613 (Jan. 1449: Rückkehr einiger Pestflüchtiger „et anco retornaro più doctori per leggere, per non perdere el salario.“

⁵ *Burkhard Zink*, Chronik, in: *Chroniken der Deutschen Städte* 5 (1866) 293.



Trinkstubenschild der 1562 vor der Pest nach Nördlingen geflüchteten Nürnberger Patrizier. Nördlingen, Stadtmuseum. Foto: Stadtmuseum Nördlingen.

und 1550 sage und schreibe sechzehnmal wegen der Pest in andere Orte übersiedelt⁶.

Wie sehr dieser Exodus der Mittel- und Oberschicht das gesellschaftliche und politische Leben lahmlegen konnte, illustrieren zahlreiche private Selbstzeugnisse und offizielle Verlautbarungen aus Nürnberg. Der Arzt Hartmann Schedel vermerkte in seinem Hauskalender zum Pestjahr 1505 den Tod seiner Gattin, seiner einzigen Tochter und zweier Brüder und fügte hinzu, daß viele Nürnberger („populus Nuremberge“) an verschiedenen Orten Unterschlupf („diverticula ad vitandam pestem“) gesucht hätten⁷. Anderswo erfahren wir, daß 1505 allein 19 von 34 Nürnberger Ratsfamilien außerhalb waren, daß viele Bürger nach Bamberg auswichen und daß sich der Rat später beim Bischof für die Gastfreundschaft mit Weinfuhren bedankte, daß die Stadt Coburg im selben Jahr von ihren Gästen aus der Noris vergeblich Sondersteuern forderte, und daß der Nürnberger Rat an diesen und anderen Orten Verstöße seiner Mitbürgerinnen gegen die Kleiderordnung zu ahnden suchte. 1520 hören wir, daß der Pfarrer einer nahen Nachbargemeinde weggezogen war und bestimmte Ratsmitglieder, Beamte und Bedienstete zu persönlicher Anwesenheit verpflichtet wurden. Im Pestjahr 1533, als kaum noch reiche Leute in der Stadt gewesen seien, wurden die Wachtmeister beauftragt, die leerstehenden Häuser vor Plünderungen zu schützen⁸.

Unter diesen Wohlhabenden, die sich 1533 auswärts aufhielten, war auch Michael Behaim, der aus Breslau seinem Vetter Paulus in Krakau mitteilte, was ihm über die Pestflucht in Nürnberg zugetragen worden war: „... das es mechtig seer zu Nurmbergk styrbt und mer dan $\frac{1}{3}$ der gantzen stadt wegk geflohen, forderlich was die erbarn belangt, nyemandt in Nurmbergk ist, dan die 7 altern herrn. Auch ist bey menschen gedechnus nie erhoerdt worden, daß das handtwergkswolck den sterben so seer geflohen hat, als dismals. Got wol sich uber uns erbarmen!“⁹ Leider sind diese außer-

⁶ *Gustav Toepke* (Hrsg.), *Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386–1662*, Bd. 1 (1386–1553) (Heidelberg 1884) XXXV–XLI (mit einschlägigen Quellen), Bd. 3 (1893) 877 f. (Nachtrag zu 1407); *August Thorbecke*, *Die älteste Zeit der Universität Heidelberg* (Geschichte der Universität Heidelberg, Abt. I) (Heidelberg 1886) 32*–36*. Zur Verlegung von Wittenberg vgl. unten S. 373 mit Anm. 115 sowie *Heinrich Dormeier*, *Laienfrömmigkeit in den Pestzeiten des 15./16. Jahrhunderts*, in: *Maladies et société (XII^e–XVIII^e siècles)*, hrsg. von *Neithard Bulst/Robert Delors* (Paris 1989) 270 f.; ferner *Georg Sticker*, *Die Pest* (Abhandlungen aus der Seuchengeschichte I), Teil 2 (Gießen 1910) 298 f. (Tübingen) 462 f.; *F. von Soden/J. K. F. Knaake* (Hrsg.), *Christoph Scheurl's Briefbuch*, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation und ihrer Zeit, Bd. 2 (Potsdam 1872) 117 f. Nr. 219 (11. Nov. 1520: „ceteri collegae mei ex fuga revocantur“); unten S. 350 f. (Zabarella in Padua).

⁷ München, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 624, Bl. 32v (zu 1505).

⁸ Die einschlägigen archivalischen und sonstigen Belege aus Nürnberg sind zusammengestellt von *Charlotte Bühl*, *Die Pestepidemien des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit in Nürnberg (1483/84 bis 1533/34)*, in: *Nürnberg und Bern. Zwei Reichsstädte und ihre Landgebiete* (Erlanger Forschungen, Reihe A, Bd. 46, Erlangen 1990) 121–168; vgl. ferner *August Jegel*, *Nürnberger Gesundheitsfürsorge*, vor allem während des 16. und 17. Jahrhunderts, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 26 (1933) 18; *Heinrich Dormeier*, *St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation*, in: *Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums* 1985, 32 und 34 mit Anm. 221.

⁹ *J. Kamann*, *Aus Paulus Behaims I. Briefwechsel*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 3 (1881) 107 Nr. 27 (Okt. 1533).

gewöhnlichen Angaben über die Zahl und die soziale Zusammensetzung der Pestflüchtigen nicht überprüfbar. Soviel wird immerhin deutlich: der eingangs erwähnte Umzug der Nürnberger Patrizier nach Nördlingen (1562) stand in einer langen, traurigen Tradition.

Wie oft und wie lange ein wohlhabender Bürger um 1500 die Pestflucht ergriff und welche organisatorischen Probleme und Kosten die Reisen und die mehrmonatige Abwesenheit von der Heimat verursachen konnten, zeigen exemplarisch die Erfahrungen des Wiener Humanisten Johannes Cuspinian. Mindestens dreimal hat er wegen der Pest für mehrere Monate die Donaustadt verlassen müssen. Ende April 1495 begab er sich „ob dire pestis stragem“ mit zehn Schülern, einem Diener und seiner Haushälterin auf die Veste Ybbs in Niederösterreich, wo er bei dem befreundeten Ritter und Pfleger der Burg, Hans Geyer, bis Mitte Juli gastlich aufgenommen wurde. Im August 1506 ging er erneut der Pest aus dem Weg und brach mit Frau und Kind und, wie wir aus seinen Tagebucheinträgen wissen, einem Reisegeld von 163 Gulden aus Wien auf. Dieses Mal war sein Reiseziel Gmunden am Traunsee, wo er bei seinem Schwager, dem ebenfalls aus Wien geflüchteten Propst Johannes Putsch, unterkam. Schließlich sah er sich Anfang Juli 1521 zum drittenmal zur Pestflucht gezwungen. In Graz mietete er ein Haus an, wo er sich mit seiner ganzen Familie einquartierte, zog dann weiter nach Villach und kehrte darauf nach Graz zurück, wo sich inzwischen weitere aus Wien geflüchtete Humanisten eingefunden hatten. Erst zum 9. Februar 1522 vermeldete er erleichtert: „Ich kam mit meiner ganzen Familie wohlbehalten wieder nach Wien; Lob sei Gott.“¹⁰ Aus Familienchroniken, Briefen und anderen persönlichen Notizen des 14.–17. Jahrhunderts ließe sich unschwer eine lange Liste dergartiger individueller Zeugnisse über die Pestflucht zusammenstellen¹¹.

Ärzte und Priester, also jene Berufsgruppen, die in Pestzeiten besonders gefordert waren, verhielten sich kaum anders als die übrigen Repräsentanten des öffentlichen Lebens. Oft gingen sie gar mit schlechtem Beispiel voran. In Venedig forderte man 1348 und erneut 1382 die Ärzte ultimativ zur Rückkehr in die Stadt auf und drohte ihnen andernfalls mit der Streichung des Jahreslohns und dem Verlust des Bürgerrechts. Rühmliches Gegenbeispiel war 1348 ein Magister Franciscus da Roma, der sich

¹⁰ Hans Ankwicz-Kleeboven, *Der Wiener Humanist Johannes Cuspinian. Gelehrter und Diplomat zur Zeit Kaiser Maximilians I.* (Graz-Köln 1959) bes. 15 f. (1495/96), 37 (1506) mit Faksimile der entsprechenden Tagebuchseite nach 16, 205 f. (1521/22).

¹¹ Zahlreiche Beispiele für die Flucht einzelner Fürsten, kirchlicher Würdenträger und von Ärzten, v.a. in Spanien und Frankreich im 14.–17. Jh., zum Teil allerdings ohne Angabe der Fundstellen, bei Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Bd. 2, *Civilisations et Sociétés* 36 (Paris 1976) 31 f., 160–167. Zahllose Hinweise in italienischen Quellen bei Alfonso Corradi, *Annali delle epidemie occorse in Italia, dalle prime memorie fino al 1850*, Bd. 1, 2 (Bologna 1865/67), bes. Bd. 1, 227–229 (Florenz 1373/74), 275 (Siena 1433), 259 (Florenz 1456), 315 (Viterbo 1476), 335 (Venedig 1486/86); Bd. 2, 38 (Genua 1528). Vgl. ergänzend z.B. *Die Chronik der Grafen von Zimmern*, hrsg. von Hansmartin Decker-Hauff/Rudolf Seigel, Bd. 2 (Konstanz und Stuttgart 1967) 254 (Pestflucht 1518); Norman Davis (Hrsg.), *The Paston Letters. A selection on Modern Spelling* (Oxford/New York 1983) 201, 203; F. von Soden/J. K. F. Knaake, *Christoph Scheurl's Briefbuch* (wie Anm. 6), Bd. 1 (Potsdam 1867) 2 Nr. 1 (9. Sept. 1505); Hans Rupprich (Hrsg.), *Der Briefwechsel des Konrad Celtis* (München 1934) 161 f. Nr. 98 (Ingolstadt 1495).

aufopferungsvoll um die Kranken kümmerte, während seine Kollegen, wie die Urkunde sagt, sich „fast alle“ davongemacht hatten („omnes quasi medici de Venecia recesserunt praeter ipsum magistrum Franciscum“)¹². Im Vertrag, den die Stadt Ulm 1436 auf zehn Jahre mit dem Stadtarzt Hans Würker abschloß, behielt sich dieser ausdrücklich vor, daß er „zu keinem, der die Pest hat, genötigt werde und bei einem gemeinen Sterben [wohlgemerkt] wie andere Bürger ohne Erlaubnis ziehen dürfe, bis der Sterben vergangen“. Einen seiner Nachfolger verpflichtete der Rat 1511 immerhin, vor dem Weggang die nötigen Anweisungen zu hinterlassen: „wenn sterbend Läufer sind, soll er in beiden Apotheken ein Regiment geben und machen und vor [= vorher] nicht abscheiden“¹³.

In München wütete die Pest 1483 ein volles Jahr. Fast alle Patrizier zogen fort. Daher fielen die Ratssitzungen aus, zwei unerschrockene Ratsgeschworene erledigten die laufenden Geschäfte, die Steuer wurde nicht erhoben: „ursach des sterbens halben der pestilenz, das vill leut nit anhaym sind gewesen“¹⁴. Der Wundarzt und Leibarzt Herzog Albrechts Hans Seyff hätte sich seinen Standeskollegen gern angeschlossen, doch er mußte bleiben, wie er selbst erzählt: „Do zemall fuhent uß [flohen] die Herrn und Burger. Do begert ich och uß, aber man sagt, man bederfft mein und ich het 100 Gulden solds, ich must beliben, do saczt ich mich drin zu beliben.“¹⁵ Wer nicht um seinen Sold fürchten mußte, wollte die Gefahrenzone so schnell wie möglich verlassen. Einige haben, flexibel in ihrer „Terminplanung“, beim Ausbruch der Pest längere Bildungsreisen angetreten¹⁶. Um die Moral zumindest der akademisch gebildeten Ärzte, die nur allzugern ihren besten Patienten folgten, war es in Pestzeiten insgesamt wahrlich nicht zum Besten bestellt¹⁷.

Das Verhalten des Klerus kann man noch weniger auf einen Nenner bringen. Höhere Geistliche, die nicht an die Residenzpflicht gebunden waren, haben in der Mehrzahl ihre pestinfizierten Amtssitze monatelang verlassen¹⁸. Demgegenüber haben

¹² Venezia e la peste 1348/1797, Ausstellungskatalog (Venedig 1979) 79 und 363 Nr. 2; B. Cecchetti, La medicina in Venezia nel 1300, in: Archivio Veneto 25 (1883), bes. 376–381 (Zitat 380).

¹³ Hermann Klemm, Die rechtliche und sociale Stellung der Ärzte in der Reichsstadt Ulm und Oberschwaben 26 (1929) 3–23, bes. 5 (1436), 8, 12 (1511); vgl. ebd. 10 (1528), 15 f. (1533), 18 f. (ca. 1550–1647?).

¹⁴ Fridolin Solleder, Das große Sterben in Alt-München, in: Münchner Neueste Nachrichten. (Beilage) Die Heimat 4 (11. März 1931) 57.

¹⁵ Karl Sudhoff, Pestschriften (wie Anm. 3), in: Archiv ... 14 (1923) 134.

¹⁶ Der Nürnberger Arzt Hieronymus Münzer (aus Feldkirchen) machte beispielsweise in den Pestjahren 1484 und 1494 seine Reisen nach Italien bzw. Spanien, Portugal und Frankreich; vgl. Richard Stauber, Die Schedelsche Bibliothek (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte VI 2,3, Freiburg i.Br. 1908) 88.

¹⁷ Zu einem anderen Ergebnis kommen, auf unzulänglicher Quellengrundlage und mit apologetischen, fragwürdigen Argumenten G. Rath, Ärztliche Ethik in Pestzeiten, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 899 (1957) 158–160, bes. 160: „Wägt man Pflichttreue gegen Pflichtvergessenheit, Nächstenliebe gegen Egoismus, Mut gegen Ängstlichkeit, so neigt sich die Schale tief zugunsten echter selbstloser ärztlicher Haltung“; D. W. Amundsen, Medical Deontology (wie Anm. 3), 408 f., 410 (weitere Beispiele für die Flucht von Ärzten), 414 mit Anm. 47, 420 f.

¹⁸ Bernd Ingolf Zaddach, Die Folgen des Schwarzen Todes (1347–51) für den Klerus Mitteleuropas (Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 17, Stuttgart 1971) 61–63 (englische Bischöfe); ein beliebiges Beispiel aus späterer Zeit: Der Bischof von Perugia war am 10. Juni 1448

viele Pfarrer, niedere Kleriker und Ordensgeistliche ihre seelsorgerischen Aufgaben gerade in den Zeiten der Pest ungeachtet der eigenen Lebensgefahr vorbildlich erfüllt. Allerdings wissen wir vornehmlich aus englischen Quellen, daß es auch unter ihnen eine Menge „schwarzer Schafe“ gegeben hat. Nicht wenige verweigerten während des Schwarzen Todes den Krankenbesuch und die Spendung der Sakramente und ließen aus Furcht vor der Pest und auf der Jagd nach besseren Pfründen ihre Gemeinden im Stich¹⁹. Ähnliches erzählt der Straßburger Arzt Hieronymus Brunschwig von einer besonders heftigen Epidemie im Jahre 1473, als viele Menschen nicht zuletzt wegen mangelnder Hilfeleistung hätten sterben müssen und, was noch viel böser gewesen sei, die Pfarrer und die Brüder der Bettelorden den Siechen weder die Beichte abnehmen noch das heilige Sakrament reichen und die Verstorbenen auch nicht in ihren gekauften Grabstätten bestatten lassen wollten²⁰.

Die Überlieferung erlaubt keine verlässlichen Aussagen darüber, wieviele Bürger in einem bestimmten Pestjahr ihre Heimatstadt verließen. Doch sicher scheint, daß zumindest dann, wenn die Seuche besonders heftig wütete, große Teile der Bevölkerung in der näheren und weiteren Umgebung Zuflucht suchten. Die wenigen Zahlen, die wir über die Peststerblichkeit innerhalb der Städte besitzen, wirken noch düsterer, wenn man sie nicht auf die (geschätzte) Gesamtbevölkerung, sondern nur auf die Daheimgebliebenen bezieht. Die Pestflüchtigen gehörten überwiegend den höheren Gesellschaftsschichten an. Wenn Zeitgenossen zuweilen – wie zum Beispiel bei der auch als „Poors' plague“ bekannten Londoner Pest von 1665 – den Eindruck hatten, die Krankheit raffe vor allem die Armen dahin, so lag das nicht an den angeblich besseren hygienischen Wohnverhältnissen der Reichen, sondern daran, daß diese dem Schwarzen Tod weitgehend entrinnen konnten, indem sie sich zeitweise auf ihre Landsitze zurückzogen oder bei Freunden in der Fremde unterkamen²¹.

Die Pestforschung hat zwar seit ihren Anfängen immer wieder auf diese Reaktion auf die ansteckende Epidemie hingewiesen, sie jedoch insgesamt eher als Randercheinung behandelt. Das Ausmaß, die Häufigkeit und die religiösen und sozialen Implikationen der Fluchtbewegung hat sie dagegen unterschätzt, beziehungsweise noch gar nicht recht wahrgenommen. Vergebens sucht man nach einer Monographie oder

Fortsetzung Fußnote von Seite 336

wegen der Pest zunächst nach Deruta geflohen und im Spätsommer, als dort ebenfalls die Pest ausbrach, nach Marsciano weitergezogen; erst am 10. Oktober 1449 kehrte er nach Perugia zurück; vgl. Cronaca detta Diario del Graziani (wie Anm. 4), 604 mit 608 und 620.

¹⁹ Vgl. (mit Belegen und Literatur) B. I. Zaddach, Folgen (wie Anm. 18), bes. 24–40 (Peststerblichkeit im Pfarr- und Ordensklerus; 61 mit Zitaten, 63–65 (Mißstände und Flucht); 67 („Umzug“ von Konventen); ferner Jean de Venette über die Flucht von Pfarrern in Frankreich 1348, ed. Bernaerts, *Choix de textes historiques: la France de 1228 à 1610* (Paris 1926) 33–35.

²⁰ Hieronymus Brunschwig, *Liber pestilentialis de venenis epidimie* (Straßburg 1500), Bl. A IIv/IIr; ebd. Bl. 6r (Rat zur Flucht).

²¹ Bereits betont von Neithard Bulst, *Vier Jahrhunderte Pest in niedersächsischen Städten – Vom Schwarzen Tod (1349–51) bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in: *Stadt im Wandel, Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland*, hrsg. von Cord Meckseper, *Ausstellungskatalog Bd. 4* (Braunschweig bzw. Stuttgart-Bad Cannstatt 1985) 256 f.; vgl. ebd. 251–270 (u.a. Pestflucht 1482 in Goslar und 1522 in Quakenbrück).

einem speziellen Beitrag zu diesem Aspekt der Pestgeschichte²². Fast gänzlich unbeachtet blieb erstaunlicherweise die vielfach erbitterte Diskussion, die seit dem Schwarzen Tod bis ins 18. Jahrhundert über diese Präventivmaßnahme geführt wurde. Die Kernfrage lautete: Darf sich ein Christ, insbesondere ein Priester oder Arzt, durch die Flucht einer Seuche entziehen, die gemeinhin als Strafe Gottes galt? Lediglich einige neuere angelsächsische Arbeiten, die sich mit den Pestepidemien des 16. und 17. Jahrhunderts beschäftigten, gehen näher auf entsprechende Quellenbelege ein. Doch auch sie greifen zu kurz, wenn sie die Ursprünge der Debatte in den Stellungnahmen Luthers und Calvins sehen²³.

Die Kritik an der Flucht vor der Pest ist so alt wie das Phänomen selbst. Sie hat sich in unterschiedlichen Quellengattungen, zum Teil eher versteckt, zum Teil aber auch massiv geäußert. Schon Boccaccio sprach von Leuten „grausameren Sinnes“ („erano di più crudel sentimento“), die nur an sich dächten, sich um nichts und um niemand sonst scherten und sich davonmachten, so als ob sie der Zorn des strafenden Gottes nicht überall erreichen könnte²⁴. Guy de Chauliac, der Leibarzt Clemens' VI. in Avignon, bekannte rückblickend, er sei 1348 nur aus Furcht vor der Schande nicht geflohen²⁵. Skrupel bekamen auch andere Mediziner, die vor derselben Entscheidung standen. In diesem Sinn muß man wohl die Notizen „De fuga“ deuten, die (der ältere) Hermann Schedel als Stadtarzt in Augsburg anlässlich der Pest von 1463 in sein Rezeptbuch kritzelte²⁶.

Zu den ethisch-religiösen Bedenken trat die Sorge um die öffentliche Ordnung. So

²² Vgl. J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste* (wie Anm. 11); Jean Delumeau, *Angst im Abendland*. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Bd. 1 (Reinbek bei Hamburg 1985) 156–158, 176–178 (einige Beispiele für die eher beiläufig erwähnte Flucht, überwiegend aus dem 17.–19. Jahrhundert). Mehr Aufschluß verspricht eine (inzwischen erschienene?) Untersuchung von R. Barducci und A. Grieco über die schriftlich festgehaltenen „prestanze“, die den Pestflüchtigen in Florenz während ihrer Abwesenheit auferlegt wurden; ein diesbezüglicher Hinweis bei Maria Serena Mazzi, *La peste a Firenze nel Quattrocento*, in: *Strutture familiari, epidemie, migrazioni nell'Italia medievale*. Atti del Convegno internaz. „Problemi di storia demografica nell'Italia medievale“ (Siena, 28–30 gennaio 1983), hrsg. von Rinaldo Comba/Gabriella Piccinini/Giuliano Pinto (Napoli 1984) 102 Anm. 42, 107 Anm. 59.

²³ So Lonis Landa (Hrsg.), Daniel Defoe: *A Journal of the Plague Year* (London 1969) XXIX f., 254. Breiteren Raum widmen dem Problem (mit dem Schwerpunkt 16.–18. Jh.) Charles Frederic Mullett, *The Bubonic Plague and England. An Essay in the History of Preventive Medicine* (Lexington (Kentucky) 1956), bes. 74–79 sowie Index (391) unter „Flight“; Paul Slack, *The Impact of Plague in Tudor and Stuart England* (London etc. 1985) 36, 41–44 sowie Index unter „flight“; differenzierte Beobachtungen zum Zusammenhang zwischen Sterblichkeit und Pestflucht in London und Norwich bei Robert S. Gottfried, *Epidemic Disease in Fifteenth Century England. The Medical Response and the Demographic Consequences* (New Brunswick (New Jersey) 1978) 138–142. Zur ärztlichen Berufsethik (anhand der Pesttraktate bis 1500) D. W. Amundsen, *Medical Deontology* (wie Anm. 3), 403–421. Besser informiert sind wir über Theorie und Praxis der Pestflucht im arabischen Raum – vgl. Anm. 63.

²⁴ Giovanni Boccaccio, *Il Decamerone*, ed. Aldo Rossi (Bologna 1977) 23 f.

²⁵ Guy de Chauliac, *Chirurgia magna* (Nachdruck der Ausgabe Lyon 1585), hrsg. von Gundolf Keil (Darmstadt 1976) 105: „Et ego ut vitarem infamiam, non fui ausus recedere.“

²⁶ München, Bayerische Staatsbibliothek: Clm 224, Bl. 52r, ed. Karl Sudhoff, *Pestschriften* (wie Anm. 3), in: *Archiv ...* 14 (1923) 139 f. (mit positiver Einstellung gegenüber der Pestflucht).

verbot der Stadtrat von Udine 1382 allen Einwohnern, das Stadtgebiet zu verlassen – natürlich vergeblich, wie sich denken läßt²⁷. In den offiziellen Verlautbarungen hat sich der Streit zwischen Befürwortern und Gegnern des Auszugs sonst selten niedergeschlagen. Die Würzburger Domherren beispielsweise, die bereits während der Epidemien von 1507/08, 1531 und 1563 aus der Mainmetropole geflohen waren und für jeweils mehrere Monate in Ochsenfurt und anderswo getagt hatten, gaben nur 1575, beim erneuten Ausbruch der Pest, ihre Gewissensbisse zu Protokoll: „Were zu bedencken, was es bei gemeiner Bürgerschafft für ein ansehens und nachredens geben würde, das ein Ehrw. Dhomcap. die ersten sein solten, die sich alhir wolten absentirn, do doch unser g. F. und H. auch dero alle und gelerte Rat und Cantzley noch alhir und also nichts anderß damit außrichten, dann den Unglimppf uff sich laden.“ Mit der nicht sonderlich überzeugenden Begründung, bereits 1563, als die Lage weniger schlimm gewesen sei, habe man diesen Weg gewählt und das Unglück sei bereits im Hause unter dem Gesinde, setzte man sich wiederum über jene Bedenken hinweg²⁸.

Seit dem 16. Jahrhundert gehen die Pesttraktate und Pestordnungen differenzierter und ausführlicher auf das Problem der Pestflucht ein. Johannes Neeffe, seit 1544 Leibarzt des Kurfürsten Moritz von Sachsen, empfahl beispielsweise die Flucht nach wie vor als „beste Arznei“, fügte aber gleich hinzu, „es sei nicht jedem ehrliebenden und frommen Menschen und Hauswirt seiner Wohnung und Geschäfte halber allzeit zu fliehen zuträglich, auch gebühre vielen nicht, ihr Amt im Stich zu lassen“²⁹. Während einige Pestregimente das Problem in einem eigenen Kapitel „De fuga“ behandeln, klammern andere die Streitfrage mit interessanten Begründungen aus: Joseph Du Chesne (1546–1609), der Leibarzt des französischen Königs Heinrich IV., ging in seiner 527 Seiten starken Pestschrift von 1608 auf die Pestflucht nicht weiter ein, weil sich sein Werk weniger an die ‚Magnates‘ richte, denen allein, wenn auch nicht immer mit glücklichem Ausgang, jene Möglichkeit offenstehe, sondern vielmehr den Armen („pauperes“) helfen solle³⁰. Was die breite Mehrheit vom Verhalten der Privilegierten hielt, davon künden auch satirische Flugblätter, die während der großen Pest in London 1665 die „Runaways“ mit Hohn und Spott überschütteten³¹.

²⁷ A. Corradi, *Annali* (wie Anm. 11) 236 Anm. 1; ähnliche Verbote aus späterer Zeit bei J.-N. Biraben, *Les hommes* (wie Anm. 11) Bd. 2, 165f.

²⁸ Alfred Lechner, *Die Pest in Würzburg im sechzehnten Jahrhundert*, in: *Archiv des Histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg* 68 (1929) 285f. (mit dem Zitat aus den Domkapitelsprotokollen).

²⁹ Otto Clemen, *Ein unbekanntes Pestregiment*, Dresden 1566, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 20 (1928) 177.

³⁰ Joseph Quercetanus [= Du Chesne], *Pestis alexicacus sive luis pestiferae fuga*, Paris 1608 [und Leipzig 1609], 224; zur Person August Hirsch (Hrsg.), *Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker*, Bd. 2 (Berlin und Wien 1930) 7f. Eigene Kapitel über die Pestflucht z. B. bei Heinrich Stromer von Auerbach (Mediziner und Ratsherr zu Leipzig), *Saluberime adversus pestilentiam observationes*, 1516, fol. 5r-6v; *Mattheus Flaccus Cycneus* (Berliner Arzt), *Ein Erinnerung, was die Oberkeit zur Pestilenz zeit bestellen ... sol*, Wittenberg 1566, bes. Bl. F IVr–G Ir.

³¹ F. P. Wilson, *The Plague in Shakespeare's London*. Oxford 1927, [Taf. 1] vor dem Titelblatt („Greeting the Runaways“), [Taf. 13] nach 158 („Runaways fleeing from the plague“), 163 („Lon-

Die Gewissenskonflikte der Pestflüchtigen und der Groll der Daheimgebliebenen, von denen die angeführten Belege nur andeutungsweise sprechen, treten in anderen Quellen des 14. bis 17. Jahrhunderts schärfer und ausführlicher zutage: in der Korrespondenz der Gebildeten, in speziellen Traktaten und schließlich in Predigten und geistlichen Belehrungen. Urheber der Stellungnahmen, die zum Teil nur handschriftlich oder in seltenen Frühdrucken überliefert sind, waren Laien wie Kleriker: italienische und deutsche Humanisten, Ärzte, Lehrer des Kirchenrechts und hohe Kurialbeamte, italienische Bußprediger wie deutsche Ordens- und Stadtpredikanten und namhafte Reformatoren nördlich der Alpen.

2. Die divergierenden Positionen der frühen Humanisten (Petrarca, Salutati, Vergerio d.Ä., Zabarella)

Die Reihe der ausführlicheren Beiträge zu dem umstrittenen Thema eröffnete Francesco Petrarca. Der Humanist hat nämlich nicht nur in einigen häufig zitierten Briefen eindringlich die verheerenden Wirkungen der großen Pandemie wie der nachfolgenden Pestwellen beschrieben, sondern er hat sich auch in weniger bekannten Schreiben mehrfach zur Pestflucht geäußert. Seine Position in diesem Punkt wie sein eigenes Verhalten sind mehrdeutig, im Grunde sogar widersprüchlich. Wie nicht anders zu erwarten, ließ er sich nicht zuletzt von den Vorstellungen der antiken Autoren über den Tod leiten³². Die Wahl der Abwehrmittel gegen die Pest war für ihn keine reine Glaubensfrage. Mit bezeichnenden Worten lobt er seinen Bruder Gerhard, der sich 1343 in die Kartause von Montrioux zurückgezogen hatte, dafür, daß er während der großen Pest der Aufforderung seines Priors zur Flucht nicht nachgegeben sei: Der Bruder habe vielmehr „cristiane simul ac philosophice“ geantwortet, diesen Rat werde er nur befolgen, wenn es irgendeinen Ort gebe, der dem Tod nicht zugänglich sei; im übrigen wolle er in dem Amt, das ihm Christus anvertraut habe, ausharren³³. Den widerstreitenden Bibelstellen, die entweder zur Flucht raten (Jerem. 38, 2) oder vor ihr warnen (Exodus 19, 12), zieht Francesco einen eher philosophischen Ausspruch vor (2 Sm 14,2: wir alle sterben, und wie Wasser versickern wir im Boden) und fragt, was die Flucht anderes bringen könne als vergebliche Mühe und die Furcht vor dem Tod, die schlimmer als der Tod selbst sei. „Erwarten wir also gelassen („equis mentibus“) auf Erden, was der Himmel über uns beschlossen hat, damit wir nicht wie kleine Vögel,

Fortsetzung Fußnote von Seite 339

don welcomes home her runaways“); zur Pestflucht in London ebd. 155–160; ferner *Walter George Bell*, *The Great Plague in London in 1665* (London 21951) bes. 56–60, 62, 66–71, 91–96.

³² Vgl. bes. Francesco Petrarca, *Le Familiari* 4 (Opere 13), hrsg. von *Umberto Bosco* (Florenz 1942) 132 f. lib. XXII 12; die erwähnten bekannten Pestbriefe ebd. 2 (Opere 11), hrsg. von *Vittorio Rossi* (Florenz 1934) 174–186 lib. VIII, 7–9; Brief VIII, 8 auch in der Auswahl (lat./ital.) von *Ugo Dotti* (Hrsg.), *Francesco Petrarca: Epistole* (Classici italiani 12,2; Turin 1978) 228–231 Nr. 23; aus der reichhaltigen Lit. zu Petrarca vgl. nur eine der letzten Monographien: *Kenelm Foster*, *Petrarch. Poet and Humanist* (Writers of Italy 9, Edinburgh 1984).

³³ Ebd. Bd. 3 (Opere 12), hrsg. von *V. Rossi* (Florenz 1937) 178 lib. XVI 2; *U. Dotti*, *F. Petrarca* (wie Anm. 32) 354–361 Nr. 36.

durch eine Leimrute oder ein Netz gefangen, uns noch stärker verstricken, indem wir herumfliegen und dagegen ankämpfen.“³⁴ Noch deutlicher wird er bei anderer Gelegenheit: „Nichts ist eines weisen Mannes unwürdiger als Furcht und Verwirrung (metus – perturbatio).“³⁵ Von seinem Domizil in Arqua aus begrüßt er Anfang 1374 nachdrücklich die Entscheidung seines Freundes Pietro da Moglio, Rektor in Bologna, der in der pestverseuchten Stadt, aus der viele „pavidi“ geflüchtet seien, unerschrocken seinen Dienst tue: „Was wäre törichter, als etwas zu flüchten, dem man sich doch nicht entziehen kann und das man durch Angst nur verschlimmert?“³⁶

Anders hört sich an, was Petrarca 1363 einem Brief an Giovanni Boccaccio anvertraute. Bitter beklagte er den Tod der gemeinsamen Freunde Lelio de' Lelli, der 1363 in Rom an der Pest gestorben war, und des Francesco Lelli, genannt Simonide, der in Neapel dasselbe Schicksal erlitten hatte: Wären sie doch aus den pestverdächtigen Orten geflohen, wie sie es ihm selbst immer geraten hätten! Vor dem Tod zu fliehen sei zwar unmöglich, vielmehr sei Gott die einzige Zuflucht, doch Vorsichtsmaßregeln, darunter an erster Stelle den Wechsel des Wohnorts, solle man nicht außer acht lassen. Er ermuntert seinen Freund geradezu, den Orten, wo die Pest besonders grausam herrscht, den Rücken zu kehren und, so wie der Steuermann vor dem Sturm im Hafen, der Bauer vor dem Regen unter dem Dach, der kluge Wanderer vor der Gefahr in einer ehrbaren Herberge Schutz suche, anderswo für einige Zeit gesündere Luft zu atmen³⁷.

Petrarca selbst hat durchweg diese „flexible“ Lösung gewählt, und zumindest dem modernen Leser kommt es sonderbar vor, wie unbekümmert er diese Praxis mit seinen rigorosen Vorstellungen zu verbinden wußte. Ganz offensichtlich ist sein Bemühen, die Widersprüche zu kaschieren und sein Verhalten zu rechtfertigen. So machte er 1362 Francesco Bruni, der ihn zur Flucht gemahnt und ihn zu sich eingeladen hatte, seitenlange Vorhaltungen darüber, wie nutzlos es sei, auf diese Weise dem Tod entrinnen zu wollen, um dann am Schluß des Briefes kurz darauf hinzuweisen, daß er, wenn auch aus anderen Gründen, seinem Rat gefolgt sei³⁸. In einem späteren Schreiben bezieht er sich auf diese Übersiedlung und fühlt sich erneut bemüßigt, seine Motive noch einmal klarzustellen: „Da ich jedoch weiß, daß die Pest wie auf Flügeln dahineilt, daß die Flucht vergeblich ist und daß das eigene Ende unveränderlich feststeht, habe ich den Ortswechsel, wie ich bekenne, nicht vorgenommen, um mich in

³⁴ Ebd., Bd. 4 (Opere 13) 135 lib. XXII 12.

³⁵ Epistolae seniles, in: F. Petrarca, Opera (Venedig 1501), Ep. I 7 (Brief an Francesco Bruni [1362]); vgl., *Giuseppe Fracassetti*, Lettere senili di Francesco Petrarca Bd. 1 (Florenz 1869) 60 ep. I 7 (italien. Übersetzung).

³⁶ Epistolae Seniles (wie oben) XV 10; vgl. *G. Fracassetti*, Lettere senili Bd. 2, 435–437; zur Datierung vgl. *Ernest H. Wilkins*, Petrarch's Later Years (Cambridge (Mass.) 1959) 264 f. mit Anm. 6 (Pest in Bologna, 1374).

³⁷ Epistolae Seniles III 1 (an Giovanni Boccaccio, 7. Sept. [1363]; vgl. *G. Fracassetti*, Lettere senili Bd. 1, bes. 137, 150, 154.

³⁸ Epistolae Seniles (wie Anm. 35) I 7, als eine Art Postscriptum: „Unum hoc tibi ... notum velim, me ... pridem Patavio ubi pestis invaluit digressum Venetias petiisse, non ut mortem fugiam, sed ut queram si qua in terris est requies. Vale.“; ganz ähnlich Ep. Sen. XIII 9 (An Pandolfo Malatesta).

Sicherheit zu bringen, sondern um Ruhe zu finden (*non id fuge studio fateor sed quietis feci*).³⁹ Die Nachwelt erinnerte sich weniger an Petrarcas Ideal philosophischer Gelassenheit, sondern mehr an seine Ausweichmanöver, so daß er geradezu als Kronzeuge für die Legitimität der Pestflucht herangezogen wurde⁴⁰.

Während die überarbeiteten und stilisierten Briefe Petrarcas im Tonfall eher moderat bleiben, weht in der Korrespondenz Coluccio Salutati, des großen Humanisten der nächsten Generation, ein ganz anderer Wind. Salutati (1331–1406), seit 1375 Staatskanzler in Florenz, war der festen Überzeugung, daß die Flucht vor der Pest unsinnig, ja verwerflich sei, weil niemand die von Gott vorherbestimmte Stunde des Todes hinauszögern könne. Diese Ansicht hat der gebildete Laie und strenggläubige Christ, mit Belegen aus der Heiligen Schrift und aus klassischen Autoren, aber auch mit eigenen Erfahrungen und Beobachtungen des Seuchenverlaufs untermauert. Vielleicht hat ihm sein früherer Rhetoriklehrer in Padua als Vorbild gedient – jener Pietro da Moglio, den Petrarca wegen seines Einsatzes im pestverseuchten Bologna gelobt hatte⁴¹. Kämpferisch und unbeugsam – oder soll man sagen: uneinsichtig und arrogant? – hat er seine Argumente gegenüber seinen Freunden vertreten, die ihm nicht weniger deutlich ihre Meinung sagten. Da auch die Anfragen und Repliken der Kontrahenten fast ausnahmslos überliefert sind, ergibt sich ein erstaunlich lebendiges und differenziertes Bild von den frommen und weniger frommen Vorstellungen und Stimmungen, vom Verhalten und von den Alltagsproblemen gebildeter Laien in den Stadtstaaten Mittelitaliens angesichts des Pestgeschehens⁴².

Wie sehr das Problem den Beteiligten auf den Nägeln brannte, zeigt nicht nur der Umfang der Debatte, die über 70 Druckseiten der modernen Ausgabe ausmacht, sondern auch die spontane Entwicklung der Auseinandersetzung. Verschiedene Briefpartner fühlten sich durch die herablassende bis spöttisch-ironische Art Salutatis herausgefordert und machten ihren Standpunkt ein zweites Mal deutlich. Daraufhin sah sich wiederum ihr Gegenspieler gezwungen, seine Aussagen zu präzisieren und zu ergänzen. Der Rechtsgelehrte Giovanni Innamorati da Ascoli, ein Freund des Pellegrino Zambecari, des Rektors in Bologna, mischte sich mit einem Brief an Salutati in den Disput ein, obwohl er den Florentiner Staatsmann vorher nie gesehen hatte. Dieser machte sich zwar darüber lustig, daß Zambecari nun schon Hilfstruppen, „Faustkämpfer“ („pugiles“) ins Feld schicke, ließ sich aber gleichwohl zu einer Antwort her-

³⁹ *Epistolae Seniles* (wie Anm. 35), II 2 [nach Okt. 1362]; vgl. G. Fracassetti, *Lettere senili*, Bd. 1, 98.

⁴⁰ So zum Beispiel von Francesco Zabarella (vgl. unten S. 353 mit Anm. 65 und 70)!

⁴¹ Die Vermutung äußerte Ronald G. Witt, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati* (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 6, Durham (North Carolina) 1983) 19 Anm. 48.

⁴² Die Briefsammlung ist ediert (einschließlich einiger in den Anmerkungen und anhangsweise wiedergegebenen Schreiben der Briefpartner) von Francesco Novati (Hrsg.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Bd. 1–4 (*Fonti per la storia d' Italia* 15–18), Rom 1891/1893/1896/1905; zur Frage der Pestflucht bei Salutati kurz Alfred von Martin, *Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis* (Historische Bibliothek 33, München und Berlin 1913) bes. 121–123; ders., *Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal. Ein Kapitel aus der Genesis der Renaissance* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 23, Leipzig/Berlin 1916) 244 f.

bei, weil Innamorati ein „verehhrungswürdiger Mann“ sei und – wohl der eigentliche Grund – damit dieser nicht glaube, er habe sich mit seiner Ansicht durchgesetzt⁴³. Die Schreiben bleiben literarische Freundschaftsbriefe, mit denen die Humanisten an die klassische Epistolographie anknüpften, doch zweifellos verdrängt gerade bei diesem Thema die existentielle Betroffenheit und das Mitteilungsbedürfnis der Briefschreiber die Tendenz zur distanzierenden Stilisierung⁴⁴.

Was Salutati über die Pestflucht dachte und wie er seine Gedanken zum Ausdruck brachte, zeigt in nuce ein Brief vom 7. August 1383, den er an seinen geflüchteten Coadjutor in der Kanzlei, Antonio di Ser Chello, und einen zweiten Beamten aus S. Miniato richtete: „Die Vorsehung Gottes, die alles ordnet, hat von Ewigkeit her vorausgesehen und vor unserem Zeitalter fest und unveränderlich verfügt, wo, auf welche Weise und wann ein jeder sterben muß. Daher muß man offen bekennen, daß diese Fluchtbewegung, von der zur Zeit unsere Vaterstadt ergriffen ist, keine Vorsichtsmaßregel, sondern eine Torheit („insaniam“) ist; eine Torheit, sage ich, eitler Menschen, die lieber durch ihre Flucht ihren Kleinmut kundtun als bekennen, daß göttliche Fügung alles lenkt, und die, obgleich sie schon Angst davor haben zu sehen, wie die Toten begraben werden, es tatsächlich wagen, sich zu brüsten, gerüstet gegen Bewaffnete zu kämpfen, die sie vor Feigheit beim ersten Anblick kaum zwischen den Schwertern erspähen könnten. Wie sollten diejenigen, die die Toten fliehen, mit den Lebenden einen Kampf ausfechten? Geht also hin, ihr wohlfeilen Dirnen („vilissime muliercule“), laßt das Vaterland ruhig im Stich und bietet den Nachbarn, wenn ihr flieht, ein schönes Schauspiel von euch („de vobis spectaculum“)! Zeigt allen eure Feigheit! Verschleudert euer Vermögen, und ladet hierher die Straßenräuber („latrunculos“) zu neuen Schandtaten („novitates“) und Beute ein! Wie gerecht wäre das Urteil, wenn die im Stich gelassene Vaterstadt euch bei der Rückkehr nicht aufnähme und wenn, da ihr durch die Flucht den Bestattungen der Nächsten nicht die Ehre geben wolltet, die Menge lachend zusähe, wie ihr allein von den Leichenwäschern in einem ehrlosen Beggängnis ungeordnet („passim“) hinausgetragen würdet.“⁴⁵ Der Adressat, Ser Antonio Chelli, blieb von diesen und weiteren Attacken Salutatis nicht unbeeindruckt, wie wir noch sehen werden.

Nicht nur in dem zitierten Brief argumentiert Salutati im wesentlichen auf drei Ebenen: der religiösen, der gesellschaftspolitischen und der ethisch-moralischen. Seine Gedanken kreisen vor allem um den Schlüsselbegriff der göttlichen Vorsehung („divina dispositio“, „inevitabilis sententia“, „prescientia“, „providentia“), die den Augenblick des Todes unverrückbar („fixe et immutabiliter“, „infallibiliter“) von Anbe-

⁴³ Epistolario 2, 237 lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390). Salutati selbst wendet sich an Ubaldino di Buonamico, nachdem ihm dessen Brief an Francesco Bruni in die Hände gefallen war: Epistolario 2, 112–130, lib. V Nr. 22.

⁴⁴ Vgl. Peter L. Schmidt, Die Rezeption des römischen Freundschaftsbriefes (Cicero-Plinius) im frühen Humanismus (Petrarca-Coluccio Salutati), in: Franz Josef Worstbrock (Hrsg.), Der Brief im Zeitalter der Renaissance (Deutsche Forschungsgemeinschaft. Mitteilung IX der Kommission für Humanismusforschung, Weinheim 1983) bes. 46, 48–52; ferner Helene Harth, Poggio Bracciolini und die Brieftheorie des 15. Jahrhunderts. Zur Gattungsform des humanistischen Briefs, in: F. J. Worstbrock, Brief (wie oben), bes. 82 f.

⁴⁵ Epistolario 2, 82 lib. V Nr. 16.

ginn an festgesetzt hat. Diese Prädestinationslehre, die er seit 1374 entwickelte und später – im wesentlichen nach Augustin – in seinem Werk „De fato, fortuna et casu“ zusammenfaßte, bildete das „Fundament“ seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Pestflucht. Der freie Wille und die moralische Verantwortung des Menschen bleiben davon unberührt. Andersdenkenden gegenüber präzisiert er: Jeder kann frei wollen, was Gott voraussieht, daß er es tun wird⁴⁶. Auch mit dem Selbstmord kann man den Tag, der von Gott bestimmt ist, nicht vorwegnehmen, sondern allenfalls den Zeitraum abkürzen, den einem die Natur gelassen hätte⁴⁷. Warum eigentlich soll die Flucht selbst nicht ebenfalls von Gott vorherbestimmt sein, fragt man ihn listig. Salutati läßt sich keineswegs, wie er sagt, von den eigenen Speeren durchbohren, sondern stellt überheblich („O ridiculum caput!“) klar: Auch unser schuldhaftes Vergehen wie z. B. ein Mord liegt von Ewigkeit her fest, dennoch muß man es gemäß den Intentionen des Handelnden als Unrecht oder, wie die Flucht, als töricht verurteilen⁴⁸.

Die Pest schlägt, wie Salutati ausführt, nicht unterschiedslos („indiscreto ictu“) zu, sondern rafft diejenigen dahin, die dieses Schicksal nach Gottes Ratschluß erleiden sollen. Es spielt dabei keine Rolle, ob man die Seuche mit natürlichen Ursachen oder als Strafe Gottes („seu medicinalis seu ultrix fuerit ista clades“) erklärt. Der Humanist selbst neigt der zweiten Möglichkeit zu: Der Augenschein lehrt, daß die Seuche nach keiner festen Regel mal die Jungen, mal die Alten, Daheimgebliebene wie Flüchtlinge, in ein und derselben Stadt, im selben Haus die einen tötet, die anderen unversehrt läßt. Angesichts der Willkür, mit der die Pest wütet, versagen die Theorien der Gelehrten von der verderbten Luft, von den unterschiedlichen körperlichen Zuständen („diversitas complexionum“) und von den Konstellationen der Gestirne. Gegen ein Gottesurteil aber helfen gemäß dem mehrfach zitierten Psalm 138, 7–10 („Quo a facie tua“) nicht Flucht und Medikamente, sondern nur Gebete und Fasten. Mit gutem Beispiel seien darin David, der die dreitägige Pest geduldig ertragen habe, und Gregor der Große vorangegangenen, der nicht aus Rom geflohen sei oder entsprechende Ratschläge gegeben habe, sondern mit feierlichen Litaneien und Prozessionen Gott um Barmherzigkeit gefleht und verdientermaßen erlebt habe, wie der Engel das Schwert in die Scheide gesteckt habe⁴⁹.

⁴⁶ Ausführlicher erklärt in Epistolario 2, 92 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); ebd. 2, 114–120, lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383; 114: „mee sententie fundamentum“); zur Prädestinationslehre Salutatis *Concetta Bianca* (Hrsg.), Coluccio Salutati: De fato et fortuna. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi 10, Florenz 1985). Vgl. auch (vor allem gemäß „Da fato et fortuna“) *A. von Martin*, Die Populärphilosophie des Florentiner Humanisten Coluccio Salutati, in: Archiv für Kulturgeschichte 11 (1914) 411–454, bes. 416 f. (zu den zitierten Briefstellen); ferner *R. G. Witt*, Hercules (wie Anm. 41), 296 f., 315 f. (zu „De fato et fortuna“); *Jan Linhardt*, Rhetor, Poeta, Historicus. Studien über rhetorische Erkenntnis und Lebensanschauung im italienischen Renaissancehumanismus (Acta Theologica Danica 13, Leiden 1979) 60 f., 66–77, bes. 76.

⁴⁷ Epistolario 2, 231 f., lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390); weitere Gegenargumente (des Pellegrino Zambeccari) ebd. 4, 293–298 Nr. IX, 1 (13. Aug. 1390).

⁴⁸ Epistolario 2, 94, lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383).

⁴⁹ Vor allem Epistolario 1, 170 f., lib. III Nr. 13 (25. Juli 1374; Zitate und Ps. 138); 2, 89–91 lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); 2, 224 und 226 f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); 2, 233, 235, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390; Psalm 138; Galen und Avicenna); Epistolario 2, 119 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383; Gebete und Fasten; David und Gregor d. Gr.); zu den Beobachtungen Salutatis zum Seuchenver-

Gewichtige Einwände seiner Opponenten läßt er nicht gelten. So gibt man ihm zu bedenken, daß Ärzte und Philosophen, also Vertreter der durch göttliches Gesetz gutgeheißenen Wissenschaften, zur Flucht rieten, und auch die Erfahrung lehre verlässlicher als jede Theorie („certior omni ratione“), daß von denen, die blieben, nahezu der vierte oder fünfte Teil sterbe, während kaum einer von hundert Flüchtigen sein Leben verliere. Salutati läßt sich nicht beirren: Die Ärzte räumen doch selbst ein, von den epidemischen Krankheiten nichts zu verstehen. Avicenna und Galen schreiben im übrigen keineswegs die Flucht vor. Die Philosophen plappern nur nach, was ihnen die Ärzte sagen und umranken es mit nicht überprüfbarem Beiwerk, und die geringere Zahl der Pestopfer beweist gar nichts. Wer in der Fremde überlebt hat, wäre auch innerhalb der Stadt verschont geblieben, und wer in Florenz gestorben ist, der hätte dieses Schicksal auch erlitten, wenn er fortgegangen wäre⁵⁰. Ähnlich unwirsch, wenn auch weniger unlogisch, beschied er seinen Freund Zambecari, der ihn bat, ihm wenigstens drei seiner Söhne zu schicken, dann werde man ja sehen, ob es innerhalb oder außerhalb einer infizierten Stadt sicherer sei: „coniectura non est sapientia“⁵¹.

Geschickter versucht der Doktor beider Rechte Giovanni Innamorati da Ascoli, die Position Salutatis zu erschüttern. Die Vernunft („bona ratio“) bedürfe nicht der von Salutati zitierten Autoritäten, sondern lege nahe, daß man sich, da schlechter Umgang nicht nur den Sitten, sondern auch der körperlichen Gesundheit schade, einen heilbringenden Ort wählen müsse, der weder durch Fäulnis der Luft noch durch Ansteckung die Nachbarn infiziere. Innamorati führt als Beispiel den Burgfleckten Civita Tomacchiara (heute Civita bei Colonella) am Tronto bei Porto d'Ascoli an, wo er selbst einmal auf dem Weg nach Bologna habe übernachten wollen, doch erschreckt durch den Gestank und das scheckige Aussehen („aspectus discolor“) der Einwohner sofort weitergereist sei und sich lieber den Gefahren der Meeresschiffahrt ausgesetzt habe. Ein Adliger aus Ascoli Piceno habe dagegen dort Quartier gemacht, sei prompt erkrankt und wenige Tage später gestorben. „Streitet man nicht, indem man dort verweilt, gegen Gott und die Natur, und versucht man nicht den Herrn, so als ob uns der Allmächtige von einem abschüssigen Felsen retten könnte, wenn wir uns freiwillig hinunterstürzen wollen?“⁵² Der angesprochene Humanist fragt unbeeindruckt zurück, wie logisch es eigentlich sei, vom Einzelfall auf das Allgemeine zu schließen. Genauso gut hätte Innamorati sich selbst, da er unversehrt aus Civita Tomacchiara entkommen sei, als Beweis für das Gegenteil anführen können. Warum habe er denn nicht das Meer gefürchtet, das viele Reisende durch Schiffbruch auf traurige Art verschlinge⁵³.

Fortsetzung Fußnote von Seite 344

lauf auch Ann G. Carmichael, Plague legislation in the Italian Renaissance, in: Bulletin of the History of Medicine 57 (1983) 509 f.

⁵⁰ Epistolario 2, 89 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383: Ärzte und Philosophen); ebd. 2, 225 f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 4, 297 Nr. IX 1 (13. Aug. 1390: Zambecari zu Avicenna); ebd. 2, bes. 235–237, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390: Antwort Salutatis, u. a. zur begrenzten Kraft der Medikamente).

⁵¹ Epistolario 2, 230, lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390); vgl. dazu ebd. 4, 295 (13. Aug. 1390: Angebot Zambecaris).

⁵² Epistolario 4, 299–301 Nr. IX,2 (Sommer 1390).

⁵³ Epistolario 2, bes. 242 f. lib. VI Nr. 25 (Sept. 1390).

Auch Zambeccari hatte ihm den Vorwurf gemacht, man versuche Gott, wenn man sich nicht, wie es schon den Tieren eingegeben sei, vor der Pest genauso wie vor Feuer und Blitz schütze und die Orte des Grauens, wie in den Metamorphosen des Ovid nachzulesen sei, den angenehmen Alternativen vorziehe. Ungerührt erwiderte ihm Salutati: Während das Feuer alles Brennbare verbrennt, vertilgt die Pest durchaus nicht alle; im übrigen hat Gott als oberster Lenker allen Geschehens („causa prima“) auch die drei Jünglinge unverletzt aus dem Feuerofen errettet (Daniel 3, 19 ff.). Nicht wer bleibt, sondern wer das Weite sucht, handelt gegen Gottes Willen, wie schon der „Weise“ (Ecl VII, 3) sagt: es ist besser, zum Haus zu gehen, das voll Trauer ist, als zum Haus des Gelages⁵⁴.

Mit der Heiligen Schrift konnte man dem gebildeten Humanisten ohnehin nicht beikommen. Dem Prior von S. Stefano a Ponte, der auf die Flucht Josephs und Marias vor Herodes nach Ägypten und den Rückzug Christi aus dem Tempel, als ihn die Juden steinigten wollten, sowie auf die Flucht des heiligen Paulus verwies, den die Brüder in einem Korb an der Stadtmauer von Damaskus herabließen (Apg. 9, 22–25), machte er klar: Der Engel hat Joseph im Traum zur Flucht gemahnt, Christus hat nicht ohne den Ratschluß seiner wahren Göttlichkeit („vere divinitatis consilium“) gehandelt, und Paulus wurde vom heiligen Geist geleitet. Sie entwichen schließlich den Verfolgungen der Menschen, nicht dem Urteil der göttlichen Majestät⁵⁵.

Neben den religiös-philosophischen Anschauungen spielen politische Gesichtspunkte in den Briefen des Florentiner Kanzlers eine wichtige Rolle. Als Antonio Chelli unter anderem den Vorwurf des Vaterlandsverrats, der in dem oben zitierten Brief Coluccios vom 7. August 1383 steckte, empört zurückgewiesen hatte, geißelte dieser die Pestflucht in seiner ausführlichen Antwort sogar primär als Verstoß gegen die Bürgerpflichten. Die Flüchtigen, so klagt er seinen Amtskollegen und dessen Gesinnungsgenossen erneut scharf an, ließen die Vaterstadt, die sie großgezogen und mit Ehren überhäuft habe, schmähsch im Stich und lieferten sie dem Pöbel aus. Sie würden damit Zustände heraufbeschwören, wie sie das geliebte Florenz schon einmal während der 40-tägigen Herrschaft der Ciompi (21. Juli–31. August 1378), jenes Abschaums der Menschheit („gens vilis et sordida“), erlebt habe. Die von allen gemeinsam finanzierte Schutztruppe sei eher zum Vorzeigen als zur Verteidigung geeignet. In Notzeiten seien alle „Optimaten“ und das ganze Gemeinwesen gefordert. Welch ein Unterschied bestehe zwischen den flüchtigen Bürgern und den alten Römern, die ohne Todesfurcht gegen Alexander, Pyrrhus, Hannibal und die Gallier für ihr Vaterland gekämpft hätten! Man denke nur an Männer vom Schlage eines Horatius Cocles, eines Mutius, eines Camillus, eines Scipio maior der Schlacht bei Cannä. „Ihr dagegen liebt das Vaterland, aber nur, wenn es in Blüte steht, nicht, wenn es voll Angst und Trauer ist: O veri, sicut putas, amantes, imo vero amentes!“ Es sei keineswegs so, daß die Vaterstadt lieber eine Zeitlang ohne ihre Bürger auskomme, als sie auf immer zu verlieren. Wenn auch die bisher Zurückgebliebenen dem famosen Rat folgten, dann hätte man keine Vaterstadt mehr. Noch pointierter folgte Salutati später, es sei nicht

⁵⁴ Epistolario 4, 295 f., Nr. IX 1 (13. Aug. 1390: Brief Zambeccaris); ebd. 2, 233 f. lib. VI Nr. 24 (6. Sept. 1390: Antwort Salutatis).

⁵⁵ Epistolario 2, 121 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383).

recht, das, was man einzelnen empfehle, dann nicht mehr zu loben, wenn es alle täten. Daraus sollte man wiederum die Konsequenz ziehen, daß auch dem Einzelnen kaum das erlaubt sei, was man nicht allen freistellen wolle⁵⁶.

Eng verbunden mit dem Einsatz für die Vaterstadt war ein dritter Aspekt: Das Verhalten in Pestzeiten war für den moralischen Rigoristen mit dem Hang zum Stoizismus nicht zuletzt eine Frage des persönlichen Mutes und der Charakterstärke. Auf diesem Gebiet scheint er seinen Gegnern in der Tat haushoch überlegen gewesen zu sein. Wer konnte schon von sich behaupten, er habe fünf allgemeine (wohl 1348, 1360–63, 1373/74, 1383 – und 1390?) und eine lokale Epidemie überstanden, dennoch nicht an Flucht gedacht und sich niemals geweigert, infizierte Orte zu betreten und pestkranke Freunde zu besuchen⁵⁷. Kontrastreich hebt sich davon die Feigheit seiner furchtsamen Standesgenossen ab, die sich seiner Überzeugung nach nur von ihren (tierischen) mühsam verbrämen Instinkten leiten lassen, die vor den „häufigen Begräbnissen“ und dem Wehgeschrei der Frauen („muliebres eiulatus“) davonlaufen, die durch ihre Flucht auch die große Masse („ignaros et simplices“) in denselben schändlichen Irrtum mitzureißen drohen und die auswärts Unsummen für ein weniger bequemes Leben ausgeben, um sich nach ihrer Rückkehr nur umso begieriger auf die Annehmlichkeiten ihrer Heimat zu stürzen⁵⁸.

Ganz so kompromißlos, wie er vorgab, hat der Humanist seine Idealvorstellungen allerdings nicht verwirklichen können. 1383 rechtfertigt er sich gegenüber persönlichen Anspielungen Ser Antonio Chellis. Er habe seine Familie zwar aufs Land geschickt, aber das sei gegen seinen Willen auf den Rat oder eher unter dem Druck seiner verrückt gewordenen („insanientis“) Gattin hin geschehen, die über den Tod ihrer Schwester und ihres Vaters untröstlich gewesen sei. Wenn er selbst für sich einige hygienische Vorkehrungen („regimina vite“) getroffen habe und eine Kugel mit aromatischen Essenzen („pilam aromaticam“) bei sich trage, dann habe er diese Gewohnheiten nicht, um den Tod zu vermeiden, sondern – da bekenne er seine Weichheit – aus Liebhaberei („ad delicias“) angenommen⁵⁹. Hin und wieder hat er später einen etwas

⁵⁶ Vor allem Epistolario 2, 84–87, 96 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383; Zitat); ebd. 2, 125 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383; namentlich genannte römische Helden); ebd. 239, lib. VI Nr. 25 (Sept. 1390; Rat an Einzelne und an die Gesamtheit). Während des Tumults der Ciompi war Salutati, der die Unruhen unbeschadet und ohne Minderung seiner Stellung und seines Einkommens überstand, noch wilden Gerüchten außerhalb von Florenz entgegengetreten und wähnte sich in den Händen „benignissimorum hominum, quos iste motus exexit“; vgl. Epistolario 1, 291, lib. IV 12 (4. Aug. 1378). Möglicherweise ist der Sinneswandel Salutatis nicht nur mit Opportunismus zu erklären, sondern vor dem Hintergrund der 1383 neu aufflackernden Unruhen der Ciompi zu sehen; vgl. *Memorie storiche di Ser Naddo*, in: *Delizie degli Eruditi Toscani* 18 (Florenz 1784) 66 (zur Erhebung am 21./22. Juli und zur Pestflucht: „Nota che nel tempo della detta mortalità molta, e molta gente si parti da Firenze, ed andoronne molti a Vinegia, e più in Romagna, perché la mortalità v'era stata“); dagegen nichts zu diesen Vorfällen in der Quellensammlung von *Gino Saramella*, *Il tumulto dei Ciompi*. Cronache e Memorie (*Rerum italicarum scriptores* 18, 3, Bologna 1934) 237 (Indice cronologico).

⁵⁷ Epistolario 2, 226, lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390).

⁵⁸ Epistolario 2, 94 f., lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); ebd. 2, 120 f., lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383); ebd. 2, 127, 129, lib. V Nr. 22 (30. Okt. 1383).

⁵⁹ Ebd. 2, 96, lib. V Nr. 17 (21. Aug. 1383); vgl. *R. G. Witt*, *Hercules* (wie Anm. 41), 280 f.

milderen Ton angeschlagen, indem er etwa 1390 die Flucht vor pestilenzialischer Luft nicht an sich verdammt, sondern bloß den Glauben daran, sie könne den Tod hinaus-zögern.

Seine elementaren Überzeugungen vertrat er nicht nur in seinen Privatbriefen, sondern auch in Amtsschreiben seiner Kanzlei. Als sich 1395 zwei Florentiner Gesandte wegen der Pest in Venedig weigerten, ihren Dienst in der Lagunenstadt zum vorgesehenen Zeitpunkt anzutreten, mußte Salutati auf Weisung der Signoria ein Entschuldigungsschreiben an Venedig aufsetzen. Der Kanzler rechtfertigte zwar auftragsgemäß das Verhalten der beiden Botschafter, ließ aber gleichwohl seine eigenen Vorbehalte mittels eines Vergil-Zitats einfließen: „quamvis constituerit nobis Deus terminum qui preterire non poterit, ... et stet sua cuique dies, ut Mantuanus ait“ (Vergil, Aeneis X, 467)⁶⁰.

Selbst die schmerzlichen persönlichen Erfahrungen im Pestjahr 1400 vermochten seine Haltung nicht entscheidend zu beeinflussen. Im Mai jenes Jahres scherzte er noch in einem Schreiben an Malatesta di Pandolfo, Malatesta, den Herrn von Pesaro, darüber, daß dieser seinen Untertanen die Flucht empfohlen habe. In Florenz hatte inzwischen eine wahre Massenflucht eingesetzt, der die Kommune in einem Dekret vom 15. Mai vergeblich Einhalt zu gebieten versuchte. Nun lenkte auch Salutati ein und schickte, vermutlich auf Drängen der Verwandten, acht seiner Söhne aufs Land, nach Stignano bei Lucca. Zwei weitere Söhne, den Erstgeborenen Pietro und Filippo, behielt er bei sich und mußte dafür teuer bezahlen. Denn unter den 49 Pestopfern, die die Totengräber allein am 31. Mai meldeten, befand sich auch der neunundzwanzig-jährige Pietro Salutati. Der Schmerz des Vaters hat, zumindest in seiner Korrespondenz, schnell wieder kontrollierter Gefaßtheit Platz gemacht. Anfang August bekennt er, daß Gott trotz dieses unschätzbaren Verlustes nicht nur, wie es notwendig war, sondern „misericorditer et bene“ gehandelt habe⁶¹. Kurz darauf starb der zweitälteste Sohn Andrea im Alter von 25 Jahren, vermutlich ebenfalls an der Pest. Salutati hat seine Grundüberzeugung, daß die Flucht vor der Pest zwecklos sei, trotz dieser bitteren Erfahrungen nie aufgegeben. Man kann verstehen, daß einem modernen Kritiker wie Alfred von Martin einerseits „diese furchtlose Logik eines von Religiosität und ausgeprägtem Bürgersinn getragenen Denkens“ imponiert und ihm andererseits die „eigensinnige Prinzipienreiterei in dieser fanatischen Überzeugungstreue“ zuwider ist. Die Reaktion des Humanisten auf den Tod der Söhne charakterisiert er als „Gefühls-

⁶⁰ Bibliotheca Columbina di Siviglia, cod. 5.5.8, cc. 18v–19r, zitiert nach *Daniela De Rosa*, Il concetto della storia nel pensiero di Coluccio Salutati, in: *Sapienza* 32 (Napoli 1979) 466; vgl. ebd. 464 (Prädestinationsglaube in einem Brief an Urban VI. von 1380); das Vergilzitat auch im Brief vom 6. Sept. 1390 an Zambecari, ed. *Epistolario* 2, 230, lib. VI Nr. 24. Zu den Staatsbriefen auch *Hermann Langkabel*, Die Staatsbriefe Coluccio Salutatis. Untersuchungen zum Frühhumanismus in der Florentiner Staatskanzlei und Auswahllection (Archiv für Diplomatik. Beiheft 3, Köln/Wien 1981).

⁶¹ *Epistolario* 2, 224 f., lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 3, 392, lib. XI Nr. 16 (7. Mai 1400; an Malatesta); ebd. 395 f. Anm. 3, lib. XI Nr. 18 (27. Juni 1400; Pestflucht in Florenz; Familienmitglieder in Stignano und Tod Pietros); ebd. 406–408, lib. XI Nr. 21 und 22 (4. und 6. Aug. 1400); vgl. *R. G. Witt*, Hercules (wie Anm. 41), 356–358.

armut, die sich hinter der Schablone einer in rationalistisch extremer Weise aufgefaßten und mit der Kälte des Stoizismus erfüllten christlichen Doktrin verbirgt⁶².

Auch wer über Emotionen lieber zurückhaltender urteilt, wird dem Salutati-Forscher darin Recht geben, daß der Prädestinationsglaube, mit dem der christgläubige Humanist seine Ablehnung der Pestflucht im wesentlichen begründet, von grenzenlosem Gottvertrauen, aber auch von der Nähe zum Fatalismus zeugt. Seine Einstellung hat in der Tat manches mit jenen Maximen gemein, die arabische Religionslehrer und Ärzte gemäß der reinen Lehre des Propheten mehrheitlich verkündet haben. Für sie war die Pest eine Bewährungsprobe für die Gläubigen und eine Strafe Gottes für die Ungläubigen. Ein Moslem sollte pestinfizierte Gegenden weder betreten noch verlassen, und die Krankheit war, da sie direkt von Gott verhängt war, auch nicht ansteckend⁶³.

Coluccio Salutati fand jedenfalls unter seinen Brief- und Gesprächspartnern mit seinen rigoristischen Forderungen wenig Anklang. Er wähnte sich in einem Kampf „gegen fast die ganze Welt“ („ferme totum mortalium genus, quod contra me sentire videtur“) und fühlte sich „verlacht von den Ärzten“⁶⁴. Doch die Front seiner Gegner war längst nicht so geschlossen, wie es auf den ersten Blick scheinen mochte. Was der anerkannte „Führer der italienischen Intelligenz“ vorbrachte, hat sie nicht nur zu rhetorischem Wettstreit angestachelt, sondern sie zumindest in ihrer Selbstgewißheit erschüttert.

Ein anderer bekannter Zeitgenosse, Pier Paolo Vergerio der Ältere (1370–1444), zeitweise Lehrer der Logik und Dialektik in Bologna, Padua und Florenz, wo er bereits als junger Mann (1386) Salutati schätzensgelernt hatte, legt davon beredtes Zeugnis ab. Bestürzt über den Pestaussbruch in Bologna, gesteht er (wohl 1389/90) einem befreundeten Arzt in Faenza etwas geziert seine Ratlosigkeit: Soll man weggehen oder bleiben? „Fliehen müssen diejenigen, die nach dem Leben gieren; denn es steht fest, daß Gott die eine Gegend heimsucht, eine andere dagegen nicht. Mein Kleinmut („pusillanimitas“) und die allgemeine öffentliche Meinung („hominum communis opinio“) zwingen mich, dasselbe zu tun. Daher nehme ich an, daß du mich in wenigen Tagen in Faenza sehen wirst. Für besser freilich, wenn ich darüber nachdenke, hielte ich es, bei rechtschaffener und untadeliger Lebensführung den Tod zu verachten und das Ende, das die göttliche Vorsehung bestimmt hat („quem divina providentia dederit“), mannhaft zu ertragen.“⁶⁵

In den späteren Briefen liest man von solchen Skrupeln oder philosophisch-rhetori-

⁶² A. von Martin, Coluccio Salutati (wie Anm. 42), 179–182, 205 Anm. 7 (mit Belegen; Zitate 180, 182); R. G. Witt, Hercules (wie Anm. 41), 358–364 sieht einen Zusammenhang zwischen dem Tod Pieros und der „weicheren“ Phase des „christlichen Aristotelismus“ im Werk Salutatis.

⁶³ Michael W. Dols, The Black Death in the Middle East (Princeton 1977) 22–25, bes. 23; zur Flucht vor der Pest ferner ausführlich ebd. 109–113, 119–121, 162–164, 172–175, 285 f., 292 f., 326 f.

⁶⁴ Epistolario 2, 224, lib. VI Nr. 23 (3. Aug. 1390); ebd. 3, 379, lib. XI Nr. 12 (Febr. 1400).

⁶⁵ Leonardo Smith (Hrsg.), Epistolario di Pier Paolo Vergerio (Fonti per la storia d'Italia 74, Rom 1934) 35 f. Nr. 19; zu den spärlichen biographischen Daten des Humanisten (u. a. zur späteren Tätigkeit an der Kurie in Rom, 1405–1409, und auf dem Konzil zu Konstanz, 1414–1418) vgl. ebd., Prefazione XI–XXX; Karl Alois Kopp, Petrus Paulus Vergerius der Ältere. Ein Beitrag zur Geschichte des beginnenden Humanismus, in: Hist. Jb. 18 (1897) 273–310.

schen Floskeln überhaupt nichts mehr. Vergerio geht es ausschließlich um sein eigenes Wohlergehen und das seiner Freunde. Einem unter ihnen, Giovanni da Bologna, Arzt in Muggia, empfiehlt er 1395, frei nach Vergil, Aeneis III 44 („Heu! Fuge crudeles terras, fuge litus avarum!“), die Flucht vor der Pest. Nachdem man in Muggia den Ärzten verboten hat fortzugehen, regt er sich in einem weiteren Brief darüber auf, daß sein Freund todbringende Krankheiten aushalten solle, denen er mit keinem Medikament beikommen könne, und bemitleidet ihn darum, daß er Bürger einer Stadt sei, die er nicht nach Belieben verlassen könne⁶⁶. Die Gelassenheit, mit der Giovanni da Bologna während seiner Krankenbesuche die immer noch zahlreichen Opfer registriert, befremdet ihn: „Mein Entschluß steht fest: nicht erst dann, wenn 100 oder 50, sondern wenn zwei oder auch nur einer hier an dieser Seuche gestorben sein sollte, werde ich aus Padua fliehen.“⁶⁷ 1398 beteuert er gegenüber Cosma Migliorati, dem späteren Innozenz VII., er habe nicht aus Furcht vor dem Tod, die eines Philosophen unwürdig sei, Bologna nach Ausbruch der Pest verlassen, sondern weil man sich nicht freiwillig und leichtfertig der tödlichen Gefahr aussetzen dürfe. „Ich weiß wohl“, fügt er hinzu, „daß es sehr viele Leute nicht nur aus dem gemeinen Volk, sondern auch Gebildete gibt, die sich davon durch nichts überzeugen lassen“. Während diese Unbelehrbaren bei den Pestkranken ausharren, freut sich Vergerio über das Angebot der Neffen des Kardinals, die ihn wegen der gesunden Luft und um der geistigen Erholung willen („fugiente pestis et colligendi animi gratia“) in die Romagna einladen; denn dort könne man „auf Vogelfang gehen oder. . . sich der Jagd und dem Fischfang widmen und nichtsdestoweniger inmitten von Laub auf schattigem Rasen sitzen und beim Rauschen des dahinfließenden Wassers ein Lied dichten oder eine freie Rede diktieren“⁶⁸. „Wie in den früheren Jahren“ kehrt er Padua im Winter 1400/01, als die Pestfälle zunehmen, den Rücken und hält sich für sechs Monate im heimatlichen Istrien auf, wo er zwar die Gemeinschaft gelehrter Freunde („omni consortio doctorum hominum“) vermißt, sich aber mit der Lektüre der alten Griechen und Briefen zu trösten weiß⁶⁹. Vermutlich um dieselbe Zeit schickte er einem Unbekannten eine ausführliche Stellungnahme („magna doctrina et ornatu multo refertam“) seines Lehrers und Freundes Francesco Zabarella zur Pestflucht⁷⁰.

Der bekannte Kanonist Zabarella (um 1339–1417), der später auf dem Konstanzer

⁶⁶ Ebd. 123 f. Nr. 55 (6. April 1395; Vergilzitat); 141 f. Nr. 61 (16. Sept. 1395); vgl. auch 126 Nr. 57 (1. Mai 1395).

⁶⁷ Ebd. 155 Nr. 64 (16. Okt. 1395).

⁶⁸ Ebd. 224–227 Nr. 88 (19. Okt. 1398); nur wegen dringender Geschäfte in Florenz geht Vergerio nicht auf dieses Angebot ein.

⁶⁹ Ebd. 241 Nr. 95 (Winter 1400/01).

⁷⁰ Ebd. 399–422 Nr. 143; der Brief (400–422) ediert nach zwei Abschriften in der Marciana). Vgl. auch August Kneer, Kardinal Zabarella (Franciscus de Zabarellis. Cardinalis Florentinus) 1360–1417. Ein Beitrag zur Geschichte des großen abendländischen Schismas (Diss. phil. Münster 1891) 29 f.; zu Leben und Werk Zabarellas vgl. Annalisa Belloni, Professori giuristi a Padova nel secolo XV. Profili bio-bibliografici e cattedre (lus Commune. Sonderhefte: Studien zur Europäischen Rechtsgeschichte 28, Frankfurt am Main 1986) 204–208 sowie Vittorio Zaccaria, Francesco Zabarella (1360–1417), in: Dizionario critico della letteratura italiana, Bd. 4 (Torino ²1987) 472–474 (freundlicher Hinweis von Dieter Girgensohn, Göttingen).

Konzil eine führende Rolle spielte, lehrte damals kanonisches Recht in Padua. Als dort 1399 oder 1400 während der Sommerferien die ersten Pestsymptome auftraten, zog er sich schleunigst auf die Euganeischen Hügel nach Monselice zurück⁷¹. Wegen dieser Entscheidung ist er von völlig unerwarteter Seite heftig getadelt worden. Der Absender des nicht mehr erhaltenen Protestschreibens war nämlich niemand anderes als Ser Antonio Chelli, jener Florentiner Notar, den wir in der Frage der Pestflucht als hartnäckigen Gegner Coluccio Salutati kennengelernt haben. Zabarella kann denn auch seine Überraschung nicht verhehlen und spießt diesen Meinungsumschwung in seiner Replik genüsslich auf. Wie ist es nur möglich, fragt er, daß ein sonst kluger, integrierter und standhafter Mann, der in unvergessenen Briefen dem ehrenwerten Salutati, das heißt dem redegewandtesten Mann unserer Zeit („viro utique gravissimo et huius etatis facundissimo“) und führenden Vertreter der entgegengesetzten Ansicht („principem se fecit alterius sentencie“), hart Paroli geboten und sich selbst in Pestzeiten abgesondert („secessio“) hat, nun in Wort und Tat das genaue Gegenteil vertritt (S. 402 f.).

Zabarella knüpft in seiner Antwort zwar an die Argumente Ser Chellis an, doch seine „Epistola de pestilentia evitanda“ gleicht nach Umfang und formalem Aufbau eher einem gelehrten Traktat. Auf ungefähr 20 Druckseiten verteidigt er mit theologischen, literarisch-historischen und naturwissenschaftlichen Belegen seine Auffassung, daß es während der Epidemie „angeraten ist, einen günstigen Platz („sospitem locum“) aufzusuchen, und daß menschliche Initiative („humanam solertiam“) nicht durch das Schicksal und die göttliche Vorherbestimmung („fato vel dei providentia“) behindert wird“ (S. 400 Anm. a; vgl. S. 418). Warum sollte nicht auch derjenige, der flüchtet, göttlichem Ratschluß folgen? Denn es wird doch kaum Gottes Wille sein, daß sich ein Mensch ständig an einem ganz bestimmten Ort aufhält (403 f.). Den Satz bei Hiob (14, 5), daß Gott dem Menschen Grenzen des Lebens gesetzt hat, die nicht überschritten werden können, muß man mit Gregor d. Gr. (*Expositio moralis in Hiob*, 14, 5; lib. XII, cap. 1) allgemeiner deuten („vite terminos“, d. h. „constitutos in Dei prescientia“). Den Tod kann man nicht vermeiden, doch die Vorsehung Gottes entbindet den Menschen nicht von der Aufgabe, das eigene Leben zu schützen (404 f.).

Es ist auch kaum anzunehmen, daß Gott sozusagen einige Auserwählte mit der Seuche schlägt. Wie die Naturforscher, Ärzte, Astronomen und die antiken Autoren demonstrieren, führen vielmehr natürliche Ursachen wie die vergiftete Luft und der Einfluß der Gestirne dazu, daß einige Orte befallen werden und andere nicht. Die Ungebildeten, die diesen erlauchten Zeugen und wissenschaftlichen Disziplinen nicht trauen, mögen sich an das halten, was sie selbst sehen, daß nämlich von den Flüchtigen sehr wenige, aber sehr viele der Daheimgebliebenen sterben. Diese Seuche schleicht also von den Kranken weiter zu den Gesunden wie die Lepra und andere sogenannte ansteckende („contagiosi“) Krankheiten (S. 405–407).

⁷¹ Der Brief trägt nur das Tagesdatum (31. Okt.); der Herausgeber setzt ihn ins Jahr 1399. Zabarella hat aber nach der Unterbrechung durch die Pest erst am 29. November des Jahres 1400 seine Lehrtätigkeit in Padua mit dem zweiten Buch der Dekretalen fortgesetzt; vgl. A. Kneer, Kardinal Zabarella (wie Anm. 70), 29 Anm. 2.

Wenn die göttliche Vorsehung längst unabänderlich festgelegt hätte, wann, wo und in welcher Reihenfolge wir sterben müßten, dann hieße das letztlich, daß alles von der Willkür des Schicksals abhinge und die Anstrengungen des Menschen vergeblich seien. Doch wie verträgt sich der Glaube an die göttliche Vorherbestimmung mit der menschlichen Willensfreiheit? Wie verhalten sich das „*fatum*“, die „*providentia dei*“ und die „*libertas arbitrii*“ zueinander? Der Kirchenrechtler versucht, einer Lösung des zentralen Problems näherzukommen, indem er die wichtigsten Begriffe („*providentia*“, „*fatum*“) sauber definiert und klassifiziert und sich vor allem mit Cicero, Boethius, Augustin und Gregor d. Gr. auseinandersetzt. Doch er ist sich bewußt, daß man in dieser heiklen Frage nur zu Mutmaßungen gelangen kann, weil der menschliche Intellekt bei allen Spekulationen über Gott gleichsam durch allzu starkes Licht geblendet wird (Aristoteles, *Metaphys.* 933 b, 9) (S. 408–413). Das ist umso bedauerlicher, weil das Rätsel der göttlichen Vorsehung nicht nur große Köpfe, sondern auch die Ungelehrten, wohl jeden Menschen beschäftigt. „Ich selbst erinnere mich, daß ich oft nicht nur von Gebildeten, sondern auch von einfachen Bauern („*ab agrestibus et paganis*“) etwa Folgendes gefragt worden bin: ‚Weiß Gott denn nicht alles, bevor es geschieht?‘ Und auf meine Antwort: ‚Doch, zweifellos!‘ setzte der Betreffende nach: ‚Also muß jeder so handeln, wie Gott voraussieht, daß er es tun wird. Andernfalls täuschte sich Gott, was man nicht einmal denken darf. Wo bleibt also die sogenannte menschliche Freiheit?‘ Da hast du wieder den Ciceronianischen Knoten („*Ciceronis nexum illum*“)“ (S. 414). Der Syllogismus Ciceros geht laut Zabarella von falschen Prämissen aus, da er eine feststehende, festgelegte Serie von Ursachen, die notwendigerweise etwas Bestimmtes bewirken („*certus ordo causarum*“ / „*certa serie*“) voraussetzt (S. 410, 414 f.). Vielmehr muß man zwischen natürlichen und notwendigen, beabsichtigten („*voluntate*“) und zufälligen („*contingenter*“) Ursachen und Effekten unterscheiden, die Gott gleichwohl vorhersieht. Wenn er „beispielsweise vorausgewußt hat, daß ich morgen mit Dir, Antonius, über das kanonische Recht disputieren werde“, dann hat er auch meinen Wunsch zu disputieren als vorhergehende Ursache vorausgesehen. Gott hat also dem menschlichen Willen einen besonderen und unmittelbaren Anteil an der Abfolge der Geschehnisse gegeben und in seiner Güte die Lebewesen nach Art und Grad unterschiedlich an der Lenkung und Kausalität des Universums teilhaben lassen (S. 415 f.).

Jeder muß sterben, wenn die Ursachen seines Sterbens („*cause moriendi*“) eintreten. Da wir jene nicht kennen und uns nicht von uns aus dem Tod ausliefern dürfen, müssen wir alle todbringenden Dinge meiden, wie Eisenhut („*aconita*“), Schlangen, stinkende Sumpfgebiete und auch pestilenzialische Häuser. Wer während der Pest aus Sorge um sein Leben weggeht, handelt nicht dem göttlichen Ratschluß zuwider, sondern gehorcht ihm eher (S. 416 f.). Nichts ist sicherer als der Tod, aber nichts unsicherer als die Stunde des Todes, wie das Sprichwort sagt. Gott hat alles vorherbestimmt, aber unter Einbeziehung der Begleitumstände, die dem Menschen unbekannt sind. Diese Ungewißheit ist die Quelle jeglicher menschlicher Aktivität (417 f.).

So überzeugend – jedenfalls im Rahmen theologischer Dogmatik – Zabarella begründet, daß die Flucht vor der Pest nicht gegen die Vorsehung Gottes verstoße, so fragwürdig klingen die Argumente, mit denen er weitere Einwände des Florentiner Notars zurückweist. Ser Chelli hatte behauptet, die Flucht sei vergeblich und töricht,

da sie keine zusätzliche Lebenszeit verschaffe, sondern nur Unannehmlichkeiten mit sich bringe. Der Paduaner Professor gesteht seinem Widerpart zwar zu, daß man sein Leben nicht verlängern könne, indem man fortgeht, doch er bestreitet energisch, daß solch ein Schritt allein deswegen wertlos und unsinnig sei. Denn nicht auf ein langes Leben komme es dem Weisen an, sondern auf Ruhe und Gelassenheit („*quies et tranquillitas*“). Wie soll man diese Ausgeglichenheit und Heiterkeit bewahren inmitten der Seufzer und des Wehklagens der Dahinsiechenden, angesichts der zahllosen Toten, des Gestanks in den fast ausgestorbenen Gassen, angesichts der freudlosen Zeiten, in denen sich die Verbliebenen gebeugt, schweigend und trüben Blickes wie Verurteilte zur Richtstätte dahinschleppen, sich weniger um ihren Besitz sorgen, zu Verbrechen neigen, verschwenderisch werden und vom Wahnsinn bedroht sind (S. 418–420). „An solch einem Ort also willst du einen weisen Mann einschließen, wo er das unablässige Stöhnen und Weinen ertragen, die Leichname einbalsamieren soll, wo sein Charakter Schaden nehmen, wo er seine Studien unterbrechen, wo er mit dem Tode ringen und damit rechnen muß, wahnsinnig zu werden (S. 420)?“ Ist es da nicht weiser, fragt Zabarella weiter, für eine kurze Zeit auszuweichen und die vergleichsweise geringen Beschwerden eines Umzugs an abgelegene Plätze der nahen Umgebung auf sich zu nehmen, wie es auch jene Zehn im Dekameron Boccaccios getan haben (S. 420)?

Mit dieser Empfehlung will er freilich niemand von der Pflicht zur Nächstenliebe („*ab officio pietatis*“) entbinden: Es muß sichergestellt sein, daß die Kranken Hilfe und die Toten ein würdiges Begräbnis erhalten. Dafür sollen die zuständigen Amtsinhaber sorgen (S. 420f.). Er selbst gehöre bekanntlich nicht zu diesem Kreis. Nachdem der Lehrbetrieb in Padua eingestellt worden sei, nütze er dort niemand mehr. Seine Studien erforderten vielmehr, daß sein Geist ruhig, heiter und frei von jeder äußeren Störung arbeiten könne. Aus diesem Grund habe bekanntlich auch der berühmte Francesco Petrarca die verseuchten Orte gemieden (S. 420f.). „Ebenso habe ich mich“, so rechtfertigt sich der Kirchenrechtler abschließend wenig selbstsicher, „hier nach Monselice, der befestigten Stadt, begeben, ... die nicht weiter als zehn Meilen von Padua entfernt ist. Den Ort habe ich gewählt, weil er gesund ist, indessen mehr, um hier meine freie Zeit den Studien zu widmen, als um dem Tod zu entfliehen, den ich bisweilen sogar fordere oder zumindest ... von Tag zu Tag weniger fürchte“ (S. 421f.).

3. Die römische Diskussion im Pestjahr 1468 (R. Sánchez de Arévalo, D. de' Domenichi)

Die Diskussion über die Frage, ob man vor der Pest fliehen darf, ging im 15. Jahrhundert lebhaft weiter. Falls die Überlieferung nicht täuscht, ist sie nirgendwo so gründlich und auf so hohem theologischen Niveau wie in der Umgebung Papst Pauls II. (1464–1471) geführt worden. Rom war seit jeher infolge der Tiberüberschwemmungen und der Pilgeransammlungen besonders häufig von Seuchen aller Art heimgesucht worden. Einer der Biographen Pauls II. wertete es schon als kleines Wunder

(„mirum“) und als Zeichen des guten Regiments seines Papstes, daß die Hauptstadt der Christenheit in den ersten drei Amtsjahren (1464–67) von Seuchen verschont geblieben sei. Nicht einmal diese Schonfrist entsprach den Tatsachen, hatte doch Paul II. im Herbst 1465 seinen Familiaren Beihilfen bewilligt, damit sie sich „pro suspicione pestis“ aus Rom entfernen konnten⁷².

1468 war die Pest erneut eingefallen. Viele kirchliche Würdenträger hatten die Stadt verlassen. Einer der bekanntesten unter ihnen, Kardinal Giacomo Ammanati Piccolomini, schrieb am 20. Juni dieses Jahres von Pienza aus seinem Amtsbruder Domenico de' Domenichi, dem päpstlichen Generalvikar und Bischof von Brescia, er sei beim Durchblättern seiner Unterlagen auf einen Traktat des Bischofs von Zamora, Rodrigo Sánchez de Arévalo, über die Pestflucht aufmerksam geworden. Dieser vertrete darin die Ansicht, daß es Gläubigen und insbesondere den Seelsorgern nicht erlaubt sei, infizierte Gegenden zu meiden, da die Betreffenden gegen das Gebot der Nächstenliebe verstießen und sich einer Strafe Gottes entziehen wollten. Bestürzt („percussit ea res me“) folgert Ammanati: „Wenn das wahr wäre, dann wären nicht nur wir alle, sondern oft ganze Gemeinden und Bevölkerungsgruppen schuldig geworden (plebes integras ac populos in crimine esse).“ Daher bittet er Domenichi, der in dieser Angelegenheit früher mündlich die gegenteilige Position vertreten habe, in einem „kurzen Brief“ seine Auffassung zu begründen⁷³. Er selbst genießt die gesunde Luft und die Ruhe in der Geburtsstadt seines großen Gönners Pius' II. (1458–1462) und versucht in einem Brief vom 23. Juni, auch den Papst, der ebenso wie bereits 1465 in Rom ausharrte, davon zu überzeugen, daß ein Ortswechsel („mutatio loci“) der beste und wohl einzige Schutz gegen die Seuche sei⁷⁴.

Sowohl der Traktat Arévalos als auch das Gutachten Domenichis liegen in mehreren Abschriften vor, die als solche zwar seit langem bekannt, aber bislang noch nicht im Zusammenhang untersucht, geschweige denn gedruckt worden sind⁷⁵. Der Spanier Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404–1470) hatte sich nach einem 10jährigen Studium beider Rechte in Salamanca unter anderem als Mitglied der kastilischen Gesandtschaft beim Konzil in Basel und auf diplomatischen Missionen im Dienst der kastilischen Krone und der Päpste bewährt. 1457 wurde er Bischof von Oviedo, und

⁷² Gaspare Veronese, De gestis Pauli secundi, hrsg. von Giuseppe Zippel, in: (L. A. Muratori,) Rerum italicarum Scriptores. Nuova edizione, III 16 (Città di Castello 1914) 49f. mit Anm. 3 (u.a. zur Pest von 1465).

⁷³ Pii secundi pontificis max. Commentarii (Frankfurt 1614) 645f. Nr. 243 (ohne Datum); Auszüge (und Daten) bei Hubert Jedin, Studien über Domenico de' Domenichi (1416–1478). (Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Geistes- und sozialwiss. Kl., Jg. 1957, Nr. 5) 205 (31), 279 (105) Anm. 3; in englischer Übersetzung (ohne Datum) bei Dorothy M. Schullian, A Manuscript of Dominici in the Army Medical Library, in: Journal of the History of Medicine and Allied Sciences 3 (1948) 395.

⁷⁴ Pii II. Commentarii 647 Nr. 246; dort u.a. Hinweis auf das Unvermögen der Ärzte, die Verantwortung für die Gesamtkirche und Ezechiel 7, 15: Qui erit in civitate, pestilentia devorabitur et salvabuntur ex eis, qui fugerint.

⁷⁵ Hinweise auf die beiden Traktate (und auf die Pest in Rom 1468) finden sich bereits bei A. Corradi, Annali (wie Anm. 11), Bd. 1, 307f.; Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste. Bd. 2 (Freiburg i. Br. 1889) 283f.; G. Zippel, Rer. ital. script. (wie Anm. 72), 49f. Anm. 3; neuere Arbeiten in den folgenden Anmerkungen.

seit 1460 hielt er sich als königlicher Prokurator am Hl. Stuhl fast ständig in Rom auf. Er gilt als enger Vertrauter Pauls II., der ihn am Tag seiner Wahl (30. Aug. 1464) zum Kastellan der Engelsburg bestellte und ihn nacheinander zum Bischof von Zamora (1467), Calahorra (1468) und Palencia (1469) ernannte⁷⁶. Auf Wunsch und zu Ehren dieses Papstes verfaßte er, vermutlich im Frühjahr 1468 unter dem Eindruck der herannahenden Pest, seine Schrift über die Streitfrage, ob ein Christ in einer solchen Situation fliehen darf⁷⁷.

Nach eigenem Bekunden griff er mit diesem Allerweltsthema und Dauerproblem („in hac cothidiana questione“) Zweifel auf, die nicht nur die breite Masse („apud vulgares gregariosque homines“), sondern auch die Gebildeten umso stärker überfielen, als Befürworter wie Gegner der Pestflucht gute Gründe für ihre Überzeugung anführen könnten. Ferner wüte die Seuche derzeit häufiger und grausamer als in der Vergangenheit gegen das Menschengeschlecht. Er könne sich daher nur darüber wundern, daß die zeitgenössischen Gelehrten jene „anceps quaestio“ bislang nicht schriftlich erörtert hätten. Vermutlich hätten sie es vorgezogen, lieber zu verschwinden statt zu schreiben und zu disputieren („ad evadendum potius quam ad scribendum“). Er selbst ließ sich dagegen von dem Gedanken leiten, daß die Seele nicht für den Körper, sondern umgekehrt der Leib für die Seele geschaffen wurde. Wer aber das Höherwertige geringschätze und das Minderwertige hervorhebe, richte beides zugrunde. Daher sei die Ausgangsfrage gemäß der christlichen Heilslehre und nicht nach dem Rat der Ärzte („catholice non medice loquendo“) zu entscheiden⁷⁸.

⁷⁶ Zu Leben und Werk Arévalos vgl. A. Lambert, Rodrigo Sánchez de Arévalo, in: Dict. d'hist. et de géogr. ecclés. 3 (Paris 1924) Sp. 1657–1666; Teodoro Toni, Don Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404–1470. Su personalidad y actividades. El tratado „De pace et bello“, in: Anuario de Historia del derecho español 12 (1935) 97–360; Richard H. Trame, Rodrigo Sánchez de Arévalo. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy (The Catholic University of America. Studies in Medieval History, New Series 15, Diss. phil. Washington 1957); Juan Maria Laboa, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant'Angelo (Publicaciones de la Fundacion Universitaria Española. Monografías 8, Madrid 1973) bes. 328, 420 Nr. 14; Dietrich Kurze, Zeitgenossen über Krieg und Frieden anlässlich der Pax Paolina (römischer Frieden) von 1468, in: Krieg und Frieden im Horizont des Renaissancehumanismus, hrsg. von Franz Josef Worstbrock (Mitteilung XIII der Kommission für Humanisforschung der DFG, Weinheim 1986) bes. 77–79, 88 f.

⁷⁷ Abschriften: Rom, Bibl. Apostolica Vaticana: Vat. lat. 4881, fol. 179r–193v (hier benutzt); Padua, Bibl. Capitolare: A 45 R 2, fol. 1r–14r; Mailand, Bibl. Ambrosiana D. 144; vgl. Paul Oskar Kristeller, Iter italicum. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries, Bd. 1 (London/Leiden 1963) 283; Bd. 2 (1967) 5, 330. Zum Auftrag des Papstes vgl. das Selbstzeugnis des Rodericus Santius [de Arévalo], Historia Hispanica IV, in: Hispaniae illustratae ... scriptores varii, hrsg. von Andreas Schott (Frankfurt 1603) 245 (Traktat unter den „opuscula“, die während des „otium“ im Castel S. Angelo „iussu eiusdem pontificis“ entstanden sind). Die Datierung von R. Trame, R. Sánchez (wie Anm. 76), 136 („Ende 1465 oder Anfang 1466“; vgl. ebd. 226, 220 Anm. 94) ist unzutreffend. Im Prolog der Schrift (Vat. lat. 4881, fol. 179r) bezeichnet sich der Autor als „episcopus Calagurritanus“, war also bereits (seit dem 30. Okt. 1467; vgl. R. Trame, 166 f.) Bischof von Calahorra; Pomponius Laetus geht in seinem Danksagungsbrief (vgl. unten Anm. 82) von Anfang April 1468 nur auf einige Abschnitte des Traktats ein, den ihm der Kastellan wohl während des Schreibens „spontan“ zu lesen gab.

⁷⁸ Vat. lat. 4881, fol. 179ra–b (Prolog) sowie folg. 185va (erneut: „catholice non medice“), fol. 193v („cothidiana questio“); der Biblioteca Vaticana danke ich für die Überlassung eines Mikro-

Methodisch hielt sich der Jurist und Theologe streng an die klassische Form der scholastischen *Quaestio* und gliederte sein „libellum“ in sechs Teile: Im ersten Abschnitt nennt er zehn Belege beziehungsweise Gründe, die für die Pestflucht sprechen, im zweiten Teil ebensoviel Argumente, die das Gegenteil beweisen. Im dritten Teil stellt er einige nützliche Vorüberlegungen („*presupposita*“) zusammen, die zur Lösung beitragen können. Daraus zieht er kurz die entsprechenden Schlußfolgerungen („*conclusiones veras*“), die er im fünften Abschnitt ausführlich erläutert und erhärtet. Schließlich erörtert er im sechsten Teil, wie die im ersten Teil vorgebrachten, scheinbar widersprechenden „*rationes pro parte affirmativa*“ zu verstehen sind. Die Reihenfolge der Argumente innerhalb der einzelnen Teile ist nicht beliebig. Die jeweils zehn Punkte für und wider die Pestflucht in den ersten beiden Abschnitten beziehen sich (im wesentlichen) nacheinander auf die Hl. Schrift („*ius divinum*“), die Kirchenväter, das Kirchenrecht („*sacri canones*“) und die Digesten („*iura humana*“), die Naturphilosophie des Aristoteles („*ratio naturalis*“) und die Lehren der (arabischen) Medizin („*scientia medicinalis*“ bzw. „*medicorum doctrina*“). Unter diesen Quellen nehmen die Verlautbarungen des kirchlichen und weltlichen Rechts einen besonderen Rang ein.

Die Ergebnisse seiner Überlegungen faßt er wie gesagt im vierten Teil seines Traktats in fünf Konklusionen zusammen. Sie lauten sinngemäß:

1. Kein Katholik darf allein aus Furcht vor dem leiblichen Tod aus vorübergehend infizierten Orten fliehen. Andernfalls handelt er gegen das Gebot der Nächstenliebe und die göttliche Majestät („*offensione caritatis et divine magestatis [sic]*“) und sündigt mehr oder weniger je nach den persönlichen und anderen Umständen („*secundum aliquas qualitates personarum et alias circumstantias*“).
2. Die Pest ist angesichts ihres unvergleichlichen Krankheitsbildes und -verlaufs eine außerordentliche Strafe Gottes („*peculiare flagellum Dei*“), die den Menschen gemäß der besonderen göttlichen Vorsehung trifft. Die Flucht ist demnach kein vorbeugendes Heilmittel, sondern erregt den Zorn Gottes.
3. Die Flucht muß („*secundum aliquas qualitates personarum*“) insbesondere den Seelsorgern mehr noch als den Laien und unter diesen mehr denjenigen untersagt sein, die ein öffentliches Amt bekleiden oder eine Familie zu versorgen haben.
4. Unter bestimmten Voraussetzungen begeht nicht nur ein Prälat, sondern auch ein Laie, wenn er flieht, eine schwere Todsünde, während dieselbe Person unter anderen Umständen weggehen darf, ohne ihr Seelenheil dadurch zu gefährden.
5. Wahrscheinlich schickt die göttliche Majestät, von anderen Motiven abgesehen, den Sterblichen gerade wegen dieser skandalösen und unmenschlichen Fluchtbewegungen („*propter huiusmodi scandalosas et inhumanas fugas*“) aus infizierten Gegenden so häufig die Seuche, damit sie eben darin bestraft werden, worin sie sündigen („*ut in eo puniantur, in quo delinquant*“)⁷⁹.

Fortsetzung Fußnote von Seite 355

films. Vgl. auch Kurzzitate bei V. Zabughin, Giulio Pomponio Leto (wie unten Anm. 81). Zur Form und Eigenart der scholastischen *Quaestio* (*disputata*) u.a. M.-D. Chenu, *Das Werk des Hl. Thomas von Aquin* (Graz 1960, franz. Originalausgabe Paris 1950) bes. 97–103.

⁷⁹ Vat. lat. 4881, fol. 185va–b; vgl. auch T. Toni, Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 286 f.; R. Trame, R. Sánchez (wie Anm. 76), 136 f. („somewhat bizarre conclusions“).

Arévalo nimmt also insgesamt eindeutig gegen die Pestflucht Stellung, modifiziert sein Urteil jedoch in verschiedenen Punkten und läßt damit der persönlichen Entscheidung des Einzelnen breiteren Raum als beispielsweise der intransigente Salutati. Bemerkenswerte Zugeständnisse macht er unter anderem für den Fall, daß sich die Pest nachweisbar und augenscheinlich durch Ansteckung weiterverbreitet und in einem Haus bereits mehrere Opfer gefordert hat⁸⁰. Im Gegensatz zu dem Florentiner Kanzler legt der Kirchenmann den Akzent weniger auf die Prädestination als auf das Gebot der Nächsten- und Gottesliebe.

Einer der ersten, der die Thesen des Spaniers zu Gesicht bekam, war der Humanist Pomponius Laetus. Der Leiter der sogenannten römischen Akademie war Anfang 1468 zusammen mit Bartolomeo Platina und anderen Gesinnungsfreunden wegen angeblich heidnischer Umtriebe festgenommen und im Castel S. Angelo eingekerkert worden. Dort entspann sich bald ein angeregter Briefwechsel zwischen dem Gefangenen und dem Befehlshaber der Festung, eben Rodrigo Sánchez de Arévalo⁸¹. Als der illustre Häftling seinen „Kerkermeister“ um Lesestoff bat, legte ihm dieser statt der gewünschten Autoren, namentlich Laktanz und Makrobius, eigene Abhandlungen vor, darunter auch sein Libellum über die Pestflucht. In einem undatierten (und undierten) Brief gibt Pomponius Laetus sein Urteil über das kleine Werk ab, das er zusammen mit einem Zellengenossen, dem Veroneser Patrizier Agostino Maffei, durchgelesen hatte. Überschwänglich lobt er das dialektische Geschick, mit dem jener ihn zunächst mit den Gründen für die Pestflucht wie auf einer wohlklingenden Laute („suavissima lyra“) völlig eingenommen und dann mit einem schaurigen Trompetenstoß („horrendo tube sonitu“) zur Wahrheit zurückgerufen habe. Zugleich schwärmt er davon, wie überzeugend jener die Menschlichkeit, den Glauben, die Frömmigkeit und die Nächstenliebe preise und dadurch selbst den Furchtsamen und Fluchtwilligen wieder die Pflicht eines rechtschaffenen Mannes („officium boni viri“) nahebringe. Er tue nur zu gut daran, wenn er nicht den angenehmen Ausweg, sondern das Gute und das Verhalten eines gottesfürchtigen Menschen rühme⁸².

Die positive Reaktion des Humanisten war sicher nicht zuletzt durch die mißliche Lage bedingt, in der er sich befand. Unter den meisten Kurialen werden die Thesen Arévalos einigen Wirbel ausgelöst haben. Die Unsicherheit und Betroffenheit, die aus dem zitierten Brief Kardinal Ammanatis an den Bischof von Brescia sprechen, waren

⁸⁰ Vgl. Anlage 1: Disposition V 3e.

⁸¹ *M. Creighton*, *A History of the Papacy during the period of the Reformation*, Bd. 3: *The Italian princes 1464–1518* (London 1887) 41–47 (zur Akademie des Pomponius Laetus und ihrer Verfolgung), 276–284 (Edition des Briefwechsels zwischen Pomponius und Arévalo mit Ausnahme des hier interessierenden Briefes); *Vladimiro Zabughin*, *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*, Bd. 1 (Roma 1909) 124–166 (ausführlich zum Briefwechsel); *R. Trame*, *Rodrigo Sánchez de Arévalo* (wie Anm. 76), 172–182 (Arévalo als „goalier to Humanists“).

⁸² Cambridge, Corpus Christi College: Ms. 166, fol. 111v–113r (der Bibliothek des Corpus Christi College danke ich für die Überlassung eines Mikrofilms); *V. Zabughin*, *Giulio Pomponio Leto* (wie Anm. 81), 150–153, 326–328 Anm. 439–442, paraphrasiert den Brief nach einer Venezianer Abschrift (Marciana: Marc. lat. XI, 103 fol. 97r–98v – *G. Zippel* (wie Anm. 72), 49f. Anm. 3 kündigte die Edition des Briefes nach dieser Hs. an) und vermutet (wohl zu Recht), daß Laetus nur die beiden ersten Teile des (noch unvollendeten) Traktats in den Händen hatte (327 Anm. 441), vgl. *R. Trame*, *Rodrigo* (wie Anm. 76), 175 mit Anm. 14.

nicht gespielt. Gespannt wird er, vielleicht gemeinsam mit anderen geflohenen Prälaten, auf das Gegengutachten des Domenico de Domenichi gewartet haben. Das Ergebnis stand zwar von vornherein fest – nicht anders als bei vielen heutigen Auftragsarbeiten –, doch auf die Beweisführung des venezianischen Humanisten durfte man neugierig sein.

Domenichi (1416–1478) hatte bereits vor seiner Ernennung zum Generalvikar von Rom und Bischof von Brescia (1464) eine lange Karriere im Dienst verschiedener Päpste hinter sich: schon 1448 war er Bischof von Torcello und apostolischer Protosnotar, gehörte zu den einflußreichsten Ratgebern Pius' II., und hielt sich längere Zeit als päpstlicher Legat am Hof Friedrichs III. auf (1460 und 1463). In dieser Zeit erwarb er sich als Theologe hohes Ansehen. Nach einem kurzen Antrittsbesuch in seinem neuen Bistum Brescia (1466) weilte er 1467–1469 wieder in Rom, wo er sich allerdings mehr der Kardinalsopposition, speziell ihrem führenden Vertreter, Kardinal Ammanati, zuwandte und sich vermutlich deshalb die anfängliche Gunst Pietro Barbos, seines Landsmannes auf dem Stuhl Petri, nicht erhalten konnte. Immerhin hielt er am Himmelfahrtstag (26. Mai) des Pestjahres 1468 die Festpredigt auf einer Friedensfeier, die Paul II. nach Beendigung des Kriegs zwischen Venedig und dem Dreibund Mailand–Florenz–Neapel (April 1468) angeordnet hatte⁸³.

Ende Juni 1468 gab Domenichi das erbetene Urteil über die Flucht vor der Pest ab⁸⁴. Im Licht der angedeuteten Intrigen und Parteilungen an der Kurie wird man sowohl die billige und herabsetzende Polemik sehen müssen, mit der er eingangs seinen namentlich nicht genannten Kontrahenten überzieht, als auch seine Bitte, diesen Brief – wohl mit Rücksicht auf den einflußreichen Gegner – nicht weiter zu verbreiten⁸⁵. Inhaltlich und methodisch mußte er mit zwei Handicaps fertigwerden, die den Vergleich seiner Ansichten mit denen Arévalos stark beeinträchtigen. Er hatte leider nicht den Traktat seines Gegenspielers zur Hand und konnte sich daher in seiner Antwort nur auf dessen Hauptthesen beziehen, wie sie ihm Ammanati mitgeteilt hatte. Zweitens hatte er außer der Bibel bereits seine ganze Bibliothek für den Transport

⁸³ Zum Leben und Wirken Domenichis *Hubert Jedin*, Studien über Domenico de' Domenichi (wie Anm. 73), 177–300 [bzw. (1)–(126)], bes. 201, 203 (Predigt 1468); *D. Quaglioni*, D. de Domenicis, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) Sp. 1187 f. (mit weiterer Lit.). Eine Kopie seiner „oratio pro pace“ hatte Domenichi seinem Freund Ammanati nach Pienza geschickt, der von der Predigt überaus angetan war. Der Bischof wehrte den Dank in dem Brief, in dem er zur Pestflucht Stellung nahm, bescheiden ab (vgl. folgende Anm.).

⁸⁴ Der Brieftraktat liegt in wenigstens vier Abschriften vor: Padua, Bibl. Capitolare: A 44/Q 2; Bethesda (Maryland), National Library of Medicine (bis 1962 in Cleveland, Ohio, Army Medical Library) Nr. 502 (?), Bl. 1r–12v; Rom, Bibl. Apostolica Vaticana: Vat. lat. 4589 (17. Jh.?), fol. 138r–155v sowie Ottob. lat. 1035, fol. 35r–61v; vgl. *P. O. Kristeller*, *Iter italicum* (wie Anm. 77), Bd. 2, 5 und 426; *D. M. Schullian*, Manuscript (wie Anm. 73), 396 Anm. 6. Hinweise auf den Traktat (bzw. nur auf Vat. lat. 4589!) bei *Lynn Thorndike*, Some Vatican manuscripts of pest tractates, in: *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 22 (1929) 200 (fehlerhaft); *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 31, 278–280 Nr. 25 (zur Entstehung und zum Inhalt).

⁸⁵ Vat. lat. 4589, fol. 139r/v (u. a.: „nolo hic volumen texere et adversum opinionem vetularum et ydiotarum disputare“); vgl. *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 205 („mit Rücksicht auf den mit feiner Ironie [?] bekämpften einflußreichen Gegner“), 280 Anm. 1 (längeres Zitat aus der Einleitung).

nach Brescia verpackt⁸⁶. Zwar hat sich der geübte Prediger, wie die Lektüre zeigt, durchaus zusätzlicher Hilfsmittel (Bibelglossen, Kirchenrecht, Thomas von Aquin, Aristoteles usw.) bedient, aber dem argumentativen Trommelfeuer seines Widerparts konnte er unter diesen etwas kuriosen Umständen formal nichts Gleichwertiges entgegensetzen. Sein Urteil, das er gern in ironisch formulierte rhetorische Fragen kleidete, lautete knapp zusammengefaßt:

1. Die Flucht vor der Pest ist moralisch erlaubt, da sie einem natürlichen Selbsterhaltungstrieb entspringt, dem sogar die Tiere instinktiv folgen, flieht doch auch der Delphin vor dem Sturm, den er herannahen spürt, und der Raubvogel („milvus“) vor der schlechten Luft (fol. 140r/v). Ferner raten Avicenna und die übrigen Ärzte, die verseuchte Luft zu meiden (fol. 140v). Wenn Kranke grundsätzlich in Arzneien, die Gott geschaffen und gutgeheißen hat (Sir 38, 4; Is 38, 21), Heilung suchen dürfen, dann können sie auch mit Medikamenten oder durch die Flucht diesen Krankheiten vorbeugen (fol. 140v/141r).

Dem Tod kann man zwar nicht entgehen (vgl. dazu Ps. 138, 7; Anm. 9, 1; Jon 1, 10), aber mit der Pest will uns Gott sicher nicht töten. Wer so argumentiert, betritt das Meer der Vorherbestimmung und des Vorwissens („pelagus predestinationis et prescientie“), auf dem der Betreffende nicht segeln, sondern nur Schiffbruch erleiden kann. Dann könnte man auch sagen: Gott hat für mich das Heil im ewigen Leben beschlossen, also ist es gleichgültig, ob ich hier ein gutes oder schlechtes Leben führe. Die Vorhersehung bezieht sich nicht nur auf den letzten Effekt, sondern auch auf die vorhergehenden Bedingungen (fol. 141v/142r).

Ähnliches gebietet die Moralphilosophie: Der vernunftbegabte Mensch, der die Ursachen und Folgen bestimmter Ereignisse absieht, muß um sein Wohlergehen besorgt sein und wird erkennen, daß schlechte Luft schadet und die Pest ansteckend ist und daher wie auch die Lepra zu meiden ist (vgl. Nm 12, 10; Lc 17, 12). Wenn wir beten, erlöse uns von dem Übel, d. h. von Krankheiten, Pest und Hunger, heißt das nicht, daß wir unsere Hände in den Schoß legen dürfen, wie wir ja auch nach dem „Unser tägliches Brot gibt uns heute“ nicht erwarten, daß der Herr uns das Brot durch seine Engel auf die Tafel schickt (fol. 142v–143v).

2. Die Pest ist durchaus nicht immer als Strafe Gottes für unsere eigenen Sünden zu verstehen, sondern „hat oft einen heilspädagogischen Zweck“ (vgl. Beispiel Hiobs usw., u. a. auch c. 13 X de poenitentiis V 38). „Ohne besondere Offenbarung kennen wir im Einzelfall nicht die Absichten Gottes“ (Jedin). Die Epidemien sind eher Mahnungen zu Buße und Umkehr (fol. 145v–149v).

Selbst wenn die Pest auf den Zorn Gottes zurückgeht, hat er einigen von uns in seiner Milde Schonung versprochen und geradezu empfohlen auszuweichen, wie bei Ezechiel 14, 21–22 („tamen relinquetur in ea salvatio eduentium filios et filias“), Matthäus 24, 20, Ezechiel 7, 15–16 („et salvabuntur, qui fugerint“) usw. nachzulesen ist (fol. 143v–145v).

⁸⁶ Vat. lat. 4589, fol. 154v; vgl. H. Jedin, Studien (wie Anm. 73), 279; D. M. Schullian, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 398 f. (Übersetzung der Schlußbemerkungen); zur Bibliothek Domenichis vgl. Claudia Villa, Brixiana, in: Italia Medioevale e umanistica 20 (1977) 243–275, bes. 255, 272 Nr. 19: 1471 erworbene Schrift „De paupertate Christi“ des R. Sánchez de Arévalo.

3. Die Flucht verstößt auch nicht gegen das Gebot der Nächstenliebe („fundamentum opinionis suae“, d. h. Arévalos), sofern die Pflege der Kranken, die Betreuung der Armen und die Seelsorge gesichert sind (vgl. Thomas von Aquin, *De operibus misericordiae*, Teil 2) (fol. 149v–150v). Prälaten und Priester, die einen geeigneten Stellvertreter mit ihren Pflichten betraut haben, verlassen, wenn sie weggehen, nicht ihre Herde (vgl. Cyprian, ep. I 9?, I 14?, in: c. 14 D. 88; c. 4–7 C. 21 qu. 3), sondern tun nur das, was Innozenz III. (wohl c. 9 X de renunc. I 9) den Bischöfen unter widrigen Umständen freigestellt hat (fol. 150v–152r). Die Ausgangsfrage ist im übrigen nicht so absolut zu stellen und zu beantworten. Hin und wieder kann die Flucht (anderen) Schaden zufügen (fol. 152r–153v), dennoch ist sie grundsätzlich zugelassen und bisweilen sogar verdienstlich („cum merito“). Das träfe etwa auf einen wichtigen Prälaten zu, dessen Tod für die Kirche einen großen Verlust bedeuten würde und der sich deshalb besser – wie Christus, der aus dem Tempel floh, oder Paulus, der im Korb an der Mauer hinabgelassen wurde – für wichtigere Aufgaben bereithalten sollte (fol. 150v–154v)⁸⁷.

Am Schluß kommt der Bischof von Brescia auf die aktuelle Situation zu sprechen: „Hier [in Rom] sterben Tag für Tag 18 bis 20. Ob der Papst weggeht, ist noch ungewiß. Ich werde mich jedenfalls in eine nahe Stadt zurückziehen. Leb wohl! Gelobt sei Gott.“⁸⁸

Ammanati zeigt sich in seinem Dankschreiben vom 12. Juli 1468 hochzufrieden über die Fleißarbeit seines Freundes: „Du hast meinen Wunsch voll erfüllt, und mein Gewissen hat sich bei deinen Worten beruhigt („animus in verbo tuo quievit“). Was ich zuvor allein auf Grund meines gesunden Menschenverstandes („iudicio rationis“) für erlaubt hielt, habe ich nun infolge deiner Beweisführung („probationibus tuis“) fest in der Hand ...; ich danke dir, soweit ich das aus der Ferne kann, und bitte dich, daß du deine eigene Lehre befolgst und dir einen abgeschiedenen Ort suchst, an den du mit den Deinen („cum familiola“) im kommenden August ausweichen kannst, einem Monat, der in Rom immer schädlich („noxium“), in diesem Jahr sogar pestilenzialisch ist.“⁸⁹

4. Die italienischen Wander- und Bußprediger (Kapistran, Savonarola): Die Aktualität und Publizität der Streitfrage

Die außergewöhnlich dichte Überlieferung des Jahres 1468 darf nicht zu dem Trugschluß verleiten, das Problem der Erlaubtheit der Pestflucht sei nach langer Zeit oder gar erstmals, wie Arévalo glauben machen will, (wieder) auf der kirchenrechtlichen und moraltheologischen Ebene so ausführlich diskutiert worden. Es wurde auch nicht

⁸⁷ Vgl. auch die Auszüge (in Übersetzung) bei *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 397–399; kurze Zusammenfassung bei *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 280.

⁸⁸ Vat. lat. 4589, fol. 155r/v; vgl. *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 399.

⁸⁹ Pii II Commentarii (wie Anm. 73), 648 Nr. 248; vgl. *D. M. Schullian*, Manuscript of Dominici (wie Anm. 73), 399; *H. Jedin*, Studien (wie Anm. 73), 205 (übersetzt: „Was ich vorher allein auf Grund meines gesunden Menschenverstandes für erlaubt hielt, das kann ich nun auch theologisch begründen.“).

als Scheinproblem künstlich angeheizt, wie Domenico de' Domenichi polemisch zu verstehen gibt. Es war nach wie vor mehr als bloßer Bestandteil eines unverbindlichen Gedankenaustauschs hochrangiger Kleriker. Wie sehr die Streitfrage mit jeder Pestwelle aufs neue breite Bevölkerungsschichten beschäftigte, zeigen nicht nur diesbezügliche Hinweise in den oben zitierten Quellen (Vergerio, Zabarella, Arévalo), sondern auch entsprechende Spuren in den Sermones der italienischen Bußprediger. Seit Jahrzehnten riefen diese Prädikanten landauf und landab zu Buße und Umkehr auf und ließen sich auch – notgedrungen und gern zugleich – wiederholt über das furchtbare Geschehen der Pest aus⁹⁰. Dabei spielte die Frage, ob man vor dieser Gefahr fliehen durfte, sicher eine wesentliche Rolle.

Das bezeugt besonders eindrucksvoll der neben Bernardin von Siena wohl größte „Wanderprediger“ des 15. Jahrhunderts, Johannes von Capestrano (1386–1456). Das Thema Pestflucht berührt er innerhalb eines „Gewissensspiegels“, das heißt von Standesunterweisungen für Richter, Advokaten und Ärzte, über die er in seinen Mailänder Fastenpredigten von 1441 gehandelt hatte⁹¹. Der Exkurs über das Problem, ob Priester zur Pestzeit ihre Gemeinde im Stich lassen dürfen, knüpft an die Frage an, ob es allgemein und speziell den Seelsorgern erlaubt sei, im Kampf vor den Feinden zu fliehen, und leitet gewissermaßen („pro quodam praeambulo“) zu den dann folgenden Gewissensfällen über, die ausschließlich den Ärzten gewidmet sind. Aufbau und Inhalt des Pestfluchttraktats sind keineswegs, was Kenner der Materie nicht überraschen wird, „populär“ auf das Bildungsniveau und die Ansprüche der potentiellen Zuhörer zugeschnitten. Der im römischen und kirchlichen Recht ausgebildete Franziskaner, der vor seiner „Bekehrung“ mehrere Jahre (1412–1415) Richter in Perugia gewesen war und zeit seines Lebens dem Jurastudium verbunden blieb, stellte das Für und Wider der Angelegenheit in der Form einer scholastischen Quaestio und mit einem ähnlich gelehrten Apparat zusammen, wie es später die Kontrahenten von 1468 in Rom taten.

Zu Beginn rekapituliert er breit die Pesttheorien der Ärzte (u.a. Avicenna und Galen über verderbliche Luft, Disposition des Patienten, Ansteckung, Inkubation) und andere gängige Erklärungen (Konstellation der Gestirne, vergiftete Dämpfe). Bemerkenswert ausführlich befaßt er sich mit der „Contagio“ und ihrer Verhütung und illustriert die Ansteckungsgefahr mit einem Fall, der sich 1393 in Bologna ereignet und schließlich mehr als 300 Infizierte innerhalb von 20 Tagen das Leben gekostet hatte. Das Fazit der Ärzte mündet in das bekannte „fuge cito, longe, tarde“ und würde somit pestflüchtige Priester entschuldigen (Bl. 360v–361r § 217 f.). In die gleiche Richtung

⁹⁰ Vgl. Karl Hefele, Die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts (Diss. phil. Freiburg i.Br. 1912) 54f.; zu den „Pestpredigten“ im eigentlichen Sinn plant Verf. einen eigenen Beitrag.

⁹¹ Johannes Capistranus, Speculum conscientiae, in: Tractatus universi iuris (Venedig 1584) Bl. 323 ff., bes. Bl. 360v–362v § 210–239 (Exkurs über die Pestflucht); vgl. Johannes Hofer, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche Bd. 1 (Bibliotheca Franciscana 1, Neuausgabe Rom 1964) 245; zur Wiener Hs. des „Tractatulus de medicis et medicinis, praesertim de clericis volentibus medicare“ auch Leopold Senfelder, Öffentliche Gesundheitspflege und Heilkunde, in: Geschichte der Stadt Wien II 2, redigiert von Albert Starzer (Wien 1905) 1064f.; neuere Lit. bei Kaspar Elm, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1990) 560f.

weisen der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Lebewesen ([Aristoteles] *De Anima* 3) und scheinbar auch die Clementinen, die es an einer Stelle untersagen, sich freiwillig in die Hände der Feinde zu begeben und einen durch schreiendes Unrecht, nicht durch die Gerechtigkeit herbeigeführten Tod („per violentam iniuriam, non per iustitiam“) zu suchen (c. 2 de sententia et re iudicata in Clem. II 11). Dagegen steht das Wort Christi vom guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe gibt und nicht wie der Mietling vor dem Wolf flieht und die Schafe im Stich läßt (Jo 10, 11–12) (Bl. 361r § 219).

Kapistrans Lösung sieht auf den ersten Blick einfach aus: Jeder Seelsorger, ob Prälat oder Pfarrer, darf fliehen, wenn er einen geeigneten Stellvertreter bestellt hat, und kann sich so für größere Aufgaben in der Kirche bereit halten (c. 15 X de off. iud. ord. I 31; Augustinus, ep. ad Honoratum). Wenn er aber nicht für angemessenen Ersatz sorgen kann, dann darf er nicht fortgehen, weil er mehr den Tod der Seele des Nächsten als seinen eigenen leiblichen Tod fürchten und dem Gebot der Nächstenliebe Vorrang einräumen muß (Bl. 361r § 220). Die Betonung liegt allerdings eindeutig auf dem zweiten Teil dieser Kompromißformel, wie sich aus der folgenden Widerlegung der eingangs wiedergegebenen Pro-Argumente ergibt.

Demnach haben die Ärzte nur die körperliche Unversehrtheit im Auge. Infolgedessen sind ihre Argumente in bezug auf das höherwertige Heil der Seelen belanglos. Ihre Ratschläge sollte man gemäß göttlicher Mahnung (Sir 21, 2) lieber im geistlichen Sinn interpretieren als wörtlich nehmen („melius spirituali quam literali intelligentia capiatur“). Fliehen sollte man also die Sünde, und zwar schnell, oder wenigstens rasch Buße tun („cito“), dann die Pest der Sünde weit hinter sich lassen („longe“) und so spät wie möglich, am besten gar nicht, zu ihr zurückkehren („tarde“) (Bl. 361r/v § 221). Die Sünde ist letztlich („causa inductiva pestis“) wie im besonderen („specialiter“) die Hauptursache der Pest. Das belegen allein elf Situationen mit mehr als doppelt soviel Zitaten, in denen uns Gott die Pest als Strafe für unsere Sünden androht, ferner die Läuterung des Kaisers (Galerius) Maximian (293–311) und seiner heidnischen Anhänger (*Historia ecclesiastica*, IX 5–9), ein Artikel im Gesetzeswerk des Justinian (in *Authenticis ut non luxurietur contra naturam collatione* 6 versiculo si enim [= N. 77]: *Propter talia enim delicta, et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt*), ein Brief Papst Leos I. (ep. 1 = c. 1 D. 86) sowie Gratian (*Dictum ante* c. 1 C. XXIV qu. 3) (Bl. 361r–362r § 221–230).

Auf den natürlichen Instinkt (siehe oben) kann man sich nicht berufen, weil die Tugend des Geistes („spiritualis virtus“) über das Natürliche hinausgehen muß und daher der Tod der Seele mehr zu fürchten ist als der des Körpers (vgl. Mt 10, 28). Der oben zitierte Satz der Clementinen ist nicht einschlägig, da er sich auf einen unrechtmäßigen Tod bezieht, den man nicht freiwillig auf sich nehmen muß (Bl. 362r § 232 f.). Abschließend macht Kapistran grundsätzliche Anmerkungen zum Rang der Medizin, die sich bei aller verdienten und geschuldeten Anerkennung nicht überschätzen sollte⁹².

⁹² Zur Einschätzung des Arztberufes seitens der mittelalterlichen Theologen und zu den einschlägigen Texten z. B. des Kirchenrechts, u. a. c. 13 („Cum infirmitas“) X de poenit. V. 38, auf das sich auch Arévalo und Kapistran beziehen, vgl. *Paul Diepgen*, *Die Theologie und der ärztli-*

Vor Gott bewirken ehrfürchtige Bitten und Gebete selbst einfacher Kleriker oft mehr als die Heilkräfte der Pflanzen und Steine, mehr auch als der prächtige rhetorische Aufwand („phalerata pompa“) eines Aristoteles und eines Platon (Bl. 362r/v § 234–239).

Man darf vermuten, daß das Thema, über das Kapistran in diesem Exkurs referierte, sich nicht nur aus dem oben beschriebenen Zusammenhang ergab, sondern wirklich auf Priester Bezug nahm, die zu Pestzeiten ihrer Gemeinde den Rücken kehrten. Zweitens bleibt festzuhalten, daß die teils spitzfindigen Argumente für und wider die Pestflucht durch die Volkspredigten einer großen Öffentlichkeit bekannt wurden. An der Tendenz des Gesamturteils gibt es keinen Zweifel: So sehr Kapistran auch die Ansteckungsgefahr hervorhebt, so treten doch die natürlichen Ursachen gegenüber der Vorstellung des strafenden Gottes, der die sündige Menschheit bedroht, eindeutig in den Hintergrund. Als Kanonist gesteht er Priestern unter bestimmten Auflagen die Pestflucht zu, als strenger Observant scheint er, orientiert am Gebot der Nächstenliebe, eher die Bewährung in der Gefahr zu fordern.

Andere Prediger des 15. Jahrhunderts waren weniger kompromißbereit. Der Franziskaner-Observant Bernardin von Feltre (1439–1494), der 1469 seine Predigtstätigkeit begann, hat beispielsweise die Pestflucht ohne Wenn und Aber gebrandmarkt. In seiner Predigt „De peste“ führt er der lateinisch/italienischen Nachschrift eines Schülers zufolge ein Scheingespräch über diesen angeblichen Ausweg, den Drangsalen zu entgehen: „Jener (ein imaginärer Gesprächspartner) behauptet: Oh, ich habe ein Rezept, das besagt: Fliehe, am besten ganz weit weg, kehre spät zurück. Woher stammt das? – Aus dem Schlund der Hölle (A fundo inferni). Sagt das etwa das Gesetz Gottes? Nein, sondern es schreibt Nächstenliebe (charitatem) vor. Doch wo ist die Caritas, wenn alle fliehen wie die Hunde? Eben deswegen schickt Gott häufig die Pest, wegen der geringen Liebe usw.“ Mit zwei Wundergeschichten untermauerte er anschließend, wie verwerflich die Flucht vor der Pest ist. Als leuchtendes Gegenbild rühmt er Bernardin von Siena, der zusammen mit einigen Gefährten im Pestjahr 1400 in seiner Vaterstadt unerschrocken die Kranken betreute⁹³.

Die eindeutige Position des Bernardin von Feltre wird nicht nur den Beifall der daheimgebliebenen Zuhörer gefunden haben, sondern entspricht zweifellos dem Bild und wohl auch den Intentionen und dem Selbstverständnis der asketischen Bußprediger. Das heißt nicht, daß sie blind für die Ängste der Vielen und für die (relativen) Vorteile geworden wären, die ein abgeschiedener Zufluchtsort bot. Wie nachsichtig persönlich furchtlose und unbeugsame Rigoristen auf den Druck ihrer Umgebung zu reagieren wußten, demonstriert kaum jemand besser als der große Sittenprediger Giro-

Fortsetzung Fußnote von Seite 362

che Stand (Studien zur Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Medizin im Mittelalter 1, Berlin-Grünwald 1922) bes. 7–15 (Wertschätzung der Heilkunde), 26 (aussichtslose Fälle), 42 f. (Krankenbesuch), 48–58, bes. 54 mit Anm. 306 (Der Arzt und die Seele des Patienten).

⁹³ Carlo Varischi da Milano (Hrsg.), *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, Bd. 2 (Mailand 1964) 271 f.; zu Bernardin von Feltre vgl. R. Manselli, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980) Sp. 1972 f.

Iamo Savonarola (1452–1498), der Prior des Dominikanerkonvents S. Marco in Florenz. Im Pestsommer 1497, kurz nach seiner Exkommunikation und ein Jahr vor seinem Feuertod auf der Piazza della Signoria, hatte er „mehr als 70 Mitbrüder“ aufs Land („in aria più salubre“) geschickt, darunter die besonders wichtigen („gli fratri di più importanza“) und vor allem die jungen Novizen. Reiche Florentiner hatten ihre Villen zur Verfügung gestellt und kamen auch für den Lebensunterhalt auf: ein Patrizier versorgte mehr als 30, ein anderer 14, ein dritter 15 und ein vierter 18 Mönche. Als Vorgesetzter fühlte sich Savonarola zu diesen Vorsichtsmaßnahmen verpflichtet. Andernfalls hätte er, wie er fürchtete, leichtfertig („temerario“) gehandelt und sich dem Vorwurf ausgesetzt, er versuche Gott („tentare Dio“). Er selbst hatte dagegen die Bitten seiner Frates, er möge sich in Sicherheit bringen, ebenso abgelehnt wie die Landhäuser, die ihm wohlhabende Gönner anboten. Er wollte seine „Schäfchen“ („pecorelle“) nicht im Stich lassen und den Notleidenden beistehen. Unerschrocken („non ho paura“) war er mit mehr als 40 älteren Brüdern in der Stadt geblieben, wo an manchen Tagen mehr als 50 Menschen starben. In heiterer Gelassenheit („in gaudio et consolatione di spirito“) harrten die Mönche innerhalb der Klostermauern aus. Alles, was sie brauchten, erhielten sie von hilfsbereiten Bürgern⁹⁴.

Der Prior von S. Marco sprach Laien wie auch seinen Ordensangehörigen in dieser Zeit Mut und Trost zu. In einer Epistel an seine (weltlichen?) „geliebten Brüder in Christus“, später auch „Medizinische Abhandlung gegen die (geistliche) Pest“ genannt, gab er am 15. Juli 1497 wohl insbesondere den Laien sieben geistliche „Rezepte“ gegen die Krankheit und mahnte sie zu Buße, Gottvertrauen und Werken der Barmherzigkeit. Da Gott die Pest wegen der Sünden der Menschen geschickt habe, helfe letztlich nur die Abkehr vom schlimmen Lebenswandel. Denn wenn die Ursache beseitigt sei, schwinde auch die Wirkung (vgl. Aristoteles, Phys. B 3, 195b 16–18)⁹⁵. Ercole I. d'Este, den Herzog von Ferrara, bestärkt er mit einem Pauluswort (II Cor 12, 9: „virtus in infirmitate perficitur“) in der Zuversicht, daß Gott nach einem festen und sinnvollen Plan handelt⁹⁶.

Wie wenig er von der Flucht hielt, faßte der Leiter der Kongregation von S. Marco noch einmal in einem Brief vom 18. August 1497 an Frà Pietro Paolo del Beccuto („de Florentia, Ordinis Praedicatorum“) zusammen, der sein Kloster (in Fiesole?) verlassen

⁹⁴ Vgl. die Briefe Savonarolas an seinen Bruder Alberto (24. Juli und 14. Aug. 1497), Arzt in Ferrara, und an Ludovico Pittorio, den Kanzler des Herzogs von Ferrara (13. Aug. 1497): *Roberto Ridolfi/Vincenzo Romano/Armando F. Verde* (Hrsgg.), *Girolamo Savonarola. Lettere e Scritti apologetici* (Edizione Naz. delle Opere di Girolamo Savonarola, Rom 1984) 183–186 Nr. 64 f., 168 f., Nr. 58; zur Pest von 1497 und den Briefen und Schriften Savonarolas in dieser Zeit ausführlich *Pasquale Villari*, *Geschichte Girolamo Savonarolas und seiner Zeit*, übers. von Moritz Berduschek, Bd. 2 (Leipzig 1868) 91, 158–161, 341 f. (Briefe an Alberto Savonarola); vgl. auch *Luca Landucci*, *Ein Florentinisches Tagebuch: 1450–1516* (Das Zeitalter der Renaissance. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der italienischen Kultur I 5), übers., eingeleitet und erklärt von Marie Herzfeld (Jena 1912/13, Neuausgabe Düsseldorf/Köln 1978) 207–209, 215.

⁹⁵ *R. Ridolfi* etc. (Hrsgg.), *Lettere* (wie Anm. 94), 165–167 (mit 387 f.) Nr. 57; vgl. *P. Villari*, *Geschichte* (wie Anm. 94), 161.

⁹⁶ *R. Ridolfi* etc. (Hrsgg.), *Lettere* (wie Anm. 94), 170–172 (mit 389 f.) Nr. 60; vgl. *P. Villari*, *Geschichte* (wie Anm. 94), 161 Anm. 2; vgl. weitere Trostbriefe an andere Adressaten ebd. 174 Nr. 61 (an Ludovico Pittorio; 3. Aug. 1497); 181 f. Nr. 63 (an Giovanna Carafa Pico, 13. Aug. 1497).

wollte: „Geliebtester Vater in Christus, Heil im Herrn usw. Ich würde alles tun, damit die Brüder dieser schrecklichen Krankheit entkämen, sofern ich nur Gott nicht beleidigte. Ich treffe hier und an allen Orten jegliche nur denkbare Maßnahme, um sie mit vielen Gebeten (oder Bitten?) zu erretten. Allerdings scheint mir, daß mancher allzu furchtsam ist, fraglos ein Zeichen eines schwachen Glaubens: man muß nämlich auf Gott und nicht so sehr auf die Flucht („non tantum in fugiendo“) vertrauen. Die Laien haben weniger Angst, als mancher hier (im Kloster) zeigt. Einmal müssen wir alle sterben, und mir scheint der glücklich, der diesmal, und sei es auch an der Pest, sein Ende findet. Denn der Tod wird uns, wie ich glaube, ein anderes Mal vielleicht nicht so gut vorbereitet („in sic bona dispositione“) finden wie in dieser Zeit, weil sich (nun) jeder, der nicht vollständig ohne jeden Verstand oder ohne die Gnade Gottes ist, auf den Tod hat einstellen müssen. Ich spreche über die Brüder, die vielleicht ein andermal unvorbereitet sind. Die Unsrigen, die gestorben sind, sind so heiter dahingeschieden, als ob sie zur Hochzeit hinübergingen. Gestern schickte Bruder Baptista aus Faenza („de Faventia“) zu mir und bat mich, ich möge gnadenhalber („ex gratia“) den Fratres sagen, sie möchten ihn in seine Heimat ziehen lassen und ihn nicht mehr mit ihren Gebeten zurückhalten. Heute hören wir, daß Bruder Antonius de S. Quintino an der Pest erkrankt ist, der mit niemandem Umgang hatte, und so (trotzdem?) ist jenes Gift über ihn gekommen. So also seht ihr, Brüder, daß niemand, der bezeichnet ist, der Hand Gottes entfliehen kann, und jene, die sich um die Pestkranken kümmern, gesund geblieben sind. Allzugroß scheint mir der Kleinmut, den manche von euch zeigen und der den wahren Christen („religiosis“) ganz und gar nicht ziemt, die doch den Tod wünschen und nicht ihn meiden („fugere“) sollten. Deshalb bin ich derzeit nicht dafür, daß du dich, falls nicht anderes hinzukommt („alio non contingente“), [aus deinem Kloster] entfernen solltest. Sollte es freilich nötig werden, jemand aus Fiesole hierher zu schicken, werde ich den Zeitpunkt vorher mitteilen. Daher seid mannhaft gefaßt („virili animo“) und bereitet euch auf den Tod vor, weil der Herr uns alle prüfen will. Die Gnade Gottes sei mit euch. Amen. Florenz, 18. August 1497.“⁹⁷

5. Die Behandlung des Themas nördlich der Alpen

Nördlich der Alpen war die Frage, ob man vor der Pest fliehen darf, sicher nicht weniger umstritten als in Italien. Einschlägige Quellen, die mit dem Briefwechsel des Coluccio Salutati oder den römischen Traktaten des Pestjahres 1468 vergleichbar wären, sind freilich auf den ersten Blick kaum zu entdecken. Manches wird in den Handschriftenbeständen noch zu erschließen sein.

⁹⁷ R. Ridolfi etc. (Hrsgg.), *Lettere* (wie Anm. 94), 198 f. (mit 396) Nr. 68; vgl. P. Villari, *Geschichte* (wie Anm. 94), 160.

a) *Gabriel Biels Predigten und „Quaestio de fuga pestis“*

Die (vorerst) einzige längere Abhandlung, die wir hier aus dem 15. Jahrhundert kennen, dürfte wohl weiter verbreitet und populärer als alle bisher genannten Schriften gewesen sein. Sie stammt aus der Feder des Theologen Gabriel Biel (um 1410–1495), der nach dem Studium in Heidelberg, Erfurt und Köln in den 50er Jahren als Domprediger in Mainz wirkte, sich später den Brüdern vom Gemeinsamen Leben anschloß, 1479 Propst des von ihm gegründeten Fraterhauses in Urach wurde und 1484 eine theologische Professur der *Via moderna* an der Universität Tübingen übernahm⁹⁸. Im Anhang seiner „*Sermones de tempore*“ befinden sich unter anderem fünf Stücke, die in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter dem Eindruck der Pest entstanden sind. Drei Predigten unter dem Titel „*Sermones medicinales contra pestilentiam*“, die an die herkömmlichen Evangelientexte des 22.–24. Sonntags nach Trinitatis anknüpfen (Matth. 18, 23; 22, 21; 9, 21), beschreiben und preisen die verschiedenen Formen der Buße als Reinigungsmittel und andere „geistliche Arzneien“ gegen die Seuche. Ein kürzerer Abschnitt über die Todesverachtung zu Pestzeiten und die rechte und rechtzeitige Vorbereitung auf das ewige Leben („*De non timendo mortem tempore pestis*“) leitet über zu der „*Quaestio de fuga pestis: Utrum regnante morbo epidimie liceat, prosit et expediat, suspectas(!) loca et personas fugiendo vel repellendo declinare*“⁹⁹. Diesen letzten Teil hat der Verleger ferner dem Pesttraktat des Tübinger Professors und Leibarztes des Herzogs Eberhard im Bart, Johann Widmann (bzw. Salicetus und Mechinger), beigelegt, so daß in älteren Bibliographien fälschlich der Mediziner als Autor der *Quaestio Biels* erscheint. Zusammen mit dem ‚*Tractatus de pestilentia*‘ Widmanns haben die Blätter über die Pestflucht eine Reihe von Neuauflagen erlebt¹⁰⁰. Die Erörterungen Biels verloren nichts von ihrer Aktualität. Noch 1665, auf

⁹⁸ Weitere Einzelheiten und Literatur zu Leben und Werk Biels bei F. Stegmüller, in: LThK 2, 1958, Sp. 454f.; Ulrich Bubenheimer, in: Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 1, Berlin/New York 1977, Sp. 853–858; M. Schulze, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983) Sp. 127.

⁹⁹ Gabriel Biel, *Sermones de tempore*, Pars IV, Tübingen (Joh. Otmar für Frid. Meynberger, 1500), Bl. 000 1v – 000 1v [benutzt Expl. der UB Göttingen: 8 Patr. Lat. 2360/45 Inc.]; vgl. auch spätere Auflagen; ferner Arnold C. Klebs/E. Droz, *Remèdes contre la peste* (Paris 1925) 64; A. C. Klebs/Karl Sudhoff, Die ersten gedruckten Pestschriften (wie Anm. 2), 19 Nr. 8; ferner R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) 516f. (kurze Inhaltsangabe der drei „Gelegenheitsreden über die Pest“ und Hinweis auf die beiden folgenden, aber unabhängigen kurzen Traktate, die Biel zur Pestzeit herausgegeben habe); Gustav Leopold Plitt, Gabriel Biel als Prediger (Erlangen 1879) 18f., schlägt als Entstehungsdatum „um 1459“ mit der (dürftigen und unzureichenden) Begründung vor, um diese Zeit sei Johann von Wesel wegen einer Pest von Erfurt nach Mainz gegangen.

¹⁰⁰ [Johann] Widmann [Salicetus, Mechinger], *Tractatus de pestilentia*. [Gabriel Biel.] *De fuga pestis* (1500) [Bl. 59r–63v], Tübingen [Joh. Otmar] für F. M. [Frid. Meynberger, 1501]; benutzt u.a. Expl. der UB Göttingen: 8 Med. pract. 2328/6; vgl. A. C. Klebs/K. Sudhoff, Pestschriften (wie Anm. 2), 58 Nr. 130 – in die dort genannten deutschen Übersetzungen (z. B. Straßburg 1519) ist die *Quaestio* augenscheinlich nicht aufgenommen; die 5 Bll. der *Quaestio* finden sich auch separat in Bamberg, Staatsbibl.: Inc. typ. V 1 25 (Sammeldruck); einem Expl. des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg (8 Nw. 439 Postinc.; die *Quaestio* Bl. 97r–101v) sind handschriftlich Pestrezepte beigegeben – im Anschluß an den wichtigsten Rat: „*Marsilio Ficino de peste: Fuggi*

dem Höhepunkt der großen Pest in London, ließ sie der Buchhändler Richard Smyth ins Englische übersetzen¹⁰¹.

Auf die Erlaubtheit der Pestflucht geht Biel an verschiedenen Stellen seines Predigtreigens ein: Wer die infizierten Orte und Menschen wie Gift meide, mag sein Lebensende etwas hinausschieben können. Doch bisweilen stürben diejenigen als erste, die auf diese Art vorsorgten und am meisten Angst hätten. Wer durch Freundschaft oder Verwandtschaft mit Angesteckten verbunden sei, dürfe und könne die Kranken ohnehin nicht meiden (OOO 2r). Im Sonderbeitrag über die Furcht vor dem Pesttod wird der Prediger noch deutlicher: Um dem leiblichen Tod zu entgehen, verlasse man Vaterland, Freunde, Hab und Gut und fliehe an andere Orte. Damit verstoße man gegen Gottes Gebote und gegen die Nächstenliebe. Das Leben könne sowieso nicht über den festgesetzten Zeitpunkt hinaus („ultra constitutum“) verlängert werden, schon gar nicht, wenn es von der Pest bedroht sei. Denn diese sei eine Strafe („flagellum Dei“), die Gott direkt oder unter Einsatz der von ihm geschaffenen Natur („ministerium creature“) verhängte. Daß man der Hand Gottes nicht entgehen könne, bezeuge nicht nur die Hl. Schrift, sondern auch die tägliche Erfahrung: „Es sterben die Ärzte. Es sterben die Flüchtigen. Es sterben die, die sich eingeschlossen und an abgelegenen Orten von den Menschen abgesondert haben. Niemand kann also auf längere Zeit („ad tempus“) vor dem Tod bewahrt werden“ (PPP 3r). Der Christ habe den leiblichen Tod nicht zu fürchten, sondern müsse sich mit einem christlichen Lebenswandel und in steter Wachsamkeit vor dem unvorhergesehenen Pesttod wappnen. Gegen die natürliche Angst sei nichts einzuwenden, aber um so mehr gegen die bewußte und willkürliche Furcht („timor rationalis et voluntarius“), die den Menschen zur Flucht und anderen Heilmitteln verführe und ihn glauben mache, damit dem Tod entgehen zu können. „Und diese vergebliche Furcht ist schädlich, dem wahren Christen fremd und daher mit Fug und Recht abzulegen“ (PPP 4v)¹⁰².

Die Predigten Biels kommen mit vergleichsweise wenig Autoritäten (Bibel, Augustinus, Gregor d. Gr., J. Gerson) aus, sind durch fiktive Einwände gegliedert und aufgelockert und lesen sich daher vergleichsweise flüssig. Demgegenüber ist die „Quaestio de fuga pestis“ strenger nach der scholastischen Technik der Beweisführung in argumenta, suppositiones und conclusiones eingeteilt¹⁰³. Doch ebenso wie die Kanzelreden dient sie primär der religiösen Erbauung und moralischen Festigung der Gläubigen. Vermutlich erschien speziell dieses Thema dem führenden Vertreter der Via moderna als geeignet, den Gläubigen das Ideal einer vertieften Frömmigkeit nahezu-

Fortsetzung Fußnote von Seite 366

presto et dilungi et torna tardi.“ Zum Autor des Pesttraktats vgl. Karl Baas, Die beiden Ärzte Johann Widmann, in: Zs. für die Geschichte des Oberrheins 26 (1911) 621–635.

¹⁰¹ Paul Slack, Impact of Plague (wie Anm. 23), 41.

¹⁰² Vgl. die ausführliche Disposition des letzten sogenannten Sermo medicinalis contra pestilentiam einschließlich des Anhangs über die Todesfurcht bei Carl G. Heinrich Lentz, Geschichte der christlichen Homiletik 1 (Braunschweig 1839) 322–324, der gerade diese Predigt exemplarisch wiedergab, „da auch unsere Zeit Veranlassung gegeben hat, über eine verheerende Seuche, wo sie nahete, oder wo sie vorhanden war, auf den Kanzeln zu sprechen“ (322).

¹⁰³ Vgl. unten Anlage 2 (Disposition und Inhalt); vgl. auch die verkürzte Übersicht von C. G. H. Lentz, Geschichte (wie Anm. 102), 324–326.

bringen und an ihre moralische Verantwortlichkeit für die Erfüllung der Gebote Christi zu appellieren.

Der „letzte Scholastiker“, wie Biel auch genannt wurde, variiert und bündelt in dem kurzen Traktat über die Flucht vor der Pest, was er bereits in den oben erwähnten Reden sagte: Das beste Heilmittel gegen die Pest, die entweder Gott zur Bestrafung der Gottlosen oder zur Bewährung der Frommen geschickt hat oder die aus natürlichen Ursachen oder aber aus beidem zugleich herrührt, ist die innere Umkehr zu Gott durch Buße und Gebet. Präservativ- und Heilmittel darf man nur dann gebrauchen, wenn sie sich nicht gegen den Willen Gottes und das Gebot der Nächstenliebe richten. Ein Priester darf seine Gemeinde nur verlassen, wenn ein geeigneter Stellvertreter bereitsteht, und kein Christ darf einen Pestkranken meiden, dessen zeitliches oder ewiges Leben in höchster Gefahr ist. Armen Kranken muß ein Arzt selbst gratis zur Seite stehen. Wer Pestkranke aus der Wohnung wirft oder sie darin einschließt, handelt ebenso ungerecht wie diejenigen (städtischen Behörden), die Orte absperren und dadurch die Armen in tiefste Not stürzen.

Verglichen mit den vielleicht zeitgleichen römischen Abhandlungen von 1468 und früheren Äußerungen über das Problem, beherrscht ein neuer Grundton die Ausführungen Biels. Zwar geht er nicht so weit, die Flucht vor der Pest generell zu verdammen. Doch keiner hatte bisher das Gebot der Nächstenliebe, auf das gleich das erste Argument der gesamten Quaestio aufmerksam macht, so stark in den Vordergrund gerückt. Niemand hatte die christlich-soziale Verantwortung der Priester und Laien und die Fürsorgepflicht für die Armen so sehr betont und an praktischen Beispielen erläutert. Kein Theologe hatte innerhalb der vorgegebenen sprachlichen Form so (relativ) allgemeinverständlich und lebensnah den erbaulichen Zweck mit der theoretischen Diskussion der Gewissensfrage verknüpft. In dieselbe Richtung wiesen später die Einlassungen der deutschen Reformatoren.

b) Die Gewissensnöte des Joachim von Watt (Vadian)

Unter den einschlägigen Quellen des 16. Jahrhunderts erweist sich die Korrespondenz des Schweizer Humanisten und Reformators Joachim von Watt (1484–1551) als wahre Fundgrube für unsere Fragestellung. Der gelehrte Laie, der nach dem Rektorat an der Wiener Universität (1516–17) Stadtarzt in seiner Heimatstadt St. Gallen geworden war, hat sich schon aus beruflichen Gründen über Sinn und Unsinn der Pestflucht ernsthaft Gedanken gemacht. An der Seuche, die 1519 die Eidgenossenschaft heimsuchte, sollen allein in St. Gallen im August täglich bis zu 30, insgesamt mehr als 1600 Menschen, das heißt ungefähr die Hälfte der Einwohnerschaft, gestorben sein. Die Behörden hatten wie viele andere Bürger auch die Stadt verlassen, nachdem sie vier Ratsherren kommissarisch die Geschäfte übertragen hatten¹⁰⁴. Vadian hatte sich nach ei-

¹⁰⁴ Zur Pestzeit 1519/20 in St. Gallen anhand reichhaltiger archivalischer Quellen ausführlich Werner Näf, Vadian und seine Stadt St. Gallen, Bd. 2 (St. Gallen 1957) 70–79, bes. 72, 74 (Pestflucht); die erzählenden Quellen zusammengestellt von E. Egli, Die Pest von 1519 nach gleichzeitigen Berichten, in: Zwingliana 1 (1903) Nr. 14, 377–382, bes. 378: „Do floch mengklichs uss der stadt Sant Gallen, ie dass schlecht personen daselbs das rathus regiertend, aber wol“ (Sicher);

nem kurzen Zwischenaufenthalt in St. Gallen bereits im Juli 1519 nach Zürich und dann zu seinem Onkel nach Wädenswil begeben, von wo er erst Anfang 1520, als die Pest erloschen war, zurückkehrte. Der Stadtarzt verletzte damit keineswegs seine Pflichten, zumal er seine Praxis noch gar nicht recht aufgenommen hatte und seinen Mitbürgern immerhin in einem ungeduldig erwarteten Pesttraktat, den er Ende August 1519 in Basel herausgab, die gewünschten (konventionellen) Verhaltensmaßregeln gab¹⁰⁵. Nicht anders als vermutlich viele seiner Kollegen hat er sich also aus relativ sicherer Entfernung über Ursachen und Therapien einer Seuche ausgelassen, die er gar nicht selbst miterlebte. Die Pestschriften als solche sagen noch nichts über den verantwortungsvollen Einsatz ihrer Verfasser für die Pestkranken aus¹⁰⁶.

Als Arzt konnte sich Vadian in der Fremde frei von Schuld fühlen, als Christ plagten ihn heftige Gewissensbisse – vermutlich aus mehreren Gründen. Denn er hatte vom Unmut einiger Mitbürger erfahren, die sich in St. Gallen „unter dem Messer der Pest“ alleingelassen fühlten¹⁰⁷. Möglicherweise erinnerte er sich auch an den Auftritt des Wiener Medizinprofessors Martin Stainpeiss, der im Pestjahr 1511 die Flucht seiner Kollegen öffentlich verurteilt und die Ausweisung der gesamten Fakultät aus Wien gefordert hatte¹⁰⁸. Wahrscheinlich hat er, als er sein Pestkonsilium zusammenstellte, unter anderem auch den in seiner Bibliothek befindlichen Traktat des Tübinger Arztes Johannes Widmann benutzt und ist dabei auf Gabriel Biels *Quaestio de fuga pestis* gestoßen¹⁰⁹. All das mag ihn bewogen haben, einen befreundeten Theologen um ein Gutachten über die Frage zu bitten, ob ein Christ ohne Gefahr für sein Seelenheil bei Ausbruch der Pest sich entfernen und eine Luftveränderung vornehmen dürfe.

Fortsetzung Fußnote von Seite 368

der spätere Bericht Vadians über die Vorkehrungen gegen die Pest 1419 bei *Bernhard Milt*, Vadian als Arzt (Vadian-Studien 6, St. Gallen 1959) 93–95.

¹⁰⁵ Ein kurz und trüwlich unterrichtet wider die sorgklich krankkeyt der pestilentz (Basel, Adam Petri, 1519) [benutzt Expl. der UB Basel: Med. Conv. 263 Nr. 60], bes. Bl. A IVv – B Ir: „... ist kein besser artzney ..., die ich weyß, dann bald geflohen, ferr darvon sin und spat widerkummen“; zum Inhalt (mit weiterer Lit.) *B. Milt*, Vadian als Arzt 80–93.

¹⁰⁶ Vgl. *G. Rath*, Ärztliche Ethik in Pestzeiten, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 99 (1957) 169, der mit dem Hinweis auf die Pestgutachten einen Teil der Ärzteschaft vom Vorwurf der „schimpflichen Flucht“ ausnehmen will; ähnlich, ohne z. B. an die vielen (modisch) den Landesherren und Geldgebern gewidmeten Traktate von (wohlbehüteten) Leibärzten zu denken, auch das Fazit von *D. W. Amundsen*, Medical Deontology (wie Anm. 3), 421: „The very fact that so many plague tractates were produced ... is in itself evidence of a high degree of ethical and professional responsibility“; vgl. oben Anm. 17.

¹⁰⁷ *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 79; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 50 f.

¹⁰⁸ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 52; Stainpeiss sprach sich ferner im (1520 erstmals beigefügten) Anhang seiner 1517 in Wien erschienenen Studienordnung („Liber de modo studendi seu legendi in medicina“), Bl. s VII r/v [benutzt Expl. der Stadtbibl. Schaffhausen: Kast 228] gegen die Pestflucht aus und berief sich dabei auf ein Wort des arabischen Arztes Mesue d. J. (10./11. Jh.), demzufolge ein Arzt, der in der Seuchenzeit flieht, den Namen des Arztes verliert: „Dico primo, medicus qui absolute statim fugit non urgente aliqua pregnante causa non est medicus, talis perdit nomen medici ... et hoc maxime loquendo de medico proviso loci stipendio.“

¹⁰⁹ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 92 Anm. 164 (Widmanns Pestschrift in der Ausgabe von 1501 unter den „Medica“ Vadians).

Die Antwort des Geistlichen, der sich ausschließlich auf Bibelzitate stützte, wird Vadian beruhigt haben: Vorausgesetzt, daß geeignete Personen für das Wohl des Leibes und der Seele der Kranken sorgen, dürfen die anderen fortgehen. Denn da nicht allen Christen dieselben Gnadengaben zum Bau der Kirche verliehen sind, kann auch nicht von jedem dasselbe verlangt werden (1 Rm 12, 4; 1 Cor 12, 20; Eph 4, 25). Wer die gegebenen Möglichkeiten, sein Leben zu bewahren, nicht nutzt und tatenlos hin-nimmt, was Gott schickt (vgl. Mt 6, 26; Io 6, 45; Is 54, 13; 4 Rg 19, 7 und 35–37; 2 Par 32, 21–27), versucht nicht nur Gott, sondern sündigt. Die Gesunden dürfen bei aller Fürsorge für die Kranken vernünftigerweise nicht in Kauf nehmen, daß der ganze (Volks-)Körper durch die ansteckende Krankheit gefährdet wird. Vielmehr werden sie sich, auf das Wohl der Vielen bedacht, nicht leichtfertig den Risiken aussetzen – wie sich auch *Christus* zuweilen zurückzog, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Io 8, 20 usw.), und auch Paulus nicht aus Furcht vor dem Tod heimlich aus Damaskus entwich (Act 9, 25 usw.), sondern um weiterhin seinen Brüdern und der Kirche mit Rat und Tat dienen zu können.

Der Schweizer Humanist hat die nicht sonderlich originellen Überlegungen seines Freundes mit großem Interesse zur Kenntnis genommen und sich lebhaft mit dem umstrittenen Thema beschäftigt. Auf einem dem Gutachten beigehefteten Blatt notierte er einschlägige Lese Früchte aus der Hl. Schrift und aus antiken Autoren wie zum Beispiel: „Der Geizige bei Euripides: Entweder will ich als Reicher leben oder als Armer sterben. Gut stirbt jeder, der stirbt, sofern er nur Gewinn macht.“ – „Den übrigen Lebewesen verlieh Gott Waffen, wie Hörner, Nägel, Gebiß, Stachel, mit denen sie ihr Leben verteidigen sollten. Dem Menschen ist anstelle der Waffen die Vernunft (*consilium*) gegeben.“ – „Manche scheinen (*„videri possint“*) über den Tod so vieler Menschen Freude zu empfinden, so wie Nero zuschaute, wie der von ihm in Brand gesteckte Teil der Stadt (Rom) in den Flammen zusammenstürzte. Aus Sueton.“ – „Philanthropie und Misanthropie.“ – „Für die Flucht: Es werden die gerettet werden, die von ihnen fliehen (Ez 7, 16)“ usw.¹¹⁰.

Elf Jahre später nahm Vadian aus gegebenem Anlaß erneut zur Frage nach der Berechtigung der Flucht Stellung. Der sogenannte „Englische Schweiß“ hatte sich 1529/30 in Süddeutschland und in der Ostschweiz verheerend ausgewirkt und unter anderem in der Gemeinde Marbach im Rheintal das Wiederaufleben täuferischer Anschauungen begünstigt. Überzeugt davon, daß Gott alles allein ohne menschliches Zutun entscheide, lehnten viele Täufer Arzneimittel gegen die Epidemien und die Flucht ab. Früher hatten sie vor dem Großen und Kleinen Rat in St. Gallen ihre Furchtlosigkeit angesichts des Todes geradezu als bestes Indiz für die Wahrheit ihrer Lehre ins Feld geführt. Einige ihrer geistlichen Vertreter wollten anscheinend sogar

¹¹⁰ Emil Arbenz (Hrsg.), Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen Bd. 3 (*Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte* 27, St. Gallen 1897) 186–189 Nr. 50 (Gutachten des „Iacobus“ und eigenhändige Zusätze Vadians, darunter auch Jesus Sirach 38, 1–10); vgl. *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 77–79, u. a. 78 Anm. 91 (Absender wohl „Jakob Riner, einst St. Galler Student in Wien, seit 1518 Inhaber der St. Annapfründe zu St. Laurenzen“ in St. Gallen); *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 49 f.

gesetzliche Bestimmungen gegen die Flucht durchsetzen und die Rückkehr der bereits Geflohenen erzwingen. Gegen diese Umtriebe und die fatalistische Grundhaltung der Täufer wendet sich Vadian in seinem großen Lehrbrief an den Marbacher Pfarrer Bernhardin Bentz. Leider blieb der lange Entwurf, der 60 eng beschriebene Folioseiten umfaßt, unvollendet¹¹¹.

Der Bürgermeister empfiehlt wie 1519 nachdrücklich die Pestflucht. Wer dagegen resigniert, versucht Gott und müßte konsequenterweise auch eine Feuersbrunst und kleinere Übel über sich ergehen und etwa ein ins Wasser gefallenes Kind unbeachtet lassen. Die Behörden sind geradezu verpflichtet, in Kenntnis der Ansteckungsgefahr alle Maßnahmen zu ergreifen, die den Untergebenen nützen. Oberste Richtschnur für sämtliche Vorgehungen des Magistrats ist das christliche Liebesgebot. Die Nächstenliebe muß aber auch das Handeln jedes einzelnen Christen bestimmen und begrenzt daher auch das Recht zur Flucht. Die Ärzte, die Seelsorger und andere Amtsträger müssen vielmehr die Obrigkeit vor Ort beraten. In diesem Punkt vertritt Vadian also eine andere Meinung als 1519, und er selbst ist in der Tat in den späteren Pestjahren (1529, 1541 und 1549) in der Stadt geblieben, während er seine Familie jeweils in Sicherheit brachte¹¹².

Vadian betont also 1530 anders als ein gutes Jahrzehnt zuvor die Rolle der christlichen Obrigkeit, schildert das Pestgeschehen mehr im Blick auf die eigenen Erfahrungen als auf die Zeugnisse der Autoritäten und definiert die Pflichten der Heilkundigen neu. Das alles ließe sich hinlänglich erklären mit der politischen Karriere und der religiösen Entwicklung eines Mannes, der 1526 das verantwortungsvolle Amt des Bürgermeisters übernommen, die Reformation durchgesetzt hatte und der eben einfach ein Stück älter geworden war. Vielleicht spiegelt sich im Sinneswandel Vadians aber auch ein neues ärztliches Berufsethos. Vielleicht ist tatsächlich aus dem „humanistischen Literaten“ oder dem „medizinisch gebildeten Humanisten“ des Jahres 1519, für den der Heilberuf nicht Erfüllung, sondern bloßen Broterwerb bedeutete, ein „christlicher Arzt“, ein „Arzt im wahren Sinn des Wortes“ geworden. „Nicht mehr der Mensch als Individuum mit seinem persönlichen Schicksal stand im Vordergrund, sondern objektiv gegebene Pflicht und Verpflichtung.“¹¹³ Solche weitergehenden Aussagen wären zu überprüfen.

¹¹¹ St. Gallen, Stadtbibliothek (Vadiana), Ms 50, fol. 31–60; Inhaltsangabe und Edition der Stellen, die sich auf die Täufer beziehen, bei *Heinold Fast* (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, Bd. 2: Ostschweiz (Zürich 1973) 440–450 Nr. 542 [1530 vor Nov. 9]; zum Inhalt ferner ausführlich *Conradin Bonorand*, Eine unbekannte Schrift Vadians gegen die Täufer, in: *Theologische Zeitschrift* 8 (1952) 315–317; *ders.*, Joachim Vadian und die Täufer, in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte* 11 (1953) 43–74, bes. 49f., 60f., 70; *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 472–474; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 93–96.

¹¹² Zu Vadians Verhalten in den genannten Jahren vgl. *W. Näf*, Vadian (wie Anm. 104), 474; *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 96.

¹¹³ *B. Milt*, Vadian als Arzt (wie Anm. 104), 52; vgl. auch 51 und 95f.; zu Veränderungen in der medizinischen Ethik im späteren Mittelalter auch *D. W. Amundsen*, Medical Deontology (wie Anm. 3), 405; vgl. allgemein *M. E. v. Matuschka*, Ärztliche Deontologie, in: *Lexikon des Mittelalters* 3 (1986) Sp. 705.

c) *Worte und Taten Martin Luthers*

Es wäre verwunderlich, wenn sich Luther, der seine Meinung zu allen denkbaren Problemen abgab, nicht auch zu unserem Thema geäußert hätte. In der Tat bezog er mehrfach, am ausführlichsten im August 1527, dazu Stellung, und es überrascht nicht, daß seine Schrift „Ob man vor dem Sterben fliehen möge“ der wohl meistgelesene und bekannteste Beitrag zu diesem Thema wurde. Schon im Erscheinungsjahr wurden elf verschiedene Ausgaben veranstaltet, im späteren 16. und im 17. Jahrhundert kamen ebenso viele Neuauflagen hinzu, und noch im 19. Jahrhundert druckte man Luthers Gutachten erneut: als „Beitrag zur geistlichen Rüstung gegen die Cholera“ (Hamburg 1831) und als „beherzigenswerthes Wort für alles Volk in unserer Zeit“ (Nördlingen 1836)¹¹⁴.

Ein doppelter Anlaß bewog Luther zu diesem Gutachten. In Breslau waren die evangelischen Prediger unter dem Eindruck der Pest im Herbst 1525 darüber uneins gewesen, „ob es einem Christenmenschen gezieme, in Sterbensläuften zu fliehen“. Johannes Heß, der führende Vertreter des neuen Glaubens in Breslau, richtete in ihrem Namen eine entsprechende Anfrage an Luther. Doch dieser bequemt sich erst im August 1527 zu einer Antwort, als sich auch in Wittenberg die Pest ankündigte oder bereits ausgebrochen war.

Die Gedankenführung Luthers scheint auf den ersten Blick nicht sonderlich stringent: Im ersten Teil (S. 338/39–350/51) betont er, ruhig abwägend, das Recht zum Fliehen. Prediger und Seelsorger sowie Bürgermeister und andere weltliche Amtsinhaber, aber auch Vormünder und die Nachbarn sonst unversorgter Kranker sind dazu jedoch nur dann berechtigt, wenn sie aus ihrer Mitte oder anderswoher geeignete Stellvertreter ausgesucht haben (S. 340/41–344/45). Den Tod zu vermeiden, einerlei, ob er durch Pestilenz oder Verfolgung droht, ist kein Unrecht, wie genügend Exempel der heiligen Schrift beweisen (346/47–348/49). Schließlich wehrt man sich auch gegen andere Strafen Gottes wie Feuersbrunst, Hunger und Durst oder auch gegen die Hölle (348–350). Die Meinung der anderen, die dafür eintreten, man müsse die von Gott geschickte Pest in festem Glauben ertragen, qualifiziert der Reformator keineswegs ab, sondern lobt ihren „starcken glauben“ (S. 340/41). „Ist yemand so keck und starck im glauben, der bleibe ym namen Gottes. Er sundigt freylich dadurch nicht. Ist aber yemand schwach und furchtig, der fliehe ym namen Gottes“ (S. 346/47). Wichtig war offenbar vor allem, daß der soziale Friede gewahrt blieb: „Wer so starck ist ym glauben, der warte sein, aber er verdamme die nicht, so da fliehen“ (348/49).

In einem zweiten Teil (S. 350/51–370/71) mahnt Luther weitläufig und eindringlich zu tätiger Fürsorge und Nächstenliebe (vgl. Mt 22, 29; 7, 12). „Einer sei des anderen spital meister und pfleger“ (S. 354/55) und dürfe gemäß Gottes tröstlicher Verheißung (Ps. 41, 2 ff.) hoffen, durch solchen Dienst vor aller Krankheit „behütet“ zu werden (S. 358/59). Wenn Gott selbst der eigene Arzt und Wärter ist, „solt einem das nicht einen

¹¹⁴ D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 23 (Weimar 1901) 323–386, bes. 325–329 (zu den einzelnen Auflagen); ferner ebd., Briefwechsel Bd. 4 (Weimar 1933) 242 Nr. 1139 (Korrektur der Datierung); vgl. Julius Köstlin/Gustav Kauer, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften, Bd. 2 (Berlin 1903) 171–173 (Inhalt der Schrift), 173–175 (zum Briefwechsel in den Pestmonaten).

mut machen, zu den krancken zu gehen und yhn dienen, wenn gleich so viele druse und pestilentz an yhn weren als hare am gantzen leibe, und ob er gleich mueste hundert pestilentz an seym halse eraus tragen“ (S. 360/61). Man sollte also nicht verzagen, sondern sich um den Nächsten kümmern, als ob es Christus selbst oder dessen Mutter (Maria) wäre. Andererseits sündigen auch die allzu Unerschrockenen, wenn sie Medikamente und andere Vorsichtsmaßnahmen wie das Räuchern der Häuser mißachten und ihre „freydickeit beweisen“ wollen, indem sie mit infizierten Personen zechen und spielen (S. 362/63–363/64). Sie versuchen damit nicht nur Gott, sondern gefährden auch andere leichtfertig. Ganz schlimm treiben es diejenigen, die boshaft und mutwillig wie „rechte Meuchelmörder“ Dritte anstecken, „als wenn yemands zur schalckheit leuse ynn peltz oder fliegen ynn die stuben setzet“ (S. 366/67–368/69). Wenn man solches „geschmeiss“ rigoros unterbindet und das Gift zum Wohl der ganzen Stadt beizeiten dämpft, ist die Epidemie im Zaum zu halten. Auch in Wittenberg, wo die Luft noch frisch und rein ist, hat sie nur aus lauter Dummheit und Versäumnissen etliche, aber nur wenig, vergiftet, „wie vol der teuffel sein freuden spiel hat, mit dem schrecken und fliehen, so er unter uns treibt, Gott wolt yhm weren. Amen“ (S. 368/69–370/71).

Anhangsweise gibt der Wittenberger Reformator Ratschläge zur Seelsorge in Pestzeiten. Er empfiehlt regelmäßigen Kirchgang und Predighören, alle acht oder vierzehn Tage Beichte und Sakrament sowie die Hinterlegung eines Testaments. Nach dem Kaplan solle man rechtzeitig verlangen, also nicht erst, „bis die seel auff der zungen sitzt, und sie nicht mehr reden können und wenig vernunft mehr da ist“. Der letzte Trost stehe jedoch nicht den zeitlebens Verstockten zu, die erst im letzten Augenblick danach gelüftet, „gleich wie sie unter dem Bapstum gewonet sind, da niemand gefragt hat, ob sie glauben odder(!) das Evangelion wissen, sondern das Sacrament ynn den hals gestossen als ynn einen brodsack“ (S. 370/71–371/72). In den Drucken folgt ein kurzes Plädoyer für die Anlage von Friedhöfen außerhalb der Städte (S. 373–377).

Die unterschiedlichen Akzente der Antwort an die Breslauer Prediger werden verständlich, wenn man die persönlichen Erfahrungen berücksichtigt, die Luther in jenen Pestwochen in Wittenberg machte und die sich in seiner Korrespondenz widerspiegeln. In den ersten Augusttagen hatte die Epidemie die Stadt erreicht. Die Universität war mit Erlaubnis Johans von Sachsen nach Jena ausgewandert. Als der Kurfürst hörte, daß Luther nicht willens sei, „von Wittenberg zu verrucken“, forderte er ihn am 10. August auf, mit Weib und Kind nach Jena zu ziehen. Luther blieb mit Bugenhagen in Wittenberg und setzte vor einem Häuflein Studenten seine Vorlesungen fort¹¹⁵.

Wie er den Pesteinfall erlebte, schilderte er am 19. August in einem Brief an Spalatin, der am besten die wechselnde Tonlage seiner Pestschrift erklären hilft: „Die Pest hat hier zwar angefangen, aber sie ist ziemlich gnädig (satis propitia). Aber verwunderlich ist die Angst der Leute und ihre Flucht (mirus est hominum pavor et fuga): solch ein Ungeheuer des Satans (tale monstrum Satane) habe ich nie zuvor gesehen, das so

¹¹⁵ Briefwechsel 4 (wie Anm. 114), 226–228 Nr. 1126f.

sehr erschreckt, vielmehr sich darüber freut, daß es die Herzen so ängstigen kann, daß es nämlich diese einzigartige Akademie, die es (jenes Ungeheuer) vor allem anderen fürchtet, in alle Winde zerstreut. Dabei gab es während der gesamten Pestzeit bis heute innerhalb der Stadt nicht mehr als 18 Begräbnisse, nur in der Fischervorstadt wütete sie heftiger ...“ [Namen einiger Pestopfer]. „Hans Lufft kam wieder hoch und besiegte die Pest, und viele andere erholen sich wieder, wenn sie die Medizin nehmen. Aber viele sind so töricht (tam barbari), daß sie die Medikamente verachten, und sterben ohne Grund. Dem Justus Jonas [Jodocus Koch] ist der kleine Sohn Johannes gestorben. Er selbst ist mit seiner Familie in seine Heimatstadt [Nordhausen] gezogen. Ich bleibe, und das ist auch notwendig wegen des Ungeheuers dieser Angst im Volk (monstrum pavoris istius in vulgo). Daher sind wir, Bugenhagen und ich, hier mit den Kaplänen [Johann Mantel und Georg Rörer] allein. Christus aber ist anwesend, damit wir nicht allein sind; und in uns wird er über jene alte Schlange (Apc 12, 9; 20, 2), jenen Menschenmörder (Joh 8, 44) und Erfinder der Sünde triumphieren, sobald er nur seine Ferse zermalmt (Gn 3, 15) ...“¹¹⁶. Die Bemerkung über die Freude und den Spott des Teufels über die Angst der Wittenberger erinnert an den Schluß des zweiten Teils der oben wiedergegebenen Schrift und spielt vermutlich auf Verleumdungen der Altgläubigen an.

Denn genüßlich spießten die Gegner Luthers das Verhalten seiner Mitbürger auf und nutzten es für ihre Zwecke. Gegen Mitte September höhnte ein Predigermönch in Leipzig in aller Öffentlichkeit über die verzagte Flucht der Wittenberger: In den Anfängen der Christenheit seien die Leute froh und überzeugt von der Richtigkeit ihres Glaubens dem Tod entgegengegangen, während nun die vornehmsten Anhänger der neuen Lehre als erste Reißaus nähmen¹¹⁷. Vielleicht von solchem Gerede provoziert und nicht nur über Mißstände bei den Bestattungen aufgebracht, bestieg Luther am 13. und (oder) 14. Sonntag nach Trinitatis (15./22. Sept.) die Kanzel und spornte seine Zuhörer in den Predigten über den barmherzigen Samariter (Lc 10, 23–37) beziehungsweise über die zehn Aussätzigen (Lc 17, 11–19) zu tätiger Nächstenliebe an. Der Wortlaut dieser Predigten ist nicht bekannt, doch ein instruktiver Randvermerk im Predigtenverzeichnis lautet: „Er tadelte diejenigen, die zur Zeit der Pest ihre Frauen im Stich ließen usw.“¹¹⁸ Die Verluste blieben gemessen an der Panik der Be-

¹¹⁶ Ebd. 232f. Nr. 1130; zur schwachen Wirkung der Epidemie und der unverhältnismäßigen Angst der Betroffenen ferner ebd. 234 Nr. 1131 (an Nikolaus Hausmann am 20. Aug. 1527: „Jonas abiit cum domo sua in patriam metu pestis, que licet apud nos sit modica, incredibili tamen pavore omnium corda percutit Satan, ita ut ego et Pomeranus hic soli simus“); 243 Nr. 1140 (an Gerhard Wiskamp in Herford am 2. Sept.: „Satanas enim istum pavorem et rumorem concitavit“); 244 Nr. 1141 (an N. Hausmann am 2. Sept.: „ores, si Christus velit pestem pestisque rumorem a nobis tollere et dispersos congregare, propter nomen et verbum suum adhuc diutius propagandum“); 247 Nr. 1143 (an Spalatin am 13. Sept.: „Pestis nostra mitis est, ut rumor vix decima parte respondeat“).

¹¹⁷ Georg Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte in der Reformationszeit. Briefe aus Wittenberg an M. Stephan Roth in Zwickau (Leipzig 1893) 6f. Nr. 6 (Urban Balduin vom 15. Sept. 1527).

¹¹⁸ M. Luther, Werke 23, 673 mit Anm. 3: „Reprehendit quosdam, qui tempore pestis deserebant uxores etc.“; ebd. 324 mit Anm. 2; vgl. auch G. Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und

völkerung gering. Im Hospital waren am 10. Oktober von den ungefähr 100 Insassen nicht mehr als 15 gestorben, von den 40 Kranken, die der Arzt Magister Bohemus betreute, fanden nur sechs den Tod¹¹⁹. Luther ließ seinen Mahnungen zu tätiger Nächstenliebe Taten folgen und nahm, obwohl er sich selbst nach längerer Krankheit noch geschwächt fühlte und um seine schwangere Gattin besorgt war, furchtlos pestverdächtige Personen in sein Haus auf, so daß er sich, wenn er den schlimmen Befürchtungen der Betroffenen traute, „mitten in der Pest“ fühlen konnte¹²⁰. Anfang Dezember 1527 war die Pest so gut wie erloschen, so daß zum Jahresende „di ihenigen geflogen sein widerumb einzcihen mit hawffen ... und finden sich also teglich mehr und mehr“¹²¹.

Der Pestverlauf in Wittenberg und die Beobachtungen Luthers sind mit den wechselnden Schwerpunkten seiner Schrift über die Frage der Pestflucht am besten in Einklang zu bringen, wenn man annimmt, daß Luther die Schrift in der zweiten Julihälfte, jedenfalls noch vor dem Ausbruch der Epidemie, in Angriff nahm und den zweiten Teil um Mitte August herum schrieb. Dieser Abschnitt, in dem die Nachsicht gegenüber den Pestflüchtigen hinter den christlichen Durchhalteparolen zurücktritt, kennzeichnet treffend die wahre Ansicht des Reformators. Zwar bejaht er grundsätzlich das Recht zur Flucht, aber eindeutig erklärt er die Daheimgebliebenen, die einen „starken Glauben“ beweisen, zu „moralischen Siegern“ – ähnlich wie es vor ihm Johannes von Kapistran und Gabriel Biel getan hatten. Im Briefwechsel ist klarer als sonst eine weitere Facette des Problems zu fassen: Es ging nicht nur darum, ob man überhaupt und wer gegebenenfalls vor der Pest fliehen durfte, sondern auch um persönlichen Mut und, modern gesprochen, um die Verhältnismäßigkeit der Mittel. In Luthers Augen waren der Auszug der Universität und die Flucht so vieler Einwohner angesichts des relativ glimpflichen Verlaufs der Seuche unangemessen.

Die Pest von 1527/28 war nicht die erste und nicht die letzte Bewährungsprobe, die der Wittenberger Reformator zu bestehen hatte. Bereits im Herbst 1516 hatte die ver-

Fortsetzung Fußnote von Seite 374

Universitäts-Geschichte (wie Anm. 117), 6 Nr. 6: Luther hat von der Kanzel „das volck mit vill trostlichen wortten angeredt, und zur liebe des negsten yetzt in diesßen ferlichen zceyten eyns dem andern zu ertzeygen vormahnet“.

¹¹⁹ Briefwechsel 4 (wie Anm. 114), 269 Nr. 1160 (an Justus Jonas in Nordhausen am 19. Okt.: „neque tu cessa orare, maxime cum hos videas orationis fructus, ex tanto aegrotantium numero tam paucos perire“); vgl. ebd. 272 Nr. 1162 (an Melanchthon in Jena am 27. Okt.: „Exaudit nos Christus, et pestem nostram mitigat misericorditer satis“); 284 Nr. 1172 (an Wenzeslaus Link in Nürnberg am 22. Nov.: über die Zahl der Toten). Weniger freundlich ist das Bild, das die Briefe Wittenberger Bürger (vgl. *G. Buchwald* (wie Anm. 117), 3–23 Nr. 3–25) von den Auswirkungen der Pest zeichnen.

¹²⁰ Briefwechsel 4, 275 Nr. 1164 (an Amsdorf in Magdeburg am 1. Nov.); 276 Nr. 1165 (an J. Jonas in Nordhausen am 4. Nov.: „si suspicionem spectes, in peste media versor domi meae; si rem vero consideres, vita est et salus, licet tentata“; ferner interessante Mitteilung über erneutes Aufbläckern der nur scheinbar abflauenden Pest); 277 Nr. 1166 (an N. Hausmann am 7. Nov.: [Pestis] „aliquando sevit, aliquando mitescit ... Pestem in domo habui ter ...“); 280 Nr. 1168 (an Justus Jonas in Nordhausen, ca. 10. Nov.: Pestverdächtige in vier Räumen des Schwarzen Klosters).

¹²¹ *G. Buchwald*, Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte (wie Anm. 117), 22 f. Nr. 23 (Valentin Mellerstadt am 1. Januar 1528).

derbliche Seuche in Wittenberg gewütet und viele zur Flucht veranlaßt. Luther war weder durch die Aufforderung Johanns von Staupitz, des Generalvikars der deutschen Observanten-Kongregation der Augustiner-Eremiten, noch durch die Bitten seiner Freunde zu bewegen, die Stadt zu verlassen. Falls die Pest fortschreite, so erklärte er, werde er die Brüder in alle Gegenden verteilen, doch er selbst werde gehorsam ausharren¹²².

Unbeirrt hat er auch in den Pestjahren 1535 und 1538/39, als Lehrende und Lernende erneut umsiedelten, in Wittenberg ausgehalten, übertriebene Vorsichtsmaßnahmen abgelehnt und im Freundeskreis wie auf der Kanzel unverblümt seine unbequeme Meinung gesagt. Als 1538 die Pest drohte, schalt er heftig diejenigen, die bei den ersten Gerüchten in Panik ausbrächen: „Man sollte getrost seyn im Herrn und ihm vertrauen, und ein Jeglicher in seinem Beruf wandeln und bleiben, und da der Nächste seiner Hülfe und Förderung bedürfte, daß er ihn nicht verlassen sollt.“¹²³ Im Dezember 1538, als die Seuche in Wittenberg Fuß gefaßt hatte, ging er öffentlich mit denen hart ins Gericht, die sich der Gottesstrafe der Pest durch die Flucht entziehen wollten, und erinnerte die Ratsherren, Ärzte, Chirurgen, Bartscherer und städtischen Bediensteten an ihre Amtspflichten. Die fluchtwilligen und bereits geflohenen Bürger aber warnte er, er werde zum Nutzen der Notleidenden ihr Brennholz auf den Anger bringen und verbrennen und ihre Korn- und Biervorräte an die Armen verteilen lassen. Christus sei der einzige Halt (Rm 8, 34) und verlange den unbedingten Einsatz für den Nächsten (Mt 25, 35 ff.). Er selbst sei trotz der Aufforderung durch den Kurfürsten nie geflohen. „Wer angewachsen ist an Weib, Brüder, Kinder, Schwester, Nachbar, der bleibe und helffe und tröste in gemeiner Fahr ... Also bin ich itzt euer Pfarrer und Lückenbüsser [für den abwesenden Bugenhagen], bin an Predigtstuel gebunden, davon sollen mich hundert Pestilentzen nicht flüchtig machen.“ Angesichts der Habgier der Besitzenden und der Laxheit der Obrigkeit könne man die Pest als eine Art reinigendes Gewitter geradezu herbeisehnen: „Es muß ein Pestilenz kommen, auff das die Spreu vom korn gereinigt werde, den wen die bürger, baurn und Edelleuthe also sollten fortfahren, so were es besser, das wir sturben.“ Erst am Schluß seiner Predigt schlug er einen versöhnlicheren Ton an: Den Rat der Ärzte solle man befolgen. Den Studiosi könne man das Tor nicht versperren, doch mögen auch sie, solange die Epidemie noch fern ist, nicht durch unzeitgemäße Flucht („intempestiva fuga“) die

¹²² Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel 1, 73 Nr. 28 (an Johann Lang in Erfurt, 26. Okt. 1516): „Quo fugiam? ... Fratres quidem, si profecerit pestis, dispergam in omnem terram; ego sum positus huc; per obedientiam, fugere mihi non licet, donec obedientia, quae iussit, iterum iubeat.“ Vgl. J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther (wie Anm. 114), Bd. 1 (Berlin 1903) 125 f.

¹²³ Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Tischreden 4, Weimar 1916, 214 Nr. 4313. Ähnliche Mahnungen in Predigten des Pestjahres 1535: M. Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe Bd. 41, 380, 385, 390, 433, 471 f.; zum Auftreten der Pest in Wittenberg 1530, 1535 und 1538/39 auch G. Buchwald, Wittenberger Stadt- und Universitäts-Geschichte 82–85 Nr. 90–93, bes. 83 f. (Sorge Balduins, „der Sathan wolte abirmals gerne die universitet von eynander bringen“); 109–111 Nr. 127–130 (1535 Universitätsverlegung nach Jena); 138–148 Nr. 166–178; J. Köstlin/G. Kawerau, Martin Luther (wie Anm. 105), Bd. 2, 302 (Pest von 1535), 436 f. (Pest von 1438/39).

Universitas ohne Grund zerstreuen¹²⁴. Bei dieser und anderer Gelegenheit wunderte er sich darüber, daß sich das Volk im Lichte des neuen Evangeliums stärker zu fürchten scheine als im Papsttum, und spekulierte: „Das ist die Ursach, daß wir uns im Papstthum verließen auf das Verdienst der Mönche und Anderer! Itzund muß ein Jeder auf sich selbs sehen, wie er gläubt, und also dahin fahren.“¹²⁵

d) Die Trostpredigten der Nürnberger Reformatoren (A. Osiander, V. Dietrich) über den 91. Psalm

In den dreißiger Jahren sah sich ein anderer bedeutender Vertreter der neuen Lehre, der Nürnberger Theologe Andreas Osiander (1498–1552), aus aktuellem Anlaß genötigt, seine Meinung darüber kundzutun, „wie und wohin ein Christ die grausamen plag der pestilenz fliehen soll“. 1533 griff er ebenso wie Luther kurz nach dem Ausbruch einer Epidemie in die Debatte ein und kam zu ähnlichen Ergebnissen. Aber was die Form und den Gegenstand seiner Analyse betrifft, lieferte er einen eigenständigen und wegweisenden Beitrag zur Diskussion. Er trug nämlich seine Ansichten am 25. Juli 1533 in einer Predigt in der Nürnberger Lorenzkirche vor und erläuterte sie anhand des Psalms 91 (90), Vers 1–8: „Wer unter dem schirm des höchsten sitzt und unter dem schatten des almechtigen bleibt, der spricht zum Herrn: Mein zuversicht und mein burg, mein gott, auff den ich hoffe. Dann er errettet mich vom strick des jegers und von der schedlichen pestilenz“ (V. 1–3). Bereits am 3. August desselben Jahres erschien die Predigt im Druck, wurde bis ins 17. Jahrhundert mehrfach neu aufgelegt, viermal ins Englische übersetzt und so neben der Kirchenordnung und den Katechismuspredigten das am häufigsten publizierte Werk Osianders¹²⁶.

Der 91. Psalm scheint auf den ersten Blick wie geschaffen für eine Trostpredigt in schlimmen Zeiten. Seine Lektüre wurde noch dem Ich-Erzähler im fiktiven Augenzeugenbericht Daniel Defoes über die Pest zu London (1664/65) als Bibelorakel zum Schlüsselerlebnis¹²⁷. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war die pestbezogene Auslegung keineswegs selbstverständlich. Das Wort „Pest“ (V. 3, 6) tauchte in der Septuaginta-

¹²⁴ Verschiedene voneinander abweichende Nachschriften dieser (selben?) Predigt in: Ebd. Werke Bd. 47, 134–138 (Zwei Versionen); Tischreden 4, 509–511 Nr. 4789. Gegen die unangebrachte, ansteckende und lähmende Furcht vor der Pest richtet sich auch eine Predigt von 1539, ebd. 559f.: „Drumb so soltt ihr nicht also weg fliehen, last uns nicht eine Pestilenz machen ...“.

¹²⁵ Ebd. Tischreden 4, 183 Nr. 4179; vgl. ebd. 173f. Nr. 4175. Ähnlich ebd. 510 Nr. 4789: „cur adeo pavemus plus quam sub papatu, ubi in tenebris animosiores fuimus?“, derselbe Gedanke noch ausführlicher im Brief an Nikolaus von Amsdorf in Magdeburg; ebd., Briefwechsel 8 (1938) 327–329 Nr. 3277 (25. Nov. 1538). In seiner Antwort vom 11. Dez. 1538 (ebd. 333 Nr. 3280) gibt von Amsdorf zu bedenken, daß seine Mitbürger ein Jahrzehnt zuvor, also sogar unter dem neuen Glauben, so gut wie keine Angst gezeigt hätten, während sie jetzt einander derart mieden, daß sich nicht nur die Nachbarn, sondern auch die engsten Verwandten von den Ihren fernhielten.

¹²⁶ Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe Bd. 5, hrsg. von Gerbard Müller/Gottfried Seebaß (Gütersloh 1983) 384–411 Nr. 185 (Wie und wohin ein Christ fliehen soll. 1533), bearb. von Bernhard Schneider, bes. 384–387 (Einleitung mit Quellen und Angaben zur Pest in Nürnberg 1533), 387–389 (Überlieferung), 390 (Zitat von Ps 91, 1–3). Ergänzend sei auf eine weitere englische Übersetzung von Thomas Cartwright, A godly and learned sermon upon the 91 psalme, 1603, hingewiesen; vgl. P. Slack, Impact of Plague (wie Anm. 23), 41f. mit Anm. 93.

¹²⁷ L. Landa (Hrsg.), Daniel Defoe (wie Anm. 23), 12f.

Version (V. 3: a verbo aspero; V. 6: A negotio) und den ihr folgenden (lateinisch-)deutschen Psalterien überhaupt nicht, im hebräischen (masoretischen) Text nur einmal auf (V. 6). Wohl erst Luther verhalf dem Psalm mit seiner pointierten Übersetzung (V. 3: *de morte insidiarum* = von der verderblichen Pestilenz), der längere textkritische Überlegungen und abweichende Lösungen vorausgingen, zu einem Ehrenplatz in den späteren Pestpredigten¹²⁸.

Osiander hat mit seiner Predigt zweifellos unmittelbar auf die eingangs erwähnte Massenflucht aus der Reichsstadt und vielleicht auch auf die städtische Pestilenzordnung reagiert, die Kontakte mit Pestkranken allzu strikt untersagte¹²⁹. Zwar versucht er dem Mißverständnis vorzubeugen, er wolle mit seiner Predigt vom Fliehen, dem Arzneigebrauch, der Abkehr von gefährlichen Orten und kranken Personen und von anderen natürlichen, von den Behörden gebilligten Maßnahmen abraten (S. 390f., 395). Und eher bescheiden klingt seine Absicht, denjenigen Christen den höchsten Trost anzuzeigen, die „von Amts wegen, aus Armut(!) oder aus anderen redlichen Ursachen nicht fliehen können oder wollen“ (S. 391). Doch was ihn wirklich umtrieb, hat er nicht verhehlt: daß viele Leute „ungeschickter weß“ über die von Gott verhängte, grausame Plage erschrecken, mit „allerley ungewonlicher wort und werck“ ihre Angst verdrängen und „gefarlicherweiß“ die Liebedienste unterlassen, die sie dem Nächsten wie Christus selbst schuldig sind; daß sie dadurch den Schwachen Anlaß zum Ärgernis werden und „dem hailigen evangelio“ innerhalb und außerhalb des Nürnberger Gebiets „nachrede“ erwächst (S. 390). Die letzte Bemerkung deutet darauf hin, daß das Verhalten in Pestzeiten und die Flucht insbesondere auch im Nürnberger Umland – wie in der Gegend um St. Gallen und wie in Wittenberg und Leipzig – in den großen Glaubensstreit hineingezogen wurde.

Auf die Worte und Exempel des Alten Testaments gestützt (Dt 28, 15, 21 f.; Nm 13, 27 – 14, 13; 2 Sm 24, 10–16 usw.) weist er nach, daß Gott die Pest aus Zorn über die Übertretung seiner Gebote, über die Sünden und die Undankbarkeit der Menschen geschickt hat (S. 392f.). Unchristlich und wider Gottes Gebot handeln daher

¹²⁸ Deutsche Übersetzung der Septuaginta-Version z.B. im Psalterium cum apparatu vulgari firmiter appresso (Basel 1503) Bl. 62v–63r („von dem scharpfen Wort“; V. 6: „von dem geschefft“). Ähnlich der Wortgebrauch in den frühen deutschen Bibelausgaben: *W. Kurrelmeier* (Hrsg.), Die erste deutsche Bibel 7 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 254, Tübingen 1910) 379f.; *Gerhard Ising/Charlotte Müller* (Hrsgg.), Die niederdeutschen Bibelfrühdrucke: Kölner Bibeln (um 1478), Lübecker Bibel (1494), Halberstädter Bibel (1522), Bd. 4 (Deutsche Texte des Mittelalters, 4, Berlin 1971) 221–223. Zur Genese der Übersetzung Luthers, der den Psalm in seiner oben besprochenen Pestschrift nur nebenher und mit anderen Versen (V. 11–13) zitierte (Werke 23, 360/61), vgl. u.a. Werke 4, 64–76 (bes. 67 zu V. 3: „Et a verbo aspero“ – „Et a morte insidiarum“: Et est eadem sententia), 188, 510f. (Dictata super Psalterium, 1513–16); Bd. 38, 13f.; Deutsche Bibel 1, 517f. (Berliner Hs. 1523/24); Dt. Bibel 3, 116 (Protokoll 1531), 565f. („Den psalm habe ich liebe. [V. 3] loquitur de peste ad literam“); Dt. Bibel 10,1, 405–408 (Psalter von 1531 und 1545); zu „pestis/pestilentia“ in Psalm 90, 6 auch *Sigfried Raeder*, Das Hebräische bei Luther untersucht bis zum Ende der ersten Psalmenvorlesung (Beiträge zur historischen Theologie 31, Tübingen 1961) 144f. Seit frühchristlicher Zeit soll dieser Psalm als Bibelamulett verwandt worden sein: *Hanns Bächtold-Stäubli* (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1 (Berlin/New York 1927 bzw. 1987) Sp. 1219f. (mit Lit.).

¹²⁹ Zur Flucht von 1533 vgl. oben Abschnitt I mit Anm. 9; zur Pestordnung und weiteren Anordnungen der Behörden *B. Schneider*, *A. Osiander* (wie Anm. 126), 384f.

diejenigen, die in ungehöriger („unordenlicher“) und unpassender („unzeitige“) Furcht und Flucht ihre Ämter verlassen, den Nächsten ihre Hilfe entziehen. Wer sich entfernt hat, ist nicht in Sicherheit, sondern erregt den Zorn Gottes nur noch um so mehr (S. 394f.). Wer der Pest entgehen will, frage nicht seine eigene Vernunft, sondern richte sich nach dem Wort Gottes: „Das leret in, nicht den bösen luftt und vergifft stett fliehen, welches er ja wol thun mag – es bleibt aber dannoch ungewiß, obs helf oder nicht –, sondern es leret in, von sunden als von dem rechten ursprung diser plag und straff abstehn und durch ein rechtgeschaffne puoß und pesserung des lebens widerumb auff den rechten weg treten“ (S. 396).

Diesen einzigen „heilsamen“ Fluchtweg der wahren Reue und Buße zeigt Osiander dann anhand der ersten acht Verse des 91. Psalms (S. 396–411) auf. Durch Gottvertrauen, Zuversicht und die Hinwendung zum Wort Gottes soll man sich gegen den tückischen, jähen Tod (S. 402, 405) wappnen. Der abschließende 8. Vers („ob tausent zu deiner seiten und zehentausend zu deiner rechten fielen, wirt es doch dich nicht treffen“) verlangt eine eingehendere Deutung, da er an das alte Problem der Theodizee rührt. Gottes Strafe traf augenscheinlich unterschiedlos Gute wie Böse, so daß jene Verse in der Tat nur „mit dem glauben zu fassen“ sind, denn „die vernunft begreiffits nicht“ (S. 409). Osiander löst das Problem, indem er zwischen dem vorherbestimmten „normalen“ Tod (Iob 14, 5), der die Frommen auch in Pestzeiten treffen kann, und dem im Psalm gemeinten vorzeitigen Tod unterscheidet, den die Gottlosen wegen großer Sünden erleiden und vor dem die Rechtschaffenen sicher sein werden. Wenn also die Frommen sterben oder leben bleiben, geschieht das zu ihrem Besten, während die Bösen zur Strafe sterben oder weiterleben (S. 410f.)¹³⁰. Ob der Prediger von St. Lorenz mit solchen Differenzierungen bei seinen Zuhörern und Lesern durchdrang, darf man bezweifeln. Gegen die Massenpsychose nach den ersten Anzeichen der Pest, die Luther in Wittenberg vergeblich zu dämpfen gesucht hatte, war auch Osiander machtlos und mußte mit ansehen, wie die Leute scharenweise aus der Stadt strömten.

Dieser Vorgang wiederholte sich in Nürnberg mit wenig schöner Regelmäßigkeit. 1543 war es wieder einmal soweit. Pestordnungen wurden erlassen, und die Predigt Osianders war so gefragt, daß man einen Nachdruck veranstaltete. Doch damit nicht genug. Auch Veit Dietrich (1506–1549), der langjährige Begleiter Luthers und inzwischen Prediger an St. Sebald, der anderen Hauptkirche Nürnbergs, legte Ende des Jahres den 91. Psalm aus und entschloß sich im folgenden Jahr auf Bitten seiner Gemeinde zu einer Veröffentlichung der Trostpredigt¹³¹. Inhaltlich mit ähnlichen Schwerpunkten, aber weit ausführlicher (auf 152 Seiten) und mit deftigeren Worten

¹³⁰ Zur Theodizee vgl. auch *František Graus*, Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86, Göttingen 1987) 29, 75–93.

¹³¹ *Veit Dietrich*, Der XCI. Psalm. Wie ein Christ in sterbsleufften sich trösten soll. Zu Nürnberg gepredigt, Nürnberg (Johann vom Berg und Ulrich Neuber) 4. April 1544; Anhang: Der XCI. Psalm Davids, gesangs weyß in der Melodey Auß tieffer not. Durch Sebald Heyden [benutzt Expl. der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Flugschriftensammlung Gustav Freytag]; vgl. *Bernhard Klaus*, Veit Dietrich. Leben und Werk (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 32, Nürnberg 1958), bes. 5 Nr. 10, 201 (zur Pest von 1543, 220–225 (Auszüge aus der Pestpredigt).

als sein Kollege an St. Lorenz sprach der ehemalige Mitarbeiter Luthers seinen Zuhörern Mut zu. Nebenher schweifte sein Blick über die allgemeinen Zustände in der Reichsstadt während der Notzeiten, den Pestverlauf und allerhand Mißbräuche, die er, ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen, beim Namen nannte.

Gegen die Verzagtheit seiner Mitbürger zog er noch schärfer vom Leder als Osian-der. Die medizinischen Vorbeugemaßnahmen billigte er zwar, hielt sie aber vom Standpunkt des Seelsorgers aus für unzureichend. Man müsse achtgeben, daß man nicht vor lauter Furcht ein „vihisches, wohnsinniges hertz“ wie die „blinde gottlose Welt“ bekommt: „Denn heyst es nit wohnsinnig sein, das man den gedanken fasset, wenn man 10 oder 20 Meyl geflohen sey, so könne unser Herr Got uns nit finden? Heyst es nit vihisch sein, das oft die Eltern ire kinder, die kinder ire Eltern, der Man sein Gemahel, das gesind ir Herrschafft scheuhet, inen in der kranckeyt weder tröstlich zuspricht noch dienet?“ (B IIr). Auf Gott allein, der laut dem Psalmvers „Burg und Zuversicht“ sei, müsse man seine Hoffnung setzen – anders als die „Papisten“, die in solchen Zeiten bei Rochus, Sebastian, Barbara und anderen obskuren Heiligen Zuflucht suchten: „Darumb ist es nit wunder, das dise plag unter inen mer schaden thut“ (D Iv). Diejenigen, die sich nicht dem Allerhöchsten anvertrauen, sondern glauben, an einem anderen Ort sicher zu sein, „die zeugen uber und wider sich, das sie Gott nit für den Höhesten und Allmechtigen noch für einen schirm und schatten halten, sonst würden sie sich inn solchen schutz befelhen unnd nichts fürchten sonder wissen und sagen: Mein Got ist stercker denn Teuffel und pestilentz“ (D IVv).

Zudem kann der Glaube derer, die sich „aus dem Staube machen“, Schaden nehmen, wenn nämlich diese „törichte Leute“ sich in Gegenden begeben, „da noch das alte Bäpstische wesen ist, da man kein rechte predig noch rechten brauch der Sacrament hat“ (K Iv–IIr). „Derhalb ist es ein seer böser brauch, wie gemeldet, das die leut inn solchen leufften so zaghaft sind, und kein ander mittel suchen, denn das sie sich inn die flucht geben unnd an ort ziehen, da sie solche erinnerung zu Gottes forcht und zur besserung ires lebens nit haben“ (K IIv). Die leitenden Gesichtspunkte sind also auch in dieser Predigt der starke Glaube, das Gottvertrauen und die tätige Nächstenliebe. Weder die autoritative Meinung Luthers noch die Trostpredigten der beiden Nürnberger Prediger über den 91. Psalm haben etwas gegen den Rat der Ärzte und ihrer Traktate, den behördlich verfügten Zwang zur Absonderung sowie gegen die panische Angst der Betroffenen und die allgemeine Erfahrung ausrichten können. Die wohlhabenden Nürnberger organisierten auch weiterhin unbeeindruckt ihren Aufenthalt in der Fremde. Der oben abgebildete Ehrenschild, den sie 1562 zum Dank den Nördlingern überreichten, bezeugt keine Sondersituation, sondern den Regelfall.

Wie die Pestepidemien selbst brach die Diskussion über die Pestflucht auch in der Folgezeit immer wieder auf und führte weiter zu kontroversen Ergebnissen. Namhafte Theologen und Ärzte meldeten sich zu Wort, zum Teil mit kurzen Gutachten, meist aber mit langen Predigten und Analysen. Unter ihnen waren Johannes Calvin (1509–1564) und sein engster Mitarbeiter und Nachfolger als Haupt der Calvinisten, Theodor Beza (1519–1605)¹³², der Bremer Stadtphysicus Johann Ewich¹³³ und der Groninger

¹³² *Joannis Calvini Opera*, hrsg. von W. Baum/E. Cunitz/E. Reuss, Bd. 18 (Corpus Reformato-

Medizinprofessor Anton Deusing¹³⁴. Neue Argumente kamen kaum hinzu. Allerdings gewann nun die Ansteckungsthese, die Hieronymus Fracastoro 1546 voll ausgearbeitet hatte, zunehmend an Boden gegenüber der Vorstellung vom übernatürlichen Eingreifen Gottes. Dadurch wurde die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern der verschiedenen Theorien, die man im Mittelalter für vereinbar hielt, zunehmend unversöhnlich¹³⁵.

6. Zusammenfassung: Frömmigkeit in Notzeiten

Die Reihe der schriftlichen Stellungnahmen zur Pestflucht, so lückenhaft sie sein mag, bezeugt eindringlich, wie heftig das Problem weite Kreise der Bevölkerung über Jahrhunderte hinweg immer wieder erregte. Allein der Umstand, daß gerade exponierte Vertreter der verschiedenen geistigen und religiösen Richtungen von sich aus zur Feder griffen oder um Gutachten gebeten wurden, ferner die Zahl der Abschrif-

Fortsetzung Fußnote von Seite 380

rum 46, Braunschweig 1878), Sp. 104 f. Nr. 3212: Brief an einen unbekannten Adressaten vom 9. Juni 1560 (mit grundsätzlicher Zustimmung zur Flucht). *Theodorus Beza* (Vezelius), *De peste Quaestiones duae explicatae*: una, sitne contagiosa; altera, an et quatenus sit Christianis per secessionem vitanda (Genf 1579), bes. 20–35; engl. Übersetzung von *J. Stockwood*, 1580; vgl. *P. Slack*, *Impact of Plague* (wie Anm. 23), 42 mit Anm. 93, 43; *Ch. F. Mullett*, *The Bubonic Plague* (wie Anm. 23), 76 f. (kurze Inhaltsangabe); ferner *Paul-F. Geisendorf*, *Théodore de Bèze* (Genf 1949, 1967), der darauf hinweist, daß der „unschuldige“ Traktat über die Pest gleichwohl wenige Jahre später (1583) Ziel „theologischer Angriffe“ (333) seitens seines „mehr lutherisch gesinnten als reformierten“ Kollegen Samuel Huber, Pastor in Berthoud, war (356).

¹³³ *Johannes Ewich* (Rep. Bremensis Medici Ordinarii), *De officio fidelis et prudentis magistratus, tempore pestilentiae rempublicam a contagio praeservandi liberandique libri duo* (Bremen 1656 = Nachdruck der Auflage Bremen 1581). Darin (95–106): An Christianis tempore pestis fugere et suam civitatem relinquere salva conscientia liceat? a) Sententia affirmativa (95–99), b) negativa (99–102), c) decisiva (102–106); ferner ebd. 141 über die Bestrafung von Leuten, die ohne Erlaubnis vor der Pest fliehen. Deutsche Übersetzung: *Pestilenzordenungen: Nützer und notwendiger Unterricht von dem Ampt der Obrigkeit in Pestilenzzeiten* (Müllhausen 1597), bes. Bl. M IIr–N IVr (Buch II, Kap. 3): „Ob die Christen mügen in Pestilenzzeiten davon fliehen und ire Stadt mit gutem Gewissen verlassen“; engl. Übersetzung: *J. Ewich*, *Of the duetie of a faithfull and wise Magistrate, in preserving and delivering of the common wealth from infection, in the time of the Plague or Pestilence*, transl. by *John Stockwood*, 1583; vgl. *Ch. F. Mullett*, *The Bubonic Plague* (wie Anm. 23), 78 f. (kurze Inhaltsangabe); *P. Slack*, *Impact of Plague* (wie Anm. 23), 43 mit Anm. 99, 101. Weitere Schrift: „Die Pestilenz, ob sie eine anfällige Seuche sei und wiefern ein Christenmensch weichen möge“ (Basel 1582). Zur Person vgl. *Chr. G. Jöcher*, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon* 2 (Leipzig 1750) Sp. 451 f.; *A. Hirsch*, *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 30), Bd. 2 (1930) 318 f.

¹³⁴ *Antonius Deusing*, *Disquisitio gemina de peste; prior, an contagiosa sit? altera, an vitanda et quomodo illaesa charitate?* Groningen 1653 bzw. 1656; zur Person *Chr. G. Jöcher*, *Gelehrten-Lexikon* (wie Anm. 133), Bd. 2, Sp. 98 f.; *A. Hirsch* (Hrsg.), *Biographisches Lexikon* (wie Anm. 30), Bd. 2 (1930) 249 f.

¹³⁵ Vgl. *L. Fabian Hirst*, *The Conquest of Plague. A Study of the Evolution of Epidemiology* (Oxford 1953) bes. 6–16, 35–53; *Hieronymus Fracastoro*, *Drei Bücher von den Kontagien, den kontagiösen Krankheiten und deren Behandlung* (1546), (Klassiker der Medizin, hrsg. von Karl Sudhoff) übersetzt von *Viktor Fossel* (Leipzig 1910) bes. 108 f. (zum Ortswechsel).

ten, Drucke, Neuauflagen und Übersetzungen und schließlich die eigenhändigen Anmerkungen in den Handschriften (H. Schedel; Vadian) sprechen für sich. Deutlich werden die Skrupel derer, die fortgehen wollen oder bereits geflohen sind, wie auch der Unmut derer, die ihre Stadt verlassen könnten, es aber nicht wollen; zumindest errahnen kann man die Erbitterung und die Ratlosigkeit derjenigen, die jene Möglichkeit nicht hatten. Die Unsicherheit verbreitete sich um so mehr, als die Gegner der Flucht diese Entscheidung zu einem „Testfall wahrer Frömmigkeit“ machten. Unter diesem Aspekt spielte das Problem sogar in den Richtungskämpfen der Reformationszeit eine gewisse Rolle.

Methodisch folgen die Beiträge den zeit- und gattungsgebundenen Techniken der scholastischen Beweisführung, der Briefliteratur und des Predigtaufbaus. Inhaltlich spiegeln sich in ihnen die religiösen und weltanschaulichen Grundüberzeugungen sowie der jeweilige Erfahrungsbereich ihrer Verfasser. So erklären sich die uneinheitliche Auswahl aus dem Fundus der Autoritäten und die unterschiedlichen Schwerpunkte und Beimischungen: das Verlangen vieler Humanisten nach ungestörter geistiger Muße, das Plädoyer Salutatis für die patriotischen Verpflichtungen der Bürger, der Bezug auf das Kirchenrecht seitens der juristisch gebildeten Theologen, der Aufruf der (Buß-)Prediger zu Nächstenliebe und innerer Umkehr, die Betonung des „starken Glaubens“ seitens der auf die Hl. Schrift konzentrierten Reformatoren. Die Differenzen sind immerhin so groß, daß sich verallgemeinernde Urteile über die Frömmigkeit oder die Mentalität ganzer gesellschaftlicher Gruppen verbieten. Salutati und seine Briefpartner, also Vertreter der gleichen Schicht, die zur selben Zeit und in einem eng begrenzten geographischen Raum lebten, haben ihre divergierenden Ansichten im einzelnen recht unterschiedlich begründet. Auch in Nebenfragen, wie zum Beispiel der Wertschätzung der Ärzte und der Beweiskraft der Naturerfahrung, gingen die Meinungen auseinander.

Doch aufs Ganze gesehen, kam es in der Kontroverse über das Kernproblem vom 14. bis zum 16. Jahrhundert höchstens zu Akzentverschiebungen. Die Argumente für und wider die Pestflucht blieben im Grunde gleich. Von einem wirklichen Fortschritt, ganz neuen Gesichtspunkten oder Richtungsänderungen in der Diskussion ist wenig zu bemerken. Zwar wird bei Kapistran, Biel und den Reformatoren der Appell an die tätige Nächstenliebe lauter, andererseits rücken bei ihnen die Überlegungen der frühen Humanisten über die Prädestination und Zabarellas oder Domenichis Zweifel an übernatürlichen Pestursachen wieder in den Hintergrund. Wie viele und vielfältige Belege und Gründe die Kontrahenten im einzelnen vorbringen, ist erstaunlich. Ein sozialkritisches Argument, das der moderne Leser erwarten würde, fehlt jedoch. Niemand von denen, die gegen die Pestflüchtigen polemisieren, fragt etwa explizit: Wie kann Gott einen Weg aus der Misere erlauben, den nur die begüterten Bürger einschlagen können?

Je nachdem, wie man die Ausgangsfrage, ob Christen vor der Pest fliehen dürfen, formuliert, verbreitert sich die Skala der Antworten. Wohl sämtliche Diskussionsteilnehmer – bis auf Coluccio Salutati – hätten sich darauf einigen können, daß man sich mit ruhigem Gewissen aus pestinfizierten Orten entfernen darf, sofern Behördenvertreter (mit Sondervollmachten) ernannt, die Gebote der Nächstenliebe beachtet sind

und andere spezielle Gründe vorliegen. Die Meinungsverschiedenheiten fingen an, wenn man die Gebote der Nächstenliebe und die besonderen Umstände exakt definieren wollte. Sie wurden unüberbrückbar, wenn man fragte, ob es sinnvoll und ratsam ist, vom bedingten Recht auf die Flucht Gebrauch zu machen und dabei andere Gesichtspunkte zu vernachlässigen. Die Befragten mußten, soweit man ihren Schriften und ihrem persönlichen Verhalten entnehmen kann, folgendermaßen entgegen: Grundsätzlich und in der Realität ja (Zabarella, Domenichi, der junge Vadian), grundsätzlich ja, aber in der Praxis besser nicht (Kapistran, Biel, Luther, Oslander, Dietrich), grundsätzlich nein, aber gegebenenfalls besser doch (Petrarca, Vergerio), grundsätzlich und im konkreten Fall (in der Regel) nein (Salutati, Arévalo). In einer Grenzsituation wie der Bedrängnis durch die Pest war eben die anspruchsvolle Theorie nicht immer mit der harten Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Namentlich bei den frühen Humanisten (Petrarca, Vergerio) paßten Ideologie und Rhetorik und die praktische Bewährung nicht recht zusammen. Die leidvollen Erfahrungen und die persönlichen Schwächen bestimmten die eigene Position nicht weniger als die gelehrten Argumente.

Die Briefe, Traktate und Predigten über die Pestflucht erhellen nicht nur die religiösen Anschauungen derjenigen, die sich schriftlich über sie verbreitet haben. Sie werfen auch ein Schlaglicht auf die Frömmigkeit breiter Schichten. Unter dem Eindruck der Pest und dem Auszug der reichen Mitbürger machten sich viele einfache Leute, wie Vergerio, Zabarella und Arévalo explizit andeuten, Gedanken darüber, wie sich die göttliche Vorherbestimmung mit dem freien Willen des Menschen verträgt, wieso die Pestflüchtigen sich der göttlichen Strafe entziehen dürfen und wie es um eine göttliche Gerechtigkeit bestellt ist, die offenbar den größten Teil der Auswanderer verschont. Theologische Probleme wie die Prädestinationslehre und die Theodizee, die sonst der universitären Disputation vorbehalten waren, wurden nun öffentlich in den Predigten und bei anderen Gelegenheiten erläutert. Die Grenzen zwischen einer Art Hochtheologie und der sogenannten Volksfrömmigkeit waren fließend. Freilich darf man daran zweifeln, daß die Mehrheit der Zuhörer wirklich verstanden hat, was etwa Kapistran über das Problem der Flucht vor der Pest darlegte. Die Masse der Gläubigen dürfte auch die verschiedenen Erklärungsversuche über die (natürlichen) Ursachen der Pest eher skeptisch betrachtet haben. Den größten Einfluß auf die Vielen, die keine effektiveren Vorbeugemaßnahmen ergreifen konnten, hatte vielmehr der suggestive Grundgedanke fast aller Erörterungen und Predigten: Die Pest ist eine Strafe Gottes für die Vergehen der Menschheit, die man nicht durch die Flucht an einen anderen Ort, sondern nur durch die Abkehr von den Sünden mildern kann.

Die Veränderungen in Kirche und Gesellschaft in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts haben kaum zu einer größeren Klarheit in der Frage der Pestflucht geführt. Luthers Rechtfertigungslehre, die das Verdienst „guter Werke“ in Frage stellte, hat möglicherweise unbeabsichtigt die Bereitschaft zu solidarischer Hilfe gegenüber den Nächsten vermindert und den Wunsch, sich dem Pestgeschehen zu entziehen, verstärkt. Die neuen Ansätze in der Jurisprudenz und in der Polizeigesetzgebung haben nur scheinbar dazu beigetragen, die Diskussion zu versachlichen und das Problem durch praktische Vorsorge zu entschärfen. Zwar haben sich nunmehr die Juristen in-

tensiver mit den pestbedingten Streitfällen beschäftigt¹³⁶ und die Behörden haben vielerorts in Pestordnungen und in anderer Form Hilfsmaßnahmen für Notsituationen festgelegt, aber es bleibt fraglich, wie sich solche Regelungen sozial ausgewirkt haben. Einerseits sicherten sie den karitativen Beistand und andere Dienstleistungen in den Pestzeiten, andererseits werden sich viele Mitbürger „entlastet“ gefühlt und, durch keinerlei Gewissensbisse geplagt, die infizierten Orte schleunigst verlassen haben. Die theoretischen Diskussionen konnten in der frühen Neuzeit wie im Mittelalter an Ängste, Skrupel und an die Unsicherheit breiter Bevölkerungsschichten anknüpfen.

¹³⁶ Vgl. *Mario Ascheri*, *Le epidemie di peste e i giuristi: Introduzione alla trattistica (1522–23)*, in: *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, Cambridge, 23–27 July 1984, hrsg. von *Peter Linehan* (*Monumenta iuris canonici*, series C: Subsidia 8; Rom, Città del Vaticano 1988) 283–301 (freundlicher Hinweis von *D. Girgensohn*, Göttingen).

Anlage 1

Rodrigo Sánchez de Arévalo, „An pestis tempore fideles licite et sine peccato fugiant a locis pestiferis et quando sit licitum aut illicitum“ [1468]

Überlieferung: vgl. Anmerkung 77.

Disposition und Inhalt

Anm.: Die Argumente sind stark verkürzt, die Belege in Auswahl wiedergegeben. Die im Text ungenau angegebenen Bibelstellen wurden verifiziert.

I. Zehn Argumente für die Pestflucht

1. Ezechiel 7, 14–16: Canite tuba, qui habitatis terram. Ecce venit afflictio super te, qui habitas terram. Qui in agro est, gladio morietur, et qui in civitate, pestilentia devorabitur, et salvabuntur, qui fugerint ex eis.

2. Psalm 59, 6: Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie archus [= pestiferus aer], ut liberentur dilecti tui.

3. Von Natur aus („naturaliter“) meidet der Mensch das Schlechte und Schädliche (vgl. Ambrosius und Schriftstellen).

4. Kluge Menschen müssen sich vor drohenden Gefahren hüten. Falls sie sich nicht durch die Flucht oder andere Maßnahmen schützen, sondern sich allein Gott anheimgeben, versuchen sie Gott (Augustinus, *De civitate Dei* 16, 19).

5. Die Pest ist nach dem Urteil der Kirchenväter zu meiden, wie es aus einem Beispiel des Hieronymus im *Decretum Gratiani* (c. 9 D. 88: „clericum negociatorem tamquam quandam pestem fuge“) zu erschließen ist.

6. Wenn man sich vor geringeren Gefahren wie der Verfolgung durch die Feinde oder durch Tyrannen schützen darf (vgl. Mt. 10, 23; 2 Cor. 11, 33: Paulus), dann tut man dies mit um so mehr Recht gegenüber schlimmeren Heimsuchungen wie der Pest. Es folgen vier Argumente für die größere Gefährlichkeit der Pest, die keinen Trost bietet wie etwa das Martyrium als Lohn der Verfolgung, die ihre Opfer überrascht und keine Gegenmittel läßt (wie im anderen Fall möglicherweise Kerker, Bittgesuche, Verschonung der Unschuldigen), die so schnell zuschlägt, daß man nicht mehr beichten noch Buße tun kann und zuweilen der Verzweiflung anheimfällt, die nach dem Urteil des Aristoteles („philosophi“) und aller Ärzte gefährlicher als andere Krankheiten ist, da sie ihrer Ansicht nach aus der Verderbtheit der Luft entsteht.

7. Die Flucht ist auch gemäß kirchlichem und weltlichem Recht erlaubt; vgl. c. 9 X. *De renunciacione* I 9 (Unsicherheit des Ortes als Entschuldigung akzeptiert) und wei-

tere Fälle, in denen sich Menschen (zu Recht) weigern, pestinfizierte Orte aufzusuchen.

8. Das weltliche und kirchliche Recht sowie die Heilige Schrift mahnen uns, Orte und Personen, die von einer ansteckenden Krankheit befallen sind, wie etwa die Leprakranken, zu meiden. Da nun auch die Pest eine ansteckende Krankheit ist, gilt für sie sinngemäß das Gleiche: Es ist nicht nur erlaubt, sondern sogar unsere Pflicht, die Infizierten zu meiden.

9. Jedem Beobachter der Natur ist der von Aristoteles beschriebene Einfluß des jeweiligen Ortes („*potencia loci*“) bekannt, der je nach Beschaffenheit unterschiedliche menschliche Charaktere („*diversitas qualitatum in hominibus*“) hervorbringt. Eine warme feuchte Gegend verlängert das Leben, eine kalte und trockene Gegend verkürzt es. Wenn schon die Tiere rein instinktiv die Pestgebiete verlassen und die gesündere Luft suchen, dann kann und muß der vernunftbegabte Mensch dies um so eher tun.

10. Die Vertreter der medizinischen Wissenschaft, die die Natur zum Gegenstand hat („*est naturalis*“), und die (Natur-)philosophen (Haly Abbas, Rhazes, Avicenna; Aristoteles) lehren, daß die Pest eine ansteckende Krankheit ist und daß man den Umgang mit den Kranken und denen, die mit ihnen in Berührung gekommen sind, meiden muß. Da die Medizin von Gott geschaffen ist, darf der weise und kluge Mann diese Ratschläge nicht mißachten.

II. Zehn Argumente gegen die Pestflucht

1. Ezechiel 33, 27f.: *Qui in presidiis aut in speluncis fuerint, peste morientur, et dabo terram in desertum et cessabit superbia.*

2. Ezechiel 6, 11f.: *Hec dicit Dominus: Omnes isti peste ruituri sunt. Qui longe est peste morietur. Vgl. auch Amos 9,1: Qui fugerit non salvabitur.*

3. „Jeremias 25“, 35 [bzw. Amos 2, 14]: *Peribit fuga a veloce et fortis non obtinebit virtutem suam; Jeremias 46, 6: Non fugiet velox locum.* Weder einem kräftigen noch einem schwachen Menschen ist demnach die Flucht erlaubt. Vgl. auch Amos 9, 1 und 9, 2f.: *Si ascenderint usque ad celum, inde manus mea adducet eos, et si in mari abscondent se, mordebit eos serpens (id est pestis, que a veneno serpens appellatur).*

4. Jede Krankheit und jegliches Leid („*calamitas*“) schickt Gott den Menschen nach seinem unerforschlichen Ratschluß („*suo occulto iudicio*“). Vgl. Psalm 102, 3; Isaias 19, 22. Die Pest ragt als einzigartige Strafe („*flagellum Dei singularem*“) heraus, da Gott mit ihr – und nicht etwa mit Fieber, Kolik oder anderen natürlichen Krankheiten – besonders häufig die sündige Menschheit heimsucht (vgl. Ez 38, 22; 28, 23; Ex 9, 15; Lv 26, 25; Nm 14, 11f.). Folglich geht sie eher auf göttlichen Befehl als auf natürliche Ursachen zurück, obgleich jene Beulen („*glandulae*“) auch auf natürliche Weise entstehen können. Denn mag auch das Feuer von Natur aus alles verzehren, so ist es meistens, wenn es vom erzürnten Gott geschickt wird, von anderer Art, kann nicht bekämpft und gelöscht werden (vgl. Lv 10, 2; Nm 11, 1f.). Ähnlich wird man der Pest, wenn sie der Zorn Gottes verhängt hat, nicht mit der Flucht als einem menschlichen Heilmittel, sondern nur mit der Buße und anderen geistlichen Remedia beikommen –

vgl. Ez 14, 19 (Si autem misero pestilentiam super terram, si penitentiam egerint, avertam illam etc.) und Ex 5, 3 (Sacrificemus Domino, ne forte veniat nobis pestilentia).

5. Da nun erwiesenermaßen Gott die Pest wegen der Sünden des Volkes gesandt hat, vermehren wir eher seinen Zorn, beleidigen und reizen ihn, wenn wir fliehen, als daß wir ihn besänftigen. Denn wir haben kein Vertrauen zu ihm („non enim in eum diffidere“). Vgl. c 12 C. 11 q. 1 (Qui fugit, diffidit de sua iustitia); Psalm 138, 7 (Quo a facie tua fugiam); Augustinus; Gregor d. Gr.; Isaias 52, 12; Jeremias 4, 21. Die wahre Flucht in Pestzeiten besteht nicht körperlich im Ortswechsel, sondern geistlich in der Veränderung der Lebensweise. Vgl. Jeremias 51, 6 usw., darunter ... (Quoniam in me speravit liberabo eum, quasi dixerit, ut ait glo[ssa]: frustra speras in fuga pedum, si te comitatur sarcina culparum).

6. Die Kirchenväter und heiligen Männer („antiquorum patrum et sanctorum virorum“), deren Beispiel in Zweifelsfällen maßgebend ist, sind nicht aus den Orten geflohen, wo die Pest herrschte, weil sie, sicher erleuchtet durch die Eingebung des Hl. Geistes, erkannten, daß dies der göttlichen Majestät nicht willkommen war und keinen Schutz bot. Vgl. Beispiel Davids (2 Sm 24, 13) und Rat Salomons (3 Rg 8, 36 f.).

7. Alle Christgläubigen sind zur Fürsorge („ad hospitalitatem“) und zu Werken der Barmherzigkeit verpflichtet (Mt 25, 34–39). Nicht nur das göttliche Gebot, sondern auch die Vernunft („ratio naturalis“) verbietet uns, die Kranken, und unter ihnen insbesondere die Familienangehörigen, grausam im Stich zu lassen (vgl. verschiedene Bibelstellen).

8. Die Flucht verstößt ferner gegen das Gebot der Nächstenliebe, die nicht nur in Worten bezeugt, sondern durch die Tat bewiesen werden muß. Vgl. canon: Ubi caritas non est, ibi fides et iustitia esse non pot[est](!).

9. Wenn es schon allen nicht erlaubt ist, infizierte Orte zu verlassen, dann gilt das insbesondere für die Prälaten und Seelsorger, weil sie sich sonst wie der Mietling bei Johannes (10, 12 f.) verhalten: mercenarius est, qui videt lupum venientem et fugit et dimittit oves.

10. Gemäß der Naturlehre des Aristoteles (Liber de morte et vita, und Problemata) wird die Luft nur vom Körper(lichen) und sichtbarer Substanz beeinflusst und kann nicht umgekehrt die Körper der Menschen von sich aus anstecken. Ferner kann sie allein ebensowenig wie das Feuer, anders als der Erdboden und das Wasser, verdorben werden. Im übrigen gibt es statt der Flucht andere natürliche Mittel, um die Luft zu reinigen.

III. Voraussetzungen der Entscheidung des Problems

1. Erlaubt sein kann etwas nach dem Maßstab der menschlichen und dem der göttlichen Gerechtigkeit. Das menschliche Recht oder Gesetz hat die Ruhe und den öffentlichen Frieden im Auge und bekämpft das, was den Menschen schweren diesseitigen Schaden zufügen kann. Die göttliche Gerechtigkeit verbietet und verurteilt dagegen vieles, was menschliches Recht erlaubt und ungestraft läßt (vgl. Augustin über Prostitution und Wucher; u.a. X. 5. 19. 1 ff.).

2. Grundsätzlich sollte man den Ratschlägen der Ärzte folgen, da Gott die Medizin zum Heil der Menschen geschaffen hat. Man muß jedoch unterscheiden zwischen den Ärzten, die sich um das leibliche Wohlergehen kümmern („*medici corporales*“), und denjenigen, denen es um die Seelen geht („*medici spirituales*“). Den Seelsorgern ist mehr zu vertrauen, wenn man über Sünde, Erlaubtes und Unerlaubtes streitet, da der Körper der Seele den Vortritt lassen muß. Oft laufen die Rezepte der Ärzte den göttlichen Weisungen zuwider: Während die Ärzte das Fasten ablehnen, hat Christus gefastet und dies empfohlen; Galen verbietet Nachtwachen („*vigilias*“), die Christus fordert; Avicenna riet, keine rohen Speisen zu probieren, Hieronymus hielt Gekochtes für Luxus usw.

3. Sechs [sieben?] Gründe („*cause*“) sind nach dem Urteil der Kirchenlehrer („*sanctorum doctorum*“) für alle Krankheiten des Körpers verantwortlich. Diese entstehen:

- zur Bewahrung der Demut (Beispiel: Paulus, den die Größe der Erscheinung nicht emporheben sollte; vgl. 2 Cor. 12, 10).
- als Prüfung der Tugend in widrigen Zeiten (Beispiel: Hiob).
- als wunderbares Zeichen des Ruhmes Gottes (Beispiel: Heilung des Blinden).
- zur Sühnung der Sünden (Beispiel: ein Gelähmter – und so werden heute viele krank).
- als Beginn und Beweis der ewigen Strafe, die schon im diesseitigen Leben beginnen kann (Beispiel: Judas und Herodes).
- als Exempel des geduldigen Leidens (Beispiel: die Märtyrer).
- als Anreiz zur Besserung (des Sünders), so wie viele täglich gestraft werden, damit sie vom Bösen ablassen (Beispiel ferner: Paulus auf der Reise).

Diesen sieben Ursachen der Kirchenlehrer wäre als achte hinzuzufügen: wegen der schlechten Konstitution („*dispositio*“) des menschlichen Körpers oder der Unausgeglichenheit der Körpersäfte („*inequalitas humorum*“) oder der ungesunden Luft, die Gott als Vollzugsmittel („*instrumenta executoria*“) seines Willens schickt.

4. Welche der genannten Ursachen die Krankheit eines bestimmten Menschen bewirkt hat, wissen wir nicht; ob sie etwa als Prüfung oder als Strafe geschickt ist, das ist der göttlichen Vorsehung vorbehalten. Daher dürfen wir auch nicht den Kranken und Gepeinigten zusätzliches Leid zufügen (c.2 C. VII qu. 1 „*Cum percussio*“). Ebensonig wissen wir bei den Pestkranken, ob sie infolge der Strafe oder des Urteils Gottes aus einer der genannten Ursachen oder aber wegen der verdorbenen Luft leiden, und auch ihnen dürfen wir keine Schmach („*afflictio*“) antun, also auch nicht die Schmach, daß wir uns von ihnen entfernen (vgl. ebenso c. 2 C. VII q. 1). Im übrigen müssen wir, da wir nicht wissen, warum eine bestimmte Person von der Pest befallen wurde, den Grund dafür eher in einer der sieben erstgenannten „*causae*“ suchen, die von Gott zuteilt werden, als allein in der achten, d.h. in der verdorbenen Luft, zumal die Pestilenz, wie oben (als „*certa coniectura*“) bewiesen, vor allen anderen ein geistliche Züchtigung („*spirituale flagellum*“) Gottes ist (vgl. Jer. 46, 6 usw.).

Wer also aus einem infizierten Ort flieht und hauptsächlich die Medizin und die Ratschläge der Ärzte sucht, gewährleistet damit nicht einmal sein körperliches Wohlergehen. Vielmehr wird man für das Heil der Seele wie des Körpers besser sorgen,

wenn man vor den Sünden flieht, die wohl die Pest verursachen (vgl. Schriftstellen; vgl. oben II 5, unten V 1).

IV. Schlußfolgerungen (conclusiones)

1. Kein Katholik darf allein aus Furcht vor dem leiblichen Tod aus vorübergehend infizierten Orten fliehen. Andernfalls verstößt er gegen die Nächstenliebe und die göttliche Majestät („offensio caritatis et divine magestatis [sic]“) und sündigt je nach den persönlichen und anderen Umständen („secundum aliquas qualitates personarum et alias circumstantias“) mehr oder weniger (vgl. II; III 1, 2; unten V).

2. Die Pest ist angesichts ihres unvergleichlichen Krankheitsbildes und -verlaufs eine außerordentliche Strafe Gottes („peculiare flagellum Dei“), die den Menschen gemäß der besonderen göttlichen Vorsehung trifft. Die Flucht ist demnach kein vorbeugendes Heilmittel, sondern erregt den Zorn Gottes (vgl. II; III 3, 4; unten V).

3. Die Flucht muß („secundum aliquas qualitates personarum“) insbesondere den Seelsorgern mehr noch als den Laien und unter diesen mehr denjenigen untersagt sein, die ein öffentliches Amt bekleiden oder eine Familie zu versorgen haben (vgl. II; unten V).

4. Unter bestimmten Voraussetzungen begeht nicht nur ein Prälat, sondern auch ein Laie, wenn er flieht, eine schwere Todsünde, während dieselbe Person unter anderen Umständen weggehen darf, ohne sein Seelenheil dadurch zu gefährden (vgl. oben und unten V).

5. Wahrscheinlich schickt die göttliche Majestät, von anderen Motiven abgesehen, den Sterblichen gerade wegen dieser skandalösen und unmenschlichen Fluchtbewegungen („propter huiusmodi scandalosas et inhumanas fugas“) aus infizierten Gegenden so häufig die Seuche, damit sie eben darin bestraft werden, worin sie sündigen („ut in eo puniantur, in quo delinquant“) [vgl. oben und unten V].

V. Erläuterung, Prüfung und Bekräftigung der Schlußfolgerungen

1. Die erste Schlußfolgerung wird durch vier Erklärungen erläutert:

a) Der Rat der Ärzte, vor der Pest zu fliehen, wird hinfällig („cessat“), wenn es um das Heil der Seele geht (vgl. III 2, 5). Wer sich in einer Krankheit, zumal in jener, die (vermutlich) speziell von Gott geschickt wurde, lieber an die Kunst der Medizin als an Gott wendet, der beleidigt Gott (vgl. – wie oben III 4 – das schlechte Beispiel des Königs Asa: 2 Par 16, 12 f.).

b) Nach Ansicht der Kirchenlehrer („sanctorum doctorum“) entspringt die Flucht und die Furcht vor dem natürlichen Tod einer übergroßen, ungezügelten Selbstliebe („inordinatus amor“), die sich nicht mit der Nächstenliebe („caritas“) verträgt (vgl. Augustin, Thomas von Aquin, Chrysostomos, Job 30, 10, Ambrosius, Jeremias 46, 21). Die Flucht wäre nicht einmal angebracht, wenn die Meinung der Ärzte und Astrologen zuträfe, daß die Konjunktion der Planeten und Himmelskörper die Pest verursa-

che (vgl. unten V 2). Denn auch vor den Zeichen des Himmels braucht sich niemand zu fürchten (vgl. Jeremias 10, 2). Vgl. direkt gegen die Pestflucht: Sap. 17, 2f., 9: *aerem quem nulla ratione quis effugere posset negant se videre*.

c) Die zehn ersten Argumente (I 1–10), besonders die Stellen aus dem kirchlichen Recht, die diejenigen entschuldigen, die sich aus einem infizierten Ort entfernen oder dorthin zitiert nicht folgen, sind kein Gegenbeweis. Während dort („in foro iudiciali et contentioso“) Schaden und zeitliche Strafe vermieden werden soll, darf hier („in foro anime“) niemand die Risiken für das leibliche Wohl scheuen, wenn er dadurch die Nächsten und sein Seelenheil gefährdet. Vgl. Schriftstellen (über die Bereitschaft, sein Leben für den Nächsten einzusetzen). In Gewissensfragen („in foro anime“ bzw. „conscientiae“) sind selbst päpstliche Vorschriften nicht bindend (vgl. c. 1 in VI^{to} de constitutionibus I 2 usw.).

d) Nach Meinung der Kirchenlehrer („sanctorum doctorum“) müssen wir gemäß dem Gebot der Nächstenliebe den Mitmenschen bei zweifachem Mangel zu Hilfe kommen: erstens bei äußerlich, z. B. durch Verderbnis der Körpersäfte, herbeigeführten Krankheiten, werden wir die Betroffenen besuchen (vgl. Thomas von Aquin). Wer aber flieht, entzieht sich nicht nur dieser Verpflichtung, sondern ermuntert (zweitens) andere zur Nachahmung, vermehrt so das Unglück der Kranken und sündigt auf sechsfache Weise (vgl. Prov. 14, 21: *qui despicit proximum suum peccat*, und Erklärung der sechsfachen Verfehlung).

2. Auch die zweite Schlußfolgerung ist in allen seinen Teilen speziell zu bekräftigen: Zwar kommt alle Krankheit und Drangsal letztlich von Gott, doch die Pest ist wie gesagt ein besonderes Werkzeug seiner Gerechtigkeit gegenüber der sündigen Menschheit (vgl. Ezechiel 38, 22 und 28, 23, wie ausführlich II 4 und III 4 dargelegt). Das belegen auch die vielen Merkmale, die sich ausschließlich bei dieser Krankheit finden. Exkurs über die Theorien der Ärzte (Haly Abbas, Avicenna, Galen) und der Astrologen über die (natürlichen) Ursachen der Pest. Diese Ursachen erklären den irregulären, unberechenbaren Krankheitsverlauf nicht hinreichend („Item videmus, quod in una et eadem domo moriuntur colerici et non sanguinei, in alia fle[g]matici et non malonconici[!]; itaque nulli complexioni, nulli etati parci“, sowie weitere Beispiele). Angesichts dieser Erfahrungen gestehen selbst hochangesehene Ärzte zu, daß die Regeln der Medizin zumindest nicht die ganze Erklärung liefern können. Zwar kann die Luft an einem Ort verdorben sein und an einem anderen nicht, doch da helfen natürliche Reinigungsmethoden und nicht das skandalöse Heilmittel der Flucht.

3. Prälaten und Seelsorger müssen sich in Zeiten allgemeiner Heimsuchung vor ihre Herde stellen (vgl. Jeremias 10, 20f. usw.; oben II 9).

a) Das fordern auch die Kirchlehrer und die Canones, die einzigartige Zeugnisse bieten: c. 48 (und c. 47) C. VII qu. 1 (Ein Bischof soll bei Verfolgungen seine Kirche nicht verlassen). Da die Pest die Menschen noch schwerer bedrückt als die Verfolgung durch Menschen (vgl. I 6), ist es den Prälaten umso weniger erlaubt, infizierte Orte zu verlassen. Vielmehr haben sie gegen die Sünden zu predigen, die solche „Verfolgungen“ hervorrufen (vgl. Lv 15, 31; c. 10 D: LVI; c. 65 C. XVI q. 1 usw.).

b) In der Gefahr dürfen diejenigen, die der anderen bedürfen, nicht von diesen aufgegeben werden (Augustin, ep. 180 an Honoratus).

c) Freilich muß man unterscheiden zwischen Seelsorgern, die aus reiner Todesfurcht fliehen und dies ohne Erlaubnis tun, auch wenn sie ausreichend Stellvertreter zurücklassen, und andererseits solchen, die nicht aus weltlicher Angst weggehen, sondern um sich zum größeren Nutzen der Kirche zu bewahren. Sollte der Flüchtige im letzteren Fall allerdings mehr durch sein schlechtes Beispiel schaden als er in der Zukunft nützen kann, sündigt er um so mehr. Sollte dagegen der Nutzen überwiegen und die Stellvertretung geregelt sein, dann dürfen auch Seelsorger, und mehr noch Laien, erlaubtermaßen fortgehen, ohne daß sie den Kranken ein „*nocumentum spirituale*“ zufügen und ein „*opus imperfectionis*“ begehen (vgl. Heinrich von Gent, *Quodlibeta*: Voraussetzung der „*divinus instinctus*“ des Betreffenden).

d) In einem zweiten Fall mag die Flucht erlaubt, wenn auch nicht ehrenwert („*actus perfectionis*“) sein, nämlich dann, wenn sich der Hirt und die Schafe zusammen vom Pestort entfernen können und danach wieder zurückkehren.

e) Drittens wären Seelsorger und Laien zu zeitweiligem Ortswechsel berechtigt, wenn Ärzte zu dem Schluß kommen, die Pest würde durch Ansteckung übertragen, und wenn dies durch die Erfahrung („*experimentaliter*“) evident würde. Bei ansteckenden Krankheiten sind selbst Familienmitglieder nicht zum gemeinsamen Wohnen mit den Kranken gezwungen, müssen diese allerdings mit dem Notwendigen versorgen. Falls die Pest oder die Kontagion etwa mehrere Opfer in einem Haus fordert, muß man auch auf das körperlicher Wohlergehen der Übrigen Rücksicht nehmen, da sonst gemäß Hieronymus auch die Kräfte der Seele geschwächt werden. In diesem Sinn betet auch die Kirche um die Unversehrtheit und Verschonung von der Pest: „*da quesumus, Domine, salutem mentis et corporis*“ sowie „*ut a peste et improvisa morte liberemur*“ (vgl. Pestmessen). Zur Sorge um die Gesundheit ferner Gregor d. Gr. „*in pastoralis*“ usw.; vgl. auch den vierten und fünften Fall im folgenden Beweis der vierten Konklusion (unten V 4 d).

4. Unter bestimmten Umständen stellt die Pestflucht eine besonders schlimme Verfehlung dar und ist gleichbedeutend mit einer Todsünde:

a) Der Pestflüchtige kann den Zurückbleibenden, auch den Gesunden, großes Ärgernis bereiten und als übles Beispiel dienen (vgl. Lv 25, 14 usw.).

b) Ähnlich versündigt sich ein Laie, der Angehörige, Bekannte, Untergebene oder Geschäftspartner hat und der durch seine Flucht die Kranken in Verzweiflung stürzt, da niemand da ist, der für das Notwendige sorgt oder die kirchlichen Sakramente reichen läßt und sie tröstet. Das Seelenheil des Nächsten ist wichtiger als unser eigenes körperliches Wohlbefinden (vgl. Ambrosius: *si non pavisti, occidisti*; oben II 7, 8 und III 4; ferner Augustinus, u.a. zur Notwehr in c. 8 C XXIII q. 5). Das Argument der Notwehr zieht nicht; vielmehr läßt der Pestflüchtige wegen der weniger begründeten Furcht größere Schuld auf sich, da er ja, wenn er bliebe, nicht notwendigerweise selbst infiziert würde.

c) Christen dürfen den Nächsten keinen Anlaß zur Verzweiflung („*materia desperandi*“) bieten (Thomas von Aquin usw.). Wenn aber einige fliehen, glaubt der Kranke, er müsse sterben; sein Zustand verschlimmert sich, und er kann so leicht den Tod des Leibes und vielleicht auch der Seele erleiden. Es sündigt also, wer anderen Gelegenheit und Grund zur Sünde gibt (vgl. z. B.: c. 22 C. 22 qu. 4).

d) Andererseits können sich Prälat und Laie unter bestimmten Voraussetzungen, ohne eine Sünde zu begehen, vom Ort der Pest entfernen. Abgesehen von den genannten Fällen (oben V 3c–e) wäre ein vierter denkbar: Pathologische Angstzustände („*ymaginatio facit casum*“) können einen Laien entschuldigen.

Auch Ärzte dürfen nach sorgfältiger Anleitung zur Gewissensprüfung („*facta diligentia debita in foro conscientie*“) einen Kranken verlassen, der sich ihren Ratschlägen widersetzt (c. 13 X de poenitent. et remiss. V 38).

5. Zu Recht trifft die Pestflüchtigen das Schicksal, dem sie sich entziehen wollen, und sie fallen selbst in die Grube, die sie den anderen graben (Ps. 7, 16f.; Is 24, 18; Mt 5, 7; Ez 6, 12: *qui longe est, peste morietur*; Amos 9, 1–3: *non erit fuga eis, qui fugerint ... usw.*).

So hat es die göttliche Gerechtigkeit vorgesehen, daß der Betreffende mit dem bestraft wird, in dem er gesündigt hat (Goliath mit dem Schwert, mit dem er selbst töten wollte; 2 Mcc 4, 31f.: *Andronicus*; c. 24 C. XII qu. 2; Ex 5, 3 usw.; vgl. auch oben V 1b).

VI. Antworten auf Gegenargumente und Einwände (im I. Teil)

1. Zu Ez 7, 15: Genaugenommen besagt der Satz das Gegenteil von dem, was er beweisen soll. Der Prophet meint nicht die Flucht aus einer wirklichen Gegend, sondern jene vor den Sünden, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt (Ez 7, 8–14, 18). Denn Gott droht wegen der Sünden Pest und Hunger an, gibt daher die Möglichkeit, sich durch die Flucht vor den Sünden, d.h. durch Buße, zu retten, während im konkreten Wortsinn selbst das Versteck in der Höhle nicht vor der Pest schützt (Ez 33, 27 usw.; vgl. Augustinus zu Ps 54, 8 in: c. 48 C. VII qu. 1; oben V 4).

2. Zu Ps 59, 6: Der Bogen („*arcus*“) steht hier nicht für die Pest, sondern wie auch sonst in der Hl. Schrift für jedwede Heimsuchung (vgl. Bibelstellen). Also spricht der Prophet hier vom Bogen der Verfolgungen durch die Feinde, vor dem man sich zeitweise zurückziehen darf (wie Christus vor Herodes usw.).

Zweitens bezeichnet der Bogen den Zeitpunkt des jüngsten Gerichts, das so plötzlich kommt wie der Pfeil vom Bogen (vgl. Cassiodor).

3. Flucht aus natürlicher Abwehr des Bösen und Schädlichen: Es gibt zweierlei Böses, nämlich das der Schuld und das der Strafe. Während jenes immer zu meiden ist (Sir 21, 2: *quasi a facie colubri fuge peccatum*), muß man die Drangsale der Strafe, zumal wenn sie wie die Pest von Gott verhängt ist, geduldig ertragen (1 Cor 4, 12). Die Sünden freilich, die jene Pest und solche Übel verursachen, sind zu vermeiden (Jon 3, 8 usw.).

4. Wer nicht flieht, versucht Gott (vgl. Glosse zu Mt 4, 7): Jemand, der nicht leichtfertig, sondern mit Vernunft und aus gutem Grund sich in Gefahr begibt, insbesondere im Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten (und der „*ratio naturalis*“), der versucht Gott keineswegs (vgl. Ecc. 28? Sir 28, 8?: *Tempore visitationis non abscondas conversationem*; Thomas von Aquin; usw.) – genausowenig wie derjenige, der sich im Zweifelsfall der göttlichen Hilfe anvertraut. Vielmehr sündigt, wer daran zweifelt, daß Gottes Wahrheit und Macht überall ist.

5. Zu Hieronymus in c. 9 D. 88 (*clericus negotiator*): Nicht allem, was des Beispiels halber oder im Vergleich gesagt wird, liegt Wahres zugrunde. Mit seinen Gleichnissen über die Klugheit des Geldverleihers (Lc 16, 1–8?) und über jenen Sklaven, der sein Geld nicht versteckte, sondern damit weitere Talente hinzugewann (Mt 25, 14–28), heißt Christus durchaus nicht den Wucher gut. Wenn man also einen handeltreibenden Kleriker wie die Pest meiden soll, bedeutet das nicht, daß man unterschiedslos („uniformiter“) aus dem Pestort fliehen soll, sondern meint, so wie nicht jeder Handel den Klerikern verboten ist, Abscheu empfinden („*pressupponit fugiendum idest abhorrendum*“) wie vor einem Kleriker, dem wir den Handel zum Vorwurf machen, aber nicht vor ihm fliehen. Allenfalls ist darunter jene Pestflucht zu verstehen, die wie oben dargelegt, unter bestimmten Umständen erlaubt ist.

Die Hl. Schrift lehrt uns, den Teufel als den Feind des Menschengeschlechts zu meiden. Nichtsdestoweniger befiehlt uns dasselbe göttliche Gesetz, vor den Feinden nicht nur nicht zu fliehen, sondern sie zu lieben und zu ertragen. Es kommt hinzu, daß in jenem Zitat die „Pest“ eine Gattungsbezeichnung für Seuche, Unwetter oder ein unvermeidliches Übel ist (vgl. Boethius: „*nulla pestis efficacior ad nocendum quam familiaris inimicus*“).

6. Die Flucht ist bei leichten, also um so mehr bei schweren Verfolgungen wie der Pest erlaubt: Die Frage ist bereits oben V 3 gelöst. Im übrigen sprechen die angeführten Zeugnisse ausdrücklich von der Verfolgung durch Menschen (vgl. Flucht Christi vor Herodes und Beispiele der Apostel und Heiligen). Anders verhält es sich mit der Heimsuchung durch die Pest, dem Werkzeug des Zorns und des Urteils Gottes. Fliehen muß man nicht aus dem Ort der Pest, sondern zum Pestarzt, das heißt Gott, weil er es ist, der verwundet und der heilt.

7. Dispens der Kanones in Pestzeiten: Dieses Argument, das teils die irdische Gerechtigkeit, teils das Prozeßwesen („*forum contentiosum*“), nicht aber das göttliche Recht („*divinam iustitiam et forum anime*“) betrifft, ist vollständig unter der ersten Voraussetzung (III 1) abgehandelt. Der Fall des Klerikers, dem Gregor der Gr. die Flucht gestattet (c. 6 D. LXXIV), ist nicht einschlägig, weil es sich dort um eine von Natur aus und dauerhaft üble, sumpfige Gegend handelt, während die Pest gewöhnlich nur eine gewisse Zeit an einem Ort herrscht.

8. Pest als ansteckende Krankheit: Die Pest entspringt wie gesagt hauptsächlich und im Zweifelsfall dem Urteil oder dem Zorn Gottes über unsere Sünden. Doch angenommen, sie hätte natürliche Ursachen (verdorbene Luft usw.), so ist sie dennoch nicht immer ansteckend. Selbst wenn sie sich nach dem Urteil der Ärzte durch Ansteckung fortpflanzt, ist die Flucht nur in dem oben genannten Fall (V 4) angeraten. Normalerweise ist sie nicht so strikt zu meiden wie die Lepra. Erstens gibt es andere natürliche Heilmittel, wie die Reinigung der Luft, und außerdem ist die Pest nicht mit den vier verabscheuenswerten Schandflecken der Lepra behaftet: der sichtbaren und eingefressenen Fäulnis, dem Gestank, der Empfindungslosigkeit und der Häßlichkeit des schaudererweckenden Gesichts („*coloris turpitude atque horror*“). All diese Merkmale kommen bei der Pest nicht vor.

9. Aus natürlichen Gründen („*naturaliter*“) nützt der Ortswechsel: Dazu ist bereits oben (III 1 und 2) alles gesagt. Mag bisweilen ein Ortswechsel der Gesundheit förder-

lich sein (c. 6 D. LXXIV), dem Charakter und dem Heil der Seele schadet er manchmal (vgl. Seneca).

10. Medizin als Teil der Schöpfung: Die Antwort auf dieses Argument findet sich oben (III 1 und 2). Das eine schreiben das Gesetz und der Ratschlag Gottes vor, etwas anderes Hippokrates und Galen; das eine empfiehlt der Arzt der Seele, etwas anderes der des Körpers. Hier sprechen wir nur darüber, ob man, ohne seinem Gewissen zu schaden („sine offensione conscientie“), fliehen kann, und kümmern uns nicht darum, ob die Ärzte, die nur den Körper umsorgen, zum Gegenteil raten.

Anlage 2

Gabriel Biel, Quaestio de fuga pestis

- in: *ders.*, *Sermones de tempore*, Pars IV, Tübingen (Joh. Otmar für Frid. Meynberger) 1500, [BL. PPP 5r- QQQ 1v] [und spätere Auflagen].
- als Anhang zu *Johann Widmann* (Salicetus, Mechinger), *Tractatus de pestilentia*, Tübingen 1501, Bl. 59r-63v [und spätere Auflagen].

Disposition und Inhalt

I. Argumente gegen die Pestflucht:

1. Wer infizierte Personen zurückweist und meidet, handelt gegen die Pflicht zur Nächstenliebe („fraterna caritas“), die man mutig gerade in der höchsten Not üben muß (1 Joh. 3, 17).

2. Die Flucht ist unnütz, weil Gott dem Leben jedes Menschen ein festes Ende bestimmt hat, das man nicht überschreiten kann (Iob 14, 5, dazu Gregor, *Moral. in Iob*, 12: *Statutum quippe iam homini est ...*; Augustinus in *Dict. Grat.* § 3 de *tiriis post c. 23 q.4* = *Est* 13, 8).

II. Argumente für die Erlaubtheit der Flucht:

1. Man darf bei Krankheiten Ärzte heranziehen und Medikamente gebrauchen, die Gott geschaffen hat (*Sir* 38, 4; 18, 20), also auch Vorbeugemaßnahmen treffen.

2. Da infizierte Orte oder Personen andere anstecken können, sind sie zu meiden (*Is* 38, 21–22 und 4 *Rg* 20, 7).

III. Voraussetzungen, Vorüberlegungen („suppositiones“):

1. Die Pest entsteht entweder nach besonderem Ratschluß Gottes zur Bestrafung der Sünder und zur Prüfung der Rechtschaffenen (*Lv* 26, 25; *Nm* 14, 12; *Dt* 28, 21 usw.) oder aus natürlichen Ursachen (verderbte Luft etc.), wie die Ärzte behaupten (vgl. auch Legende des Hl. Gregor über die Pest in Rom), oft aber aus beiden zugleich,

indem Gott die Natur zu seinem Werkzeug macht (Aug., *De civitate Dei*: *Sic res Deus administrat, ut suas naturas agere sinat*).

2. Strafen, die Gott auferlegt hat, wie auch sein Zorn können durch besseren Lebenswandel und durch die Anrufung Gottes gemildert werden (3 Rg 8, 37–38; Sir 38, 9; Ps 101, 20–21).

3. Die natürlichen Ursachen können in ihrer Wirkung auf verschiedene Weise gehemmt werden, wie z.B. das Feuer durch den Entzug des brennbaren Materials und durch das Löschen mit Wasser (vgl. Aristoteles und andere Naturphilosophen).

4. Alles ist erlaubt, was kein göttliches Gesetz verbietet (vgl. Glossa Magistri zu 1 Cor 10, 23–24). Freilich ist auch vieles erlaubt, was nicht nützt. Niemals aber ist etwas von Nutzen, was nicht erlaubt ist.

IV. Schlußfolgerungen („conclusiones“):

1. Man darf mit angemessenen Mitteln gegen die epidemische Krankheit vorgehen. Das erlaubt schon die natürliche Selbstliebe, die eins der vier Ziele unserer Liebe ist (Gott; die eigene Seele; die Seele des Nächsten; unser und des Nächsten körperliches Wohl; vgl. Augustinus, *De doctrina christiana* 1, und (in?) *Dist. 28 lib. 3 sententiarum*, *scilicet unum qu(i)d est supra nos*; 1 Io 3, 18; Eph 5, 29: *nemo enim umquam carnem suam odio habuit, sed fovit et nutrit*; usw.).

2. Das angemessenste Mittel, die beste geistliche Medizin gegen die Epidemie ist die Umkehr zum Herrn durch Buße und Gebet, da der Zorn Gottes die erste Ursache der Krankheit ist (Amos 3, 6; Jer 18, 8; 3 Rg 22, ?; Beispiel Gregors d. Gr. in Rom; *Historia Langobardorum*: Bau eines Sebastiansaltars in Pavia zur Zeit König Gumberts [vgl. *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine zum Hl. Sebastian]). Wenn die Ursache beseitigt ist, schwindet auch die Wirkung („*cessante causa cessat effectus*“; vgl. c. 13 X de poenit. V 38; außerdem Krankenheilung Christi [Io 5, 14] als Warnung vor ausgelassenem Treiben zu Pestzeiten; Sir 7, 40).

3. Doch sind auch die körperlichen Gegenmittel, sowohl die vorbeugenden wie auch die heilenden, nicht zu verachten, sofern sie nicht dem Willen Gottes entgegengesetzt sind (vgl. oben II 1, 2). „Der Arzt ist durch Gebot (sub precepto) verpflichtet, auch gratis einen armen Kranken zu heilen, den er mit seinen Arzneien vor dem Tod bewahren kann“ (vgl. 83. *Dist. Pro videndum in tex. et glo.*), während der Kranke das heilbringende Medikament nicht ablehnen darf. Nähere Erläuterung (anhand von Rm 12, 2 in *tex. et glo.*). Sofern der von Gott bestimmte Zeitpunkt unseres oder des Nächsten Todes nicht ersichtlich ist, können wir mit den erlaubten Mitteln wie den Arzneien und der Flucht („*occasionum fuga*“) unser Leben schützen (Augustinus, *Enchiridion*: „*Aliquando bona voluntate homo vult aliquid ...*“).

4. Vorbeugende und heilende Mittel dürfen nicht angewandt werden, wenn sie gegen das Gesetz der wechselseitigen Liebe („*gemine caritatis*“) verstoßen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel („*Nihil enim quod non licet faciendum est, neque propter consequens bonum*“; Rm 3, 8; Definition der Sünde des Magister gemäß Augustin und Ambrosius in *Dist. 35 libro 2 sententiarum*; c. 13 X de poenit. V 38). Daraus ergeben sich zwei Schlußfolgerungen:

a) Ein Seelsorger darf nicht fliehen, wenn die Pest schlimmer wird, sofern er nicht für einen Ersatzmann sorgt, der dem Volk die Sakramente spenden kann (Io 10, 11; vgl. Augustinus, wie oben IV 1).

b) Jeder Christ, der einen Pestkranken sieht, der in größter Gefahr für Leib oder Seele schwebt, muß diesem nach Kräften helfen und begeht eine Todsünde, wenn er flieht. Denn der Kranke ist in einer solchen Lage viel stärker gefährdet als der Pfleger, der durchaus nicht zwangsläufig selbst angesteckt wird.

5. Es ist grausam und der christlichen Liebe entgegengesetzt, einen Pestkranken aus seiner Wohnung zu werfen oder ihn darin einzuschließen, weil man damit das Heil der Seele wie des Körpers aufs Spiel setzt (Rm 2, 3–4?; Gal 6, 2; 1 Io 3, 17; vgl. auch Mt 25, 36; Ps 68, 27–29).

6. Es ist ungerecht, aus Furcht vor einem möglichen ungewissen Tod den Zutritt zu einem Ort oder die Ausgänge zu versperren, wenn dadurch die Armen jenes Ortes in äußerste Not geraten. Die Armen trifft keine Schuld an der Pest (vgl. [Nikolaus de] Lira supra Iohannem c. 15: zu Cayphas).

7. Jeder sündigt, der die von Gott wegen der Sünden verhängte Strafe zu umgehen sucht, wenn er nicht von der Sünde abläßt und sein Leben bessert. Also sind die zu tadeln, die dem göttlichen Tadel zu entgehen suchen, indem sie sich mehr um die körperlichen statt um die geistlichen Heilmittel bemühen.

8. Einen Aufschub des Todes darf nur derjenige erstreben, der dadurch für sich und für andere einen größeren geistlichen Vorteil erhofft (vgl. Phil 2, 12).

9. Unglückliche bedürftige Pestkranke zu besuchen und zu trösten ist um so verdienstvoller, je mehr sich die Natur dagegen sträubt und je gefährlicher es ist (vgl. Thomas von Aquin, *secunda secunde* q. 12 4 ar 3: zum Martyrium; 1 Io 3, 16).

IV. Ergebnis für das Verhalten in Pestzeiten:

1. Wir sollten unser Leben von den Sünden reinigen und durch innere Umkehr und das Sakrament der Buße zu Gott zurückfinden.

2. Mit ganzem Herzen wollen wir uns Gott im Leben wie im Tod gehorsam anvertrauen und, falls wir nach seinem Ratschluß aus diesem Leben scheiden müssen, keine trügerische Hoffnung auf andere Heilmittel setzen.

3. Unter diesen Vorbehalten mögen wir in der Furcht des Herrn die Gegenmittel nutzen und zum Beispiel die Situationen mit Ansteckungsgefahr meiden. In jedem Fall muß dafür gesorgt sein, daß dadurch die uns Anvertrauten keinen Schaden erleiden und daß unser Nächster nicht in tiefer Not des Körpers oder der Seele zurückgelassen wird.

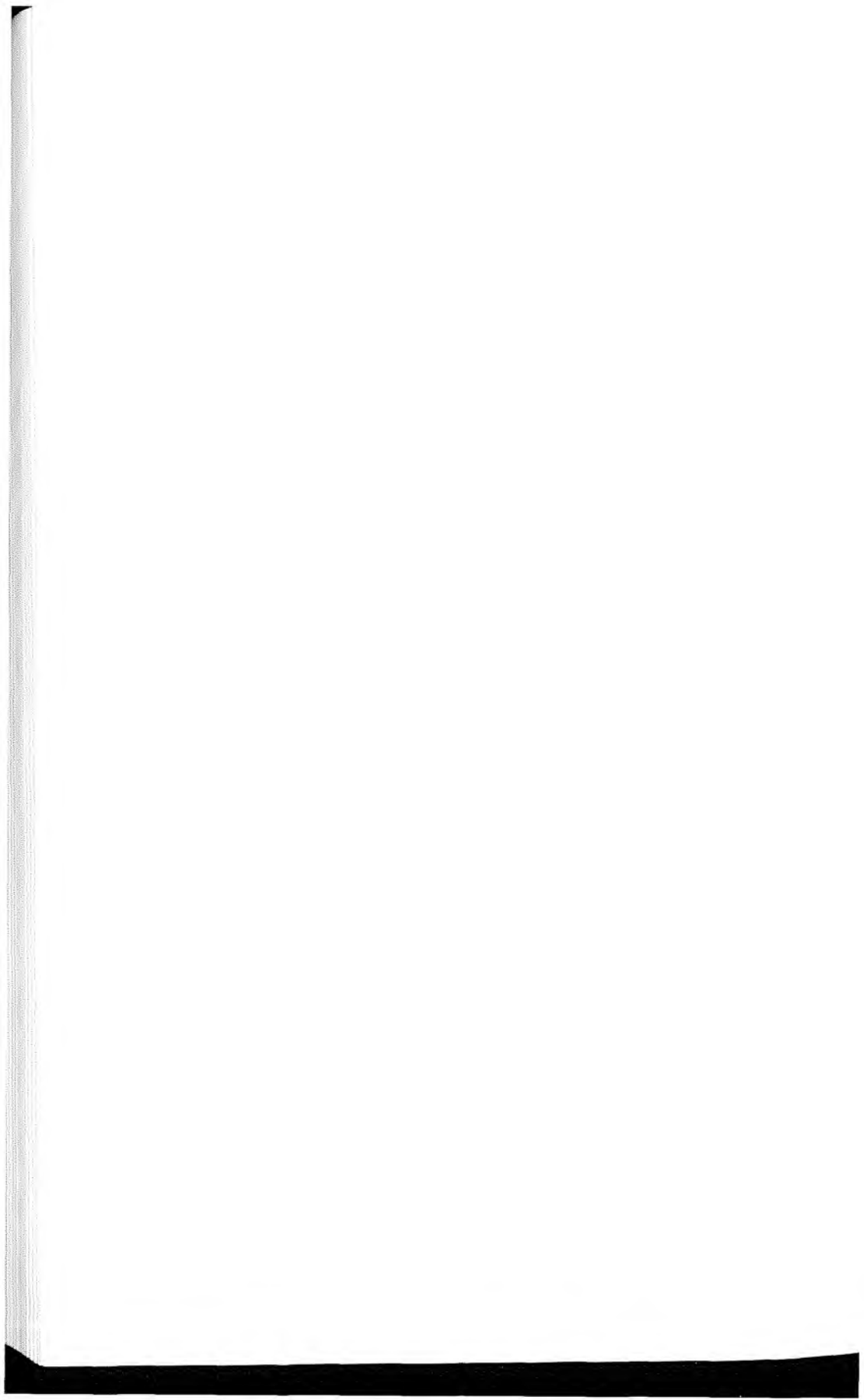
VI. Erläuterung der Argumente (vgl. oben I und II):

1. Das 1. Argument (I 1) ist durch die 4. Konklusion und deren Schlußfolgerungen (IV 4a, b) bewiesen.

2. Das 2. Argument über das unveränderliche Lebensende (I 2) ist nicht so zu verstehen, daß jedwede Arznei bei Krankheiten aller Art unnütz sei oder daß man keiner

Gefahr ausweichen soll. Denn Gott sieht alles Zukünftige gleichsam als Gegenwart unfehlbar voraus, aber nicht nur das Endergebnis, sondern auch die verschiedenen Wege. So läßt er den einen an der Pest sterben, einen anderen will er durch die Flucht aus infizierten Orten, wieder einen anderen durch ärztliche Vorsichtsmaßnahmen bewahren. Da wir Gottes Ratschluß nicht kennen, müssen wir alle Möglichkeiten, unser Leben zu erhalten, in der Hoffnung auf die Vorsehung Gottes nutzen. „Denn wenn der Herr vorherbestimmt hat, daß jemand durch die Flucht vom Tod errettet werden soll, würde jener, falls er nicht flieht, nicht am Leben bleiben. Der Herr weiß aber, daß jener fliehen wird, wenn auch („licet“) dieses göttliche Vorwissen keinen Zwang zur Flucht auferlegt.“ Dieser Antwort widersprechen nicht die Zitate aus Gregor d. Gr. und Augustinus.

3. Die Gegenargumente (II 1, 2) geben besonders der 3. Konklusion (IV 3) Nahrung. Allenfalls die zitierte Bibelstelle (II 2) ist im Hinblick auf die Vorsehung Gottes nicht so einfach zu verstehen (vgl. dazu *primo sententiarum* Dist. 40 und 41).



Personen- und Sachregister

(angefertigt in Zusammenarbeit mit Erol Acar und Uwe Heckert)

Personenregister

- Acosta, José, Jesuit 285, 287, 289, 296 (Anm. 64), 303–306
Adolf II. von Kleve, Herzog 146, 155 (Abb. 11)
Agnes, Markgräfin von Österreich, Gattin Herzog Leopolds II. von Österreich 95, 107 (Abb. 2)
Agrippa von Nettesheim 53
Alanus ab Insulis, in Paris lebender Magister und Theologe 19, 53 (Anm. 197)
Albert der Große 23
Albrecht I., deutscher König 94, 96 f., 109 (Abb. 4)
Albrecht II., Herzog von Österreich 97
Albrecht III., Herzog von Österreich 99
Albrecht V., Herzog von Österreich 100
Alexander von Bremen, Laienbruder des Franziskanerordens 14
Alexander der Große, makedonischer König 346
Ambrosius, Kirchenlehrer 389, 391, 395
Ammanati Piccolomini, Giacomo, Kardinal 354, 357 f., 360
Anna, Mutter Marias 129, 327
Anselm von Canterbury 233, 243
Anselm von Eyb 168, 181 f.
Antonio de Calancha, Augustinereremit 293, 302
Antonius Eremita, Hl. 58, 137–144, 147, 150 (Abb. 2, 4), 152 (Abb. 6), 173
Aristoteles 246 (Anm. 33), 247, 352, 359, 362 ff., 385 f., 395
Athanasius, Kirchenlehrer 18
Augustinus 46, 74, 209, 219, 243, 245 ff., 257, 259, 344, 352, 362, 367, 385, 387, 389–392, 394 ff.
Avicenna, arabischer Philosoph und Arzt 345, 359, 386, 388, 390
Baldung Grien, Hans 271 f.
Barbara, Hl. 99, 170, 173, 380
Bartholomäus, Hl. 173, 299
Bartolomé de Las Casas, spanischer Dominikaner, Indianermissionar 287, 300, 306
Beham, Sebald, Nürnberger Zeichner und Kupferstecher 137, 265 f.
Behem (Böhm), Hans, Hirte und Spielmann, ‚Pfeifer von Niklashausen‘ 61
Bernardin von Feltre, observanter Franziskanermönch, Prediger 363
Bernardin von Siena, observanter Franziskanermönch, Theologe und Prediger 361, 363
Bernhard von Clairvaux 26 (Anm. 81), 45, 244 ff., 247 (Anm. 42)
Berthold von Freiburg, Dominikanertheologe 228–240
Biehl, Gabriel, Fraterherr, führender Theologe der *via moderna* 366–369, 375, 382 f., 394
Blasius, Hl. 83, 129, 133
Boccaccio, Giovanni 143, 332, 338, 341, 353
Boethius 352, 393
Bohemus, Arzt und Magister zu Wittenberg 375
Bonaventura 47, 65
Bonifaz VIII., Papst 142
Borromeo, Carlo, Kardinal 325
Brant, Sebastian 268 (Anm. 21), 272
Brunschwig, Hieronymus, Arzt in Straßburg 337
Burchard I., Bischof von Worms 233
Burchard II., Bischof von Worms 161
Burgkmair, Hans 273
Busch, Johannes, regulierter Augustinerchorherr, Klosterreformer 210–213, 242
Cabo, Bernabé, Jesuit 286, 299, 304 f.
Cäsar, Julius 97
Caesarius von Heisterbach, Zisterziensermonch 37, 82
Calvin, Johannes 338, 380
Cassiodor 392
Chlodwig I., merowingischer König 40, 96
Christophorus, Hl. 115 (Abb. 13), 186
Christus 18, 23, 25, 48, 50, 52 f., 68, 74, 176, 261, 346, 360, 362, 370, 373, 388, 392 f.
Cicero 352
Cieza de León, Pedro, spanischer Chronist 283 f., 293 f., 297 f., 303, 305
Clemens IV. (Guido Fulcodii), Papst 39, 144
Columbus, Christoph 300

- Cranach d. Ä., Lucas 152 (Abb. 6), 175
 Cuspinian, Johannes, Humanist 335
 Cyprian, Bischof von Karthago und Kirchenlehrer 360
- Dagobert, merowingischer König 100, 115 (Abb. 13)
 Damian, Hl. 173
 David, alttestamentlicher König 105, 170
 David von Augsburg, Franziskanertheologe 49
 Defoc, Daniel 332, 377
 Deusing, Anton, Medizinprofessor in Groningen 381
 Dietrich, Veit, lutherischer Prediger in Nürnberg 379, 383
 Dionysius Areopagita 50
 Dionysius Rijkel von Roermond (Dionysius der Kartäuser), Kartäusertheologe 51
 Dirc van Delf, mittelniederländischer Dominikanertheologe 257, 259 ff.
 Dirk von Herxen, Rektor des Zwoller Fraterhauses 196, 198, 200
 Döring, Matthias, sächsischer Chronist 61
 Domenico de' Domenichi (Dominicus de Dominicis), venezianischer Humanist und Theologe, Bischof von Torcello und Brescia, Generalvikar von Rom 345, 358, 361, 382 f.
 Du Chesne, Joseph, Leibarzt des französischen Königs Heinrich IV. 339
 Dürer, Albrecht 103, 270–273
 Durandus, Guillelmus, Kanonist und Liturghiker 21 (Anm. 71)
- Eckhart (Meister Eckhart) 19, 28 f., 47, 73, 227–232, 235, 240, 246 ff.
 Eleonore Magdalena von Pfalz-Neuburg 88
 Eleonore von Portugal, Gemahlin Kaiser Friedrichs III. 101 f.
 Elisabeth, Hl. 58, 100, 170 f.
 Elisabeth von Görz, Tochter des Grafen Meinhard von Görz, Tirol, Gemahlin König Rudolfs I. 94, 96
 Elisabeth von Wertheim, Witwe Graf Gottfrieds von Hohenlohe 164, 166, 171
 Engelhus, Dietrich, Chronist und geistlicher Schriftsteller 76, 241 f., 249 ff.
 Erasmus von Rotterdam 52 f., 267, 270 ff.
 Erkingen von Seinsheim, Stammvater des Fürstenhauses Schwarzenberg 164, 183
 Eugen IV., Papst 100, 224
 Ewich, Johann, Stadtphysicus von Bremen 380
- Felix, Hl. 327 f.
 Ferdinand III., deutscher König, Kaiser 88
 Ferdinand Maria von Bayern, Kurfürst 89
 Florian, Hl. 114 (Abb. 10), 176
 Folz, Hans, Dichter und Meister der Wundarzneikunst in Nürnberg 179
 Fracastoro, Hieronymus, Arzt 381
 Franziskus, Hl. 30
 Friedrich I. Barbarossa, deutscher König, Kaiser 163
 Friedrich II., deutscher König, Kaiser, König von Sizilien und Jerusalem 62, 171
 Friedrich III., deutscher König, Kaiser 58, 100 ff., 358
 Friedrich von Zollern, Bischof von Augsburg 20
- Galen, in Rom tätiger griechischer Arzt 345, 388, 390, 394
 Gallus, Hl. 129, 133
 Gamans, Johannes, Jesuit 188, 225
 Geiler von Kaysersberg, Johannes, Prediger und geistlicher Schriftsteller in Straßburg 20 f., 127, 265 (Anm. 6), 270 (Anm. 36)
 Georg, Hl. 99 ff., 115 (Abb. 12), 157 f., 170 ff., 176, 179, 182, 185
 Georg von Zeyern, bambergischer Amtmann in Waldenfels 166, 168, 176
 Gereon, Hl. 173, 176
 Giovanni da Bologna, Arzt in Muggia 350
 Göbel Schickenberges, Laienbruder in Böddecken 215–226
 Gottfried von Viterbo, Geschichtsschreiber, Hofkapellan und Notar unter Friedrich Barbarossa 103
 Grabow, Matthäus, Fraterherr 249
 Gratian, in Bologna lehrender Magister, Kanonist 16, 22, 232, 234 f., 237, 362
 Gregor I., der Große, Papst 21 f., 243, 259 (Anm. 27), 344, 351 f., 367, 387, 391, 393 ff.
 Gregor von Tours, frühmittelalterlicher Chronist 103
 Grignon de Montfort, Ludwig Maria, Stifter der Missionspriesterkongregation ‚Gesellschaft Mariens‘ 82
 Grote, Geert (Gerhard Groote), Begründer der *devotio moderna*, Bußpriester und Kirchenreformer 49, 194 f.
 Gutolf von Heiligenkreuz, Chronist 31
 Guy de Chauliac, Leibarzt Papst Clemens' IV. in Avignon 338

- Haimo von Halberstadt, Benediktinertheologe in Fulda 18
- Haly Abbas, Arzt persischer Abstammung 386, 390
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 4 (Anm. 13)
- Heinrich II., deutscher König, Kaiser 94f., 100, 115 (Abb. 13), 118 (Abb. 18), 182
- Heinrich von Ahorn, Ministeriale Bischof Ototos von Bamberg 161f., 170
- Heinrich von Herxen, Rektor des Fraterhauses von Zwolle 197f.
- Helena, Hl. 101, 117 (Abb. 15), 170, 172
- Herentals, Thomas, geistlicher Schriftsteller 256f., 260f.
- Hieronymus, Kirchenlehrer 385, 388, 391, 393
- Hieronymus Schenk von Siemau, Dichter und Theologe 184
- Hinkmar, Erzbischof von Reims 17
- Hippokrates, medizinischer Schriftsteller, der Ärzteschule von Kos zugehörig 332, 394
- Holbein d.J., Hans 263–281
- Hornburg, Lupold, Redenschreiber und Lieddichter aus Rothenburg o. d. T. 157f.
- Hugo von St. Viktor, in Paris lebender Theologe und Philosoph 22 (Anm. 73), 45
- Hugo von Trimberg, mittelhochdeutscher und mittellateinischer Autor 52
- Humbert von Romans, General und Gelehrter des Dominikanerordens 22, 47
- Innamorati da Ascoli, Giovanni, italienischer Jurist 342f., 345
- Innozenz II., Papst 94
- Innozenz III., Papst 360
- Innozenz IV., Papst 140
- Jacobus de Voragine (Varazze), Erzbischof von Genua, Verfasser der ‚Legenda aurea‘ 395
- Jakob de Voecht, Chronist des Fraterhauses in Zwolle 193–200
- Jacobus, Hl. 161f.
- Jan de Klerk, Chronist 96, 103
- Jan van Eyck 146, 154 (Abb. 10)
- Jauer, Nikolaus, Magister in Heidelberg 56
- Joachim von Watt (Vadian), Stadtchronist von St. Gallen 369ff., 382f.
- Johannes, Evangelist 174, 231, 327
- Johann III., Herzog von Brabant 96
- Johannes XXII., Papst 142, 227f., 311
- Johannes Balbus von Genua, Dominikanertheologe, Verfasser des ‚Catholicon‘ 14
- Johannes Chrysostomos, Kirchenlehrer 389
- Johannes von Freiburg, Kanonist 228f., 232
- Johannes Gerson, Theologe 34f., 43, 46, 50f., 55ff., 127, 367
- Johannes Kapistran (Johannes von Capistrano), observanter Franziskanermönch, Bußprediger 2, 361ff., 375, 382f.
- Johannes von Kastl, Benediktinertheologe, angesehener Vertreter spätmittelalterlicher Benediktinerspiritualität 45, 49f.
- Johannes von Paltz, Augustinereremit 39, 46, 52, 56 (Anm. 205), 65f.
- Johann von Sachsen, Kurfürst 373
- Johannes von Speyer, Benediktinermönch in Melk 34
- Johann von Staupitz, Generalvikar der deutschen Observanten-Kongregation der Augustinereremiten 376
- Jordanus von Quedlinburg, Augustinereremit, Prediger, geistlicher Schriftsteller 52
- Joseph, Hl. 105, 346
- Julius II., Papst 324
- Karl der Große, Kaiser, König der Franken und Langobarden 94–97, 100, 105, 114 (Abb. 11), 118 (Abb. 17), 327
- Karl IV., deutscher König, Kaiser 96ff., 184
- Karl V., Kaiser 104
- Keck, Johannes, Benediktinermönch 43
- Kilian, Hl. 85, 87
- Kirchschlag, Peter, Prior im Konvent der Nürnberger Dominikaner 24 (Anm. 76)
- Klara von Montefalco, Hl. 47
- Klosener, Fritsche (Fritsche Closener), Chronist 32
- Koloman, Hl. 98, 114 (Abb. 10), 119 (Abb. 20)
- Konrad von Megenberg, gelehrter Domkanoniker in Regensburg mit vielfältigen literarischen Interessen 27f.
- Konrad von Schaumburg, Hofmarschall am Hof des Bischofs von Würzburg 181
- Konrad II. von Schlüsselberg, fränkischer Adliger, Parteigänger Kaiser Ludwigs des Bayern 157ff.
- Kunigunde, Hl., Gattin Kaiser Heinrichs II. 94f., 100, 171f.
- Laminit, Anna, Augsburger Begine 32
- Lantzenberger, Jakob, Theologe aus dem Kreis um Nikolaus von Dinkelsbühl 247 (Anm. 42)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 41
- Leo I., der Große, Papst 117 (Abb. 16), 362
- Leodegar, Hl. 129, 133
- Leonhard, Hl. 170, 176

- Leopold I., Herzog von Österreich, Kaiser 88
 Leopold III., Markgraf von Österreich 94 f.,
 98, 102, 106 (Abb. 1), 120 (Abb. 21)
 Loeder, Heinrich, Prior im Augustiner-Chor-
 herrenstift Frenswegen, dem ersten Toch-
 terkloster der Windesheimer Kongregation
 212
 Ludwig IV. (der Bayer), Kaiser 158
 Ludwig IX., König von Frankreich 95 f., 100
 Ludwig XI., König von Frankreich 40, 145
 Ludwig IV., Landgraf von Thüringen 164
 Ludwig von Eyb d. Ä., Mitglied des in Franken
 beheimateten reichsritterlichen Geschlechts
 der Freiherren von Eyb 181 f.
 Luther, Martin 32, 53 f., 220, 270 (Anm. 33),
 372–383

 Margareta, Hl. 170 f., 173
 Maria, Mutter Jesu 3, 61, 67 f., 71, 81, 87 ff.,
 133, 170 ff., 174, 178, 183–186, 219, 189 f.,
 293, 314, 327, 346, 373
 Martin, Hl. 170, 327
 Martyr, Peter, Domherr in Granada, Chronist,
 Verfasser der ersten Geschichte der Entdek-
 kungen in Amerika 302
 Matthias von Neuenburg, Chronist, bischöf-
 licher Notar in Straßburg und Basel 32 f.
 Mauburnus, Johannes, geistlicher Schriftsteller
 und Hymnendichter, Fraterherr in Agne-
 tenberg bei Zwolle 224
 Mauritius, Hl. 170, 176, 183, 327 f.
 Maximilian I., deutscher König, Kaiser 101 ff.,
 117 ff., 121 (Abb. 23)
 Maximilian I. von Bayern, Kurfürst 89
 Mennel, Jacob, Hofhistoriker Kaiser Maximili-
 ans I. 101, 103, 117 ff., 121–124
 Merswin, Rulman(n), Kaufmann in Straßburg,
 geistlicher Schriftsteller aus dem Kreis der
 ‚Gottesfreunde‘ 27, 242
 Michael, Hl. 170, 299
 Morandus, Hl. 98
 Motolínea, Toribio, spanischer Missionar 301

 Neefe, Johannes, Leibarzt des Kurfürsten Mo-
 ritz von Sachsen 339
 Niccolò de Tudeschis (gen. Siculus oder Pan-
 ormitanus), Kanonist 143
 Nikolaus, Hl. 162, 172
 Nikolaus V., Papst 100
 Nikolaus von Flüe 320, 322, 325, 328
 Nikolaus von Kues 19, 54, 143, 149
 Nikolaus von Lyra, Exeget der Franziskaner-
 und Skotistenschule 247 (Anm. 42), 396

 Nikolaus von Straßburg, in Köln lehrender
 Theologe des Dominikanerordens 48

 Osiander, Andreas, lutherischer Theologe,
 führender Kopf der Reformation in Nürn-
 berg 377–380, 383
 Oswald, König von Northumbrien 100, 114
 (Abb. 11)
 Otto, Hl., Bischof von Bamberg 161, 172
 Otto, Bischof von Freising, Geschichtsschrei-
 ber 94, 103
 Ottokar, König von Böhmen 31

 Pancratius, Hl. 170 f.
 Pané, Ramon, spanischer Theologe, Indianer-
 missionar 287
 Paul II. (Pietro Barbo), Papst 353 ff., 358
 Paulus, Apostel 52 f., 74, 172, 221, 247, 346,
 360, 370, 388
 Pedro von Córdoba, spanischer Dominikaner
 296 f.
 Petrarca, Francesco 340 ff., 353, 383
 Petrus, Apostel 40, 171 f., 221, 327
 Petrus Comisius, Jesuit 320, 322
 Petrus Comestor, in Paris lehrender Magister
 der Theologie, berühmt durch seine ‚Histo-
 ria scholastica‘ 18
 Petrus von Dinslaken, Fraterherr 198
 Petrus Lombardus, scholastischer Philosoph
 und Theologe, ‚Sentenzenmeister‘ 24 f.
 Peuntner, Thomas, asketischer Schriftsteller
 der Wiener Schule 34
 Pfefferkorn, Johannes, Dominikaner in Köln
 54 (Anm. 202)
 Philip der Gute, Herzog von Burgund 101
 Philipp der Kanzler, in Paris lehrender Theo-
 loge 56 (Anm. 206)
 Pico della Mirandola, Giovanni, italienischer
 Philosoph, Humanist und Mystiker 23
 (Anm. 75)
 Pietro da Mogli, Rhetoriklehrer in Padua, Rek-
 tor der Universität Bologna 341 f.
 Pippin, fränkischer König 96, 101, 104, 126
 (Abb. 28)
 Pius II., Papst 354, 358
 Probus, Johannes, Chorherr und Chronist in
 Böddecken 212 f.

 Raimundus von Peñaforte, Ordensmeister der
 Dominikaner 38 f., 232
 Regula, Hl. 327 f.
 Rem, Wilhelm, Chronist 189
 Remigius, Hl. 17

- Rhazes, persischer Arzt, Philosoph und Alchemist 386
- Riemenschneider, Tilman 171, 182
- Rudolf I., deutscher König 93, 108 (Abb. 3)
- Rudolf IV., der Stifter, Herzog von Österreich 97 f., 102, 109 (Abb. 4)
- Salutati, Coluccio di, italienischer Humanist und Kanzler von Florenz 342–349, 351, 365, 382 f.
- Sánchez de Arévalo, Rodrigo, Bischof von Zamora, Verfasser eines Traktats über die Flucht vor der Pest 354, 357 f., 360 ff., 383, 385
- Savonarola, Girolamo, Dominikaner, Bußprediger und Kirchenreformer 364
- Scadde von Kalker, Gerard, Rektor des Fraterhauses von Zwolle 199 f.
- Schedel, Hartmann, Humanist und Stadtarzt in Augsburg 148, 334, 338, 382
- Schradin, Niklaus, Schweizer Chronist 329 f.
- Sebastian, Hl. 99, 115 (Abb. 12), 170, 380, 395
- Seuse, Heinrich, Dominikaner, Prediger, mystischer Theologe 29, 48, 235
- Seyff, Hans, Wundarzt und Leibarzt Herzog Albrechts 336
- Siegmund (Sigismund), deutscher König, Kaiser 145
- Sigismund (Siegmund), König von Burgund 100, 114 (Abb. 11)
- Simon Fidati, italienischer Augustinereremit, geistlicher Schriftsteller 23
- Sixtus IV., Papst 141, 145, 186
- Staden, Hans, Chronist 288, 306
- Stainpeiss, Martin, Medizinprofessor in Wien 369
- Stainreuter, Leopold, Dichter und Chronist, Kaplan Herzog Albrechts III. von Österreich 99, 101
- Steinhöwel, Heinrich, Arzt in Ulm 332
- Stephan von Bourbon, Dominikaner, Prediger und Inquisitor 72 (Anm. 264)
- Stephan von Landskron, Augustinerchorherr in Wien, Verfasser asketischer Traktate 34, 63
- Swalemund, Heinrich, Prior in dem zur Windesheimer Kongregation gehörigen Augustiner-Chorherrenstift Böddecken 216
- Swane, Eberhard, Konventuale im Augustiner-Chorherrenstift Frenswegen 224
- Theodor von Mopsvestia, Kirchenschriftsteller 26 (Anm. 81)
- Theodosius, römischer Kaiser 325
- Thomas von Aquin 19, 24 f., 43 f., 46, 81, 230–233, 236–239, 311, 359 f., 389–392, 396
- Thomas von Kempen, Augustinerchorherr, asketisch-mystischer Schriftsteller, hervorragendster Vertreter der *devotio moderna* 213, 217, 219, 224
- Torquemada, Juan de, spanischer Kardinal und Dominikaner 289, 298
- Treuer, Gottlieb Samuel, Historiker und Jurist, Professor in Helmstedt 84
- Trithemius, Johannes, Benediktinerabt, Klosterreformer und Humanist 65
- Ulrich von Pottenstein, Theologe und katechetischer Schriftsteller in Wien, Seelsorger der Herzogin Beatrix, Gemahlin Herzog Albrechts III. von Österreich 29
- Ulrich von Straßburg, Dominikaner, Schüler Alberts des Großen 236 f.
- Urban IV., Papst 142, 311
- Vega, Garcilaso de la, spanischer Theologe 287, 290 ff., 294, 303, 306
- Vergerio d. Ä., Pier Paolo, Lehrer der Logik und Dialektik in Bologna, Padua und Florenz 349 f., 361, 383
- Vinzenz von Aggsbach, Kartäuser 51 (Anm. 188)
- Vinzenz von Beauvais, Dominikaner, geistlicher Schriftsteller, Erzieher am Hof König Ludwigs IX. von Frankreich 103
- Vögeli, Jörg, Laientheologe und Stadtschreiber in Konstanz 35 (Anm. 121)
- Weber, Max 4
- Wendelinus, Hl. 70, 129, 133
- Wibald, Abt von Stablo 36
- Widmann, Johann (auch Salicetus und Mechingen), Professor in Tübingen und Leibarzt des württembergischen Herzogs Eberhard im Bart 366, 369, 394
- Wilhelm von Groningen, Rektor des Fraterhauses von Groningen 196
- Wilhelm von Henneberg, Graf 186
- Wilhelm von Ockham, Philosoph und Theologe, Staatstheoretiker und Kirchenpolitiker 48 (Anm. 177)
- Wolfgang, Hl. 129, 133
- Wolfram von Rotenhan, fränkischer Adliger 167, 171
- Würker, Hans, Stadtarzt in Ulm 336

Ympens, Petrus, Prior des Klosters Bethlehem
bei Löwen 224

Zabarella, Francesco, Kanonist 350 f., 361,
382 f.

Zambeccari, Pellegrino, Rektor der Universität
Bologna 342, 345 f.

Zerbolt van Zutphen, Gerard, Fraterherr in
Deventer 19 f. (Anm. 65), 43, 76, 241

Zosimus, Papst 325

Zwingli, Ulrich 329

Sachregister

- Abecedarien 55, 267 ff., 273, 279 f.
- Aberglaube 1, 6 (Anm. 22), 7, 36–40, 55 f., 74
- Ablaß 91, 132, 141, 182, 187, 214, 222–225
- Abstammungssagen 96 ff., 100–104
- Adel s. Soziale Gruppen, Schichten und Stände
 - Adel der Seele 229
 - Nobilitas Christi, nobilis Christus 68
- Allerheiligstes 24, 312, 313, 316, 318
- Almosen, Almosensammlungen 137, 140–145, 160, 162, 169, 250, 331
- Amulett 5, 36, 38
- Antonius, Hl.
 - Antoniussschweine 137, 142, 144, 149, 153 (Abb. 8, 9)
 - Antoniusverehrung 137–149
- Arbeit 206–213, 222, 226
- Arma Christi 70, 324
- Arzt
 - Gott als Arzt 372
 - Verhältnis zum Kranken 388, 392
 - Verpflichtung, einen armen Kranken gratis zu behandeln 395
- Astrologie 40

- Beichte 193, 198–201, 211–214, 223, 240 f., 250, 258, 337, 373
 - Notbeichte 237
- Bettelorden, Bettelmönche 8, 30 ff., 71, 312, 337
- Bibel
 - Auslegungsmonopol des Klerus 14 f., 17, 20, 23 ff., 27 f.
 - Bibelbesitz von Landadligen 183 f.
 - Bibelübersetzungen, volkssprachliche 72–76
 - soziale Schichtung des Leserkreises
 - volkssprachlicher Bibelübersetzungen 60
 - Dunkelheit (*obscuritas*) 18, 26
 - Laien als Leser volkssprachlicher Bibeln 28, 52 ff., 63, 72–76, 241–251
 - Leseverbot für Laien 24 f., 28
 - Magische und mantische Instrumentalisierung 40
 - Pestflucht, Bibelstellen für und wider die Flucht vor der Pest, s. Pest
- Bilder
 - Ablaßbilder 91
 - Bildbestrafung 296
 - Bilder, gemalt oder gedruckt, die an Wallfahrtsorten Pilgern feilgeboten wurden 132
 - Bilder, wundertätige 2, 32, 295
 - Bilderstreit 301
 - Bilderverehrung 4 f., 289, 306
 - Kritik an dogmatisch suspekten Formen der Bilderverehrung 55
 - Bilderzerstörung, Entfernung von Antoniusbildern und -zeichen 142
 - Bildhaftigkeit der Predigt 23, 25
 - Bildnis, sprechendes 283–308
 - Bildstock 134
 - Bücher für Laien 21, 256
 - Gnadenbilder 12 (Anm. 44), 88 f., 91, 130
 - Götzenbilder 256, 286 f., 291
 - Heiligenbilder 5, 9, 15
 - Kultbild 294
 - Legitimität, theologische 21
 - Marienbilder, s. Maria
 - Todesbilder, s. Tod
 - Wirkung 15
- Bildung 4, 8, 15, 21 f., 25, 28 f., 45, 48, 52, 56, 59, 64 f., 74, 77, 229, 243
 - Bildung der Jugend, geistliche 192, 179–200
 - Bildung von Laienbrüdern, s. Laienbrüder
 - Bildungsgrad von Klerikern 27–41, s. auch Kleriker
 - Bildungsgrad von Laien 27–41, 250
 - Heilswissen 229
 - Selbstbildung, moralische 199
- Bruderschaften 33, 42, 58, 62, 69, 82, 91, 132, 141 ff., 146–149, 187 f., 312 f., 316
 - Bruderschaftszeichen 146–149, 154 ff.
- Brüder vom gemeinsamen Leben 30, s. auch Frater- und Schwesternhäuser
- Bücher 15, 19, 25, 27, 52, 54, 65, 72
 - Ablaßbuch 214, 222, 225
 - Buchbesitz des Adels 183 f.
 - Bücher, deutsche, als Lesestoff für Laien 27, 248
 - Bücher, fromme (*libri devoti*) 28, 77
 - Bücher, mystische 19
 - Bücher als Predigthilfen 359
 - Bücher in der Volkssprache (*in vulgari*) 72
 - Bücherstudium als Hinderungsgrund für wahre Frömmigkeit 42, 45 f.
 - Erbauungsliteratur 28, 30, 253 ff.
 - Fachliteratur, theologische 27
 - *Libri teutonicales* 241–251
 - Mirakelbücher, Mirakelberichte 36, 83 f., 134
 - Psalter 31

- Stundenbücher 102, 104
- Wirkung, zivilisierende 304
- Buße
 - Bußbücher (Poenentialsommen) 39, 228, 232 ff.
 - Bußprediger 361, 363
 - Bußwerke 238
- Chorherren 204, 207, 214 f., 220
- Conversio morum 192
- Correctio vitae 192
- Dämonen 1, 40, 284–287, 290, 292 f., 296, 301, 305
- Dekalogerklärungen 253–262
- Devotio moderna 20 (Anm. 65), 43, 49, 73, 75, 80, 98, 127, 191–195, 197, 199, 201, 203
- Dominikaner 19, 364
- Ehe 238, 258 f.
- Ehre 7 f., 58, 62, 71
- Eliten, s. Soziale Gruppen
 - Elitefrömmigkeit, s. Frömmigkeit
 - Elitekultur 8, 10 f.
- Eucharistie, s. auch Fronleichnamsprozession, Hostie
 - Eucharistieverehrung 312
 - Körpermetaphorik 316
 - Wortlaut der Eucharistiefeier 319
- Exerzitien 199 f.
- Exorzismus 297
- Familie X, 64, 304
- Flugblatt 53, 267 ff., 339
- Franziskaner 46, 255
- Frater- und Schwesternhäuser 192, 195 f., 198 ff.
- Frauen 50, 53, 72 f., 184, 186 ff.
- Frömmigkeit, s. auch Spiritualität
 - Adelsfrömmigkeit 149, 158–163, 167, 178, 189
 - affektive Frömmigkeit (*affectus*) 42–47, 49 ff., 55, 63
 - Anbetung (*latría*) 4 (Anm. 16), 81, 299
 - Antiintellektualismus 25, 46–51, 54 f.
 - Begriff VIII–X, 42–56, 63–78
 - Begriffsbildung in der neueren Forschung 1–13
 - Devotio und Patronage 79–92
 - Elitefrömmigkeit 1 ff., 7 f., 12 f., 15 f., 30, 34, 42, 57, 71
 - Frömmigkeit als Herrschertugend 87
 - Frömmigkeit in Notzeiten 381–384
 - Frömmigkeit und Rationalität 3, 5, 42, 45, 63
 - Frömmigkeit und Recht 86
 - Frömmigkeit und theologische Wissenschaft 4, 12 (Anm. 44), 15 f., 18, 25, 34, 46 f., 49 ff., 54
 - Frömmigkeit von Bauern 127–136
 - Frömmigkeit von Laienbrüdern 203–226
 - Frömmigkeitsgebärden, Körpersprache in religiösen Ritualen 80, 84, 291
 - Gemeinschaftsandacht 319 ff., 323
 - handgreifliche Frömmigkeitsformen 79–92
 - Haus- und Landesfrömmigkeit der frühen Habsburger 100
 - Laienandacht 320 f., 329
 - Laienfrömmigkeit, Begriff 36, 63–78, 235 f.
 - Laienfrömmigkeit, politisch-soziale Verfaßtheit 57–63
 - Laienfrömmigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein 319–330
 - Massenhaftigkeit 2 f., 5, 9, 61, 71
 - Massenreligiosität 1, 3 f., 9
 - Predigt, frömmigkeitsbildende Wirkung 367
 - Privatfrömmigkeit 80, 311
 - Schaufrömmigkeit, s. auch Hostie 31, 62, 87, 90, 311 f.
 - soziale Aspekte VIII–X
 - ständeübergreifende Frömmigkeit 10, 42–56
 - Verrechtlichung 80
 - Volksfrömmigkeit 1 ff., 5, 7–13, 15 f., 30, 42, 57 f., 71, 75, 77, 128, 233, 383
 - Volksreligion 5 f., 8
 - Volksreligiosität 6, 8 f.
- Fronleichnamsprozession 309–318
- Gebet
 - Beten als Hilfe gegen die Pest 344, 363, 365, 368, 395
 - Gebete (Pater noster, Ave Maria, Credo) 29, 51, 250
 - Gebetsmemoria 323
 - Großes Gebet der Eidgenossen 319–330
 - Mittel der Gotteserkenntnis für das einfache Volk 24 f.
 - Psalmen 207, 211, 222, 226, 246, 344, 377–380, 387, 392
 - Reihengebete 322 ff.
 - Rosenkranz 41, 66, 177, 208, 323
 - Stundengebet der Laien 31
 - Tischgebet der Laien 31
- Gebildete und Gelehrte 4, 7 f., 17, 19, 21, 340, 342, 344, 350, 352, 355

- *clerici litterati* 248 f., 251
- Gelehrtenkultur 10, 13, 19, 29, 57
- Intellektuelle 4–7, 41, 49 f., 52, 54, 61, 143, 244, 304
- *litterati* 13, 15, 35 (Anm. 120), 50, 242–245, 248 f., 251
- Gegenreformation 86 f.
- Gehorsam
 - den Laien den Geboten Gottes und der Kirche schulden 17, 236, 258
 - Tugend von Laienbrüdern 203, 206 ff., 211–214, 217, 219, 226
- Geißlerbewegung 2, 32 f., 48
- Gnade 84, 91, 182
 - Gnadenbild, s. Bilder
 - Gnadenerlebnis 84
 - Gnadenhoffnung 91
 - Gnadenkapelle 88
 - Gnadenort 182
 - Gottesgnadentum 93, 99
- Götzendienst (Idolatrie) 285, 289, 291, 305, 307
- Gottesfreundschaft 238 f.
- Häresie, Häretiker X, 21 (Anm. 68), 33, 227, 316
 - schreib- und leseunfähige Laien in der Ketzerpolemik 33
- Heilige
 - adlige Abstammung 68
 - Adels- und Ritterheilige 58, 170, 175, 177
 - Anspicung an Heilige 94, 103
 - Fürbitter 36, 120, 327
 - Heilige von Burgkapellen und dortigen Altären 170–173
 - heilige Könige 93–105
 - Heiligengenealogien 101
 - Heiligenknechtschaft 83 f.
 - Heiligsprechung (Kanonisation) 95 f., 98, 100, 102, 171
 - Korporationstheorie, Heilige als Häupter von Korporationen 90
 - Krankheitspatrone 138
 - Landespatrone 95, 98
 - Ortsheilige 294
 - Schutzpatrone in kriegerischen Auseinandersetzungen 328
 - Schutzpatrone von Städten 60
 - Schutzpatrone von Tieren 133
 - Verehrung 11 f. (Anm. 44), 256
 - Verlobung an einen Heiligen 64, s. auch Heiligenknechtschaft
- Heilig-Grab-Verehrung 161, 182
- Herrschaft 12 f., 16, 40, 52, 60, 67 ff., 71
 - religiöse Legitimation 69
 - als Standesmerkmal 8
- Hexen
 - Hexen bei den Inkas 296
 - Hexenmeister 286, 290, 293
 - Hexenvokabular 302 f.
- Hören und Sehen 14 f., 25, 246 f., 251, 256
- Hostie
 - Elevatio 31, 312, s. auch Frömmigkeit, Schaufrömmigkeit
 - Heilswirkungen des Corporale, auf dem während der Messe die Hostie gelegen hat 62
 - Hostie als Heilmittel gegen Krankheiten 37
 - Hostie als Mittel für Liebeszauber 37
 - Hostienwunder 74, 183
- Imitatio Christi 80, 160, 194
- Inzest 304 f.
- Kartäuser 163 f., 194
- Kirche
 - Amtskirche 2, 4, 38, 57, 73, 76, 78
 - Auseinandersetzung mit den Stauern 39
 - Domkapitel, soziale Zusammensetzung 162
 - Gliederung in ein *genus clericorum* und ein *genus laicorum* 14–18, 20, 22 f., 27 f.
 - Kirche als *populus christianus* 9
 - Kirche und Gesellschaft 13
 - Kirchenrecht 16, 36, 38, 239 f., 356, 360, 382, 385 f., 390
 - Klerikerkirche, s. Kleriker
- Kleriker, Klerus
 - Aberglaube, Mitwirkung des Klerus an der Verbreitung abergläubischer Praktiken 37, 40, 297 (Sprechen mit dem Teufel)
 - Auslegungsmonopol der Bibel, s. Bibel
 - Begriff 14–17
 - Bildung 8, 14, 17, 22 f., 25, 36, 49, 60, 127, 242 f., 249, s. auch Bildung
 - *clerici litterati* 27, 49, 248 f., 251, s. auch Gebildete und Gelehrte
 - Dichotomie zwischen Klerus und Laien, s. Kirche, Gliederung
 - Klerikerfrömmigkeit 36, 38 ff., 56 f., 76
 - Klerikerkirche 51
 - Klerus- und Mönchskritik 34–38, 56, 271
 - Lebensform 235
 - Lebensführung 26
 - Mystik, verwischt die Grenzen zwischen Klerikern und Laien 19, 42, 48
 - Platzierung in Prozessionen 312 f.

- Standeskleidung 15
- *ungelehrte priester* 34 f.
- unzerstörbarer Charakter kraft Weihe 15
- Verfasser von Dekalogerklärungen 262
- Verhalten in Zeiten der Pest (Erlaubtheit oder Verweigerung der Flucht) 336 f., 354, 356, 361, 371 f., 387, 389 f., 396
- Kloster
 - Adel und Kloster 160, 164 f.
 - Aufhebung 188 f.
 - Haus- und Grabkloster 158 f., 164 f.
 - Klosterreform 159, s. auch Mönchtum, Reformmönche
 - soziale Zusammensetzung 187
- Königtum
 - dynastische Spiritualität, s. Spiritualität
 - Geblütsheiligkeit 96, 102
 - heilige Könige 93–105
 - Legitimation königlicher Macht und Herrschaft, s. Legitimation
 - sakrale Legitimation des Königtums, s. Legitimität
 - *stirps beata* 93, 95 f., 98, 103
 - *stirps regia* 93, 95 f., 103
- Körpermetaphorik 316 f.
- Körpersprache 291, s. auch Frömmigkeit, Frömmigkeitsgebärden
- Kollation 196 ff., 211
- Kommenden 163 f.
- Korporationstheorie 89 f.
- Kranke
 - Krankenbesuch durch Studierende 318
 - Pflicht zur Fürsorge 335 f., 360, 368, 370, 373, 387
 - Verbot von Kontakten mit Pestkranken 378
 - Verselbstständigung zu den Kranken 311
- Krankheiten
 - ansteckende Krankheiten 351, 391
 - Antonius als Herr über Krankheiten bei Mensch und Tier 58, 142
 - Englischer Schweiß 370
 - Frömmigkeit als Hilfe gegen Krankheiten 1 f.
 - Bibelzitate als Amulett gegen Krankheiten 40
 - Geistliche Rezepte gegen Krankheit 364
 - Heilige als Helfer gegen Krankheiten des Körpers 64, 66
 - Maria als Schutzpatronin vor Krankheiten 133
 - Sebald, hilft Armen bei Krankheit 70
 - Ignis sacer (Mutterkornbrand), Antoniusfeuer, Sankt Antonien Rache 138 f., 142
 - Ursachen 388, 390
- Kreuz 289, 290, 328
 - sich bekreuzigen 5
- Kreuzzugsidee 161, 181, 183
- Krise 3, 77
- Laien
 - Begriff
 - einfaltige leigen* 27, 35 (Anm. 120), 52, 54
 - extraneus a scientia litterarum* 14 f.
 - idiotae* 21, 33, 47 f., 50, 54
 - laici illitterati* 13–27, 47 (Anm. 171), 242 ff.
 - layci, latinum non intelligentes* 245
 - Personen, die *kein latin können* 53
 - populus ignarus* 27
 - simplices* 13, 21 f., 24, 26, 33, 35, 42, 46 f., 49–52, 244 f., 251, 284, 352
 - sympele lude* 251
 - Ungebildete 4, 9 f., 13, 19, 21 f., 24–29, 33 f., 38, 40, 42 f., 46, 48–56, 64, 72, 74, 230 f., 233, 242 ff., 250 f.
 - ungelehrte menschen* 244
 - Wandel des Begriffs, *subtile leigen, verstanden leigen* 27 ff., 244
 - Bildung (was Laien wissen sollen) 236 f., s. auch Bildung, Bildungsgrad von Laien
 - Einbruch in das klerikale Bildungsmonopol 27, 53
 - Jesus als *ley* 53
 - kirchenrechtliche Definition 234
 - Laienandacht, s. Frömmigkeit
 - Laienbrüder, s. dort
 - Laienchristentum 234, 254
 - Laienchristlichkeit 239 f.
 - Laienfrömmigkeit, s. Frömmigkeit
 - Laienkatechese 329
 - Laienkultur 263
 - Laienpredigt 14, 236
 - Lebensform 238
 - als Leser 241–251
 - als Rezipienten geistlicher Literatur 251
 - Stundengebet, s. Gebet
 - Laienbrüder X, 32, 36, 47, 60, 76 f., 195 f., 203–226
 - Arbeit 206–213, 222, 226
 - Bildung 205 f., 215
 - Gehorsam 203, 206 ff., 211–214, 217, 219, 226
 - geistliches Leben der Laienbrüder nach den Windesheimer Statuten 206 ff.
 - Konversen 204–207, 211 f.
 - Landesbanner 324 f., 327

Latein

- Kirchen- und Wissenschaftssprache, Verlust ihrer Exklusivität 245, 253
 - Lateinische Buchtradition lesender Kleriker 27
 - Lateinkenntnis als Standesmerkmal des Klerus 15, 34
 - Lateinkenntnisse bis zu einem gewissen Grad beim Adel 17 (Anm. 56)
 - Lateinkenntnisse von Laien 15, 34, 250f.
 - Latein als Sprache der Eucharistiefeier 319
 - Unkenntnis des Lateinischen als Standesmerkmal der *slichten* Laien 34, 249
- Legitimation
- von Adelherrschaft durch Geblütsadel 68f.
 - von königlicher Macht und Herrschaft durch die *stirps regia* 93
 - der spanischen Eroberung 284
 - von standesgemäßer Lebensführung 5
 - des Teufels durch gesellschaftlich erfolgreiche Erfüllung einer Prophezeiung 295
 - von wundertätigen Bildern durch ihre Bewegungen 295
- Legitimität
- der Bibellektüre und Auslegung kraft priesterlicher Weihegrade 15
 - von Bruderschaften und Zünften durch Standespatrone 69
 - des *Do-ul-des*-Verhältnisses zwischen Mensch und Gott 64
 - von handwerklicher und kaufmännischer Berufstätigkeit 69
 - von Herrschafts- und Statusprivilegien der adligen Herrenschaft 69
 - hierarchisch gestufter Glaubensvermittlung 22
 - Legitimitätsverlust der Abgrenzung zwischen Klerikern und Laien im Zeichen der Mystik 43
 - der Pestflucht 342
 - sakrale Legitimität des Königtums 67
- Lesen (Lektüre) 14f., 17, 27f., 30, 34, 37, 54, 60, 63f., 72, 74-77, 206, 239, 241-251
- Lesefähigkeit 8, 15, 19, 27, 29, 57, 62, 64, 73f., 76, 206, 236, 243, 248, 250f.
 - Lesekultur, Gemeinsamkeiten zwischen Klerikern, Mönchen und Laien 30
 - Leseunfähigkeit 2, 14f., 17, 21, 28, 33f., 38, 47, 50f., 74, 204, 223, 242, 251, 256
 - Synoden gegen lesende Laien 25
 - Vorlesen 17, 195, 209f., 246, 251, 323
- Loreto-Kapellen 88

Magie 2, 36-40, 55, 74f., 91

Maria

- adlige Abstammung 68f.
- Feldzeichen der Katholizität gegen Heiden und Ketzer 87
- Kaiserin und Königin 88
- Landespatronin (Herzogin in Franken und Bayern, Herrin und Patronin Österreichs) 81, 87f.
- Maria de victoria 87
- Marienbild, Jungfrauenbild 289, 293
- Marienfrömmigkeit in den Wallfahrtszentren Polens und Lateinamerikas 3
- Schutz- und Standespatronin des Adels 170, 184ff.
- Sklavenschaft zu Ehren der Muttergottes (*esclavage*) 82ff., 88f.

Mentalität 11, 40, 189, 212, 382

Modernisierung IX

Mönchtum

- Kritik am Mönchtum, 271, 377, s. auch Kleriker, Klerus- und Mönchskritik
- Lebensform der Mönche 238
- Mönche als *geistlich leut* 235
- Reformmönche 30, 45, 159f., 203
- Regelgebundenheit klösterlichen Lebens 239

Mündlichkeit 15, 27, 42, 57, 65, 251

Mystik 42ff., 47f., 50f., 55, 73, 76, 82, 199

Naturrecht 236f., 239, 356, 387

Orakel 39, 291, 294

Patron, Patronin, Patronage 79-91, 172, 176

- Koloman, Landespatron der Babenberger 98
 - Krankheitspatron (Antonius) 138
 - Landespatrone als die eigentlichen Herrscher und Regenten einzelner Reiche 95, 100
 - Maria, s. Maria, Landespatronin und Schutz- und Standespatronin des Adels
 - Patrone von Burg- und Schloßkapellen 145, 171
 - ritterliche Altarpatrone 172, 176
 - Schutzpatrone der Krieger (Georg, Sebastian, Barbara) 99
 - Schutzpatrone der Tiere (Wendelin, Wolfgang) 133
 - Standespatrone des Adels 170
- Patronatswesen
- Patronatsrechte adliger Herren an Pfarrkirchen 79, 167f.

- Patrozinien in vom Adel begründeten Pfarrkirchen 170
- Pest
 - Flucht vor der Pest 331-397
 - Bibelstellen für und wider die Flucht 340, 342, 346, 356, 367, 370, 372, 377 f., 382, 386, 392 f., 395
 - Flucht von Ärzten 335 f.
 - Flucht von Patriziern, Angehörigen des Rats und reichen Bürgern 331-335, 372
 - Flucht von Priestern, niederen und hohen Klerikern 335 f., 351, 354
 - Fluchtverbot für Kleriker aus sittlichen und religiösen Gründen 356, 367
 - Fluchtverbot für Patrizier, Ratsherren und reiche Bürger aus ihren Ämtern während der Pest 379
 - kritische Argumente gegen die Flucht 338-341, 343, 346, 348 f., 352, 356 f., 363 f., 368 f., 374 f., 379, 386 f., 389 f., 392-395
 - Rechtfertigung der Flucht aus moralischen und religiösen Gründen 342, 346, 351 f., 356, 359-363, 367, 370 ff., 375, 383, 385 f., 391 ff., 395
 - Hilfen gegen die Pest
 - geistliche (u. a. Gebet) 363
 - hygienische Vorkehrungen (*regimina vite*) 347
 - Ratschläge der Ärzte 361, 380, 388
 - Ratschläge der Seelsorger 380, 388
 - Pestordnungen 339, 378 f., 384
 - Peststerblichkeit 337, 345, 360 f., 375
 - Pesttraktate 332, 338 f., 354 f., 364, 366, 368 f., 373, 383
 - Pestursachen
 - natürliche 344, 361, 385, 389, 394 f.
 - religiöse 344, 376, 378, 389, 393 ff.
 - Verhalten der Priester in Zeiten der Pest
 - Flucht 337
 - Fluchtverbot 354, 389 f.
 - Wahrnehmung der Seelsorge 337, 373
 - Weigerung, Pestkranke zu besuchen und ihnen die Sakramente zu spenden 337
- Predigt, Prediger 2, 15, 17, 33 f., 48, 52, 64, 68, 74, 77, 127, 134, 192, 194, 196 f., 201, 220, 228 f., 231, 246 f., 254, 340, 361, 363, 366 f., 373 f., 376-380, 382 f., 390
- deutsche Predigten 184
- Form, die auf die unterschiedliche Auffassungsgabe und soziale Zugehörigkeit der Zuhörer Rücksicht nimmt 18-22
- hierarchische Struktur (Gefälle von oben nach unten) 14
- Klosterpredigt 212
- Laienpredigt 14, 236
- Öffentlichkeit der Predigt 15
- Predigtlehre 20
 - *Sermones medicinales contra pestilentiam* 366
- Prozession 2, 42, 85, 182 f., 309, 311-319, 344
 - Bannprozession 85
 - Pflichtprozession 85
 - Prozessionsordnung 312-315, 317 f.
 - Prozessionsspiele 315
 - Prozessionswege 315 f.
 - soziale Funktion, Selbstdarstellung der Bürgerschaft 314
- Reformation 128, 133, 135 f., 149, 263, 268, 319, 128 f., 382
 - Reformationspropaganda 268, 273
- Reformtheologie 43, 45 f., 50, 53 f., 56
- Reichtum 7 f., 17, 49, 59, 71
- Religion 27, 60, 63 f., 68
 - Legitimierungsfunktion 5
 - als soziale Tatsache VII-IX
 - als Verwirklichung kultischer Rituale 33
 - Religion und gesellschaftlicher Wandel IX-X
- Religiosität 3-7, 10, 30, 132
 - politische Religiosität 69
- Reliquien 2, 6, 11 f. (Anm. 44), 32, 36, 40, 42, 58, 64, 66, 80, 86, 96 f., 129, 132, 140, 143, 173, 175, 222, 317
- Riten, Rituale X, 2 f., 5, 12 (Anm. 44), 33, 36, 42, 56, 58, 62, 65, 71, 80 f., 83, 90, 134, 284, 286, 304, 309-314, 316 ff., 321, 323
- Ritterorden 161, 163 ff., 171, 183 f.
- Schauspiel, geistliches 15, 313 f.
- Scholastik 15, 24, 44, 46, 48, 51, 60, 356, 361, 367 f., 382
- Schreiben
 - schreibender Laienbruder 203 f., 214-226
 - Schreibfähigkeit als Standesmerkmal des Klerus 15
 - Schreibfähigkeit von Laien 15, 27
 - Schreibunfähigkeit von Laien 2, 14, 21, 28, 33, 51, 214
 - Schriftkultur 304, 306
 - Schriftlosigkeit 304
 - Verschriftlichung 15
- Sehen, s. Hören und Sehen
- Sodomie 284, 304
- Soziale Gruppen, Schichten und Stände
 - Adel 8, 10, 13, 29, 33, 40, 51, 58, 60, 62, 67 ff., 145-149, 157-188, 292 f.
 - Rittergesellschaften 184-187

- Bauern 3, 6 (Anm. 22), 40, 127–136, 295
- Eliten 1, 5 f., 8, 10 f., 15, 32 f., 43, 57, 68
- Patriziat, Patrizier 316, 331, 333, 336
- Randgruppen 9
- Ratsfamilien 331, 334, 376
- Unterschichten 9 ff., 33, 40, 47, 61, 180, 314
- Sozialethik 255–261
- Spiritualität 1, 43, 45 ff., 50, 65, 67, 74–77
 - dynastische Spiritualität 93, 95
 - Gottesfreundschaft (*amicitia dei*) 239
 - kollektive Spiritualität des Volkes 3
 - laikale Spiritualität 50, 212
 - monastische Spiritualität 193
- Spital 165 f., 169
- Stand, s. auch Soziale Gruppen, Schichten und Stände 11, 15 ff., 27, 33 f., 39 f., 43, 55, 57 f., 60–64, 68 ff., 75, 145 f., 177, 205, 225, 264, 269, 272
 - kirchliche Stände 239
 - Leitbilder ständischer Lebensführung 62
 - Ständegedanke 8
 - standesgebundene Wissensbestände 57
 - Standespatrone, s. Patrone
 - Standesprinzip des Adels innerhalb des Mönchtums 159
 - standesspezifische Glaubens- und Frömmigkeitsformen 25, 57
 - Standesunterweisungen für Richter, Advokaten und Ärzte 361
- Stifter (von Altären, Kapellen, Pfarreien und Klöstern) 84, 135, 159 f., 163–171, 173, 176 f., 181 f.
- Symbol, Symbolik 3, 8, 41, 47 (Anm. 171), 57 f., 62, 70, 74, 77, 90, 226, 310 ff., 315 f., 318, 324
- Teufel 264, 283–307, 310, 374, 380
 - Astrologie als Werkzeug des Teufels 40
 - Kampf gegen den Teufel in Latein und Spanisch 297
 - Sprechen mit dem Teufel 285, 288 f., 293–296, 300 f., 305–308
 - Teufelsanbetung 292
 - Teufelsbeschwörung 36
 - Teufelspakt 37, 89, 295, 302 f.
 - Teufelsstatuen 300
- Tod
 - Epitaphien, Grabdenkmäler 180
 - Kunst des Sterbens 365, 379
 - Mittel, das Leben gegen den Tod zu schützen 395, 397
 - Reliquien als Sterbehilfe 40
 - Sterben von Laienbrüdern 217
 - Stunde des Todes, von Gott vorherbestimmt 342 f., 349, 351 f., 359
 - Tod als Diskussionsthema humanistisch gebildeter Laien 77
 - Todesbilder 21, 263–281
 - Todesfurcht 365, 367, 370, 389
 - Todesverachtung 332, 366
 - Todsünde 231 f., 254, 257, 259, 356, 389, 391, 396
 - Totengedächtnis 177, 186, 225 f., 288, 325 f.
 - Totentanz 264, 266 f., 269–272
 - Trauerstatuen 288
 - Ursachen
 - Gewalt 217, 362
 - Pestilenz 372
 - Verachtung von Heiligenreliquien 66
 - Verfolgung 372
 - Verzögerung des Todes durch Flucht vor pestilenzialischer Luft 348, 350, 353
 - Vorlesen in der Todesstunde 31
- Toleranz
 - Duldung dogmatisch suspekter religiöser Gewohnheiten 55 f.
- Verehrung (*dulia*) von Bildern, Heiligen und Reliquien 4 (Anm. 16), 24, 81, 289, 292 f., 305, 307, 312
- Vita communis 192–195, 199
- Volk 1, 6–9, 14, 16–20, 23 ff., 27, 31, 33, 36 f., 40, 42, 47, 49, 57, 61, 70, 77, 98, 140, 226 f., 289, 309, 319
 - Volksfrömmigkeit, s. Frömmigkeit
 - Volkskultur 6, 8, 10 f., 32, 57, 91, 309 f.
 - Volksreligion, s. Frömmigkeit
 - Volksreligiosität, s. Frömmigkeit
 - Volkssprache 17 (Anm. 56), 19, 25 ff., 34, 44, 53, 60, 63, 72–76, 195 f., 206, 215, 222, 224 f., 232, 234, 236, 241–251, 253, 319 f., 323
- Vorsehung (Prädestination) 77, 343 f., 349, 352, 357, 382 f., 397
- Votivtafeln 81
- Wahrsager 36, 38 ff., 288, 290
- Wallfahrt 2 f., 6, 12 (Anm. 44), 32, 40, 42, 55, 58, 60 ff., 64 f., 77 f., 85 f., 97, 127–136, 138, 141, 161 f., 164, 180–183, 188, 221 f.
 - Wallfahrtskritik 127 f., 135
- Weltverachtung 194 f.
- Windesheimer Kongregation 31, 76, 203 f., 210 f., 215, 221 f., 224
- Windesheimer Statuen 205–209, 226
- Zisterzienser 36, 183, 187

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 1 Heinrich Lutz (Herausgeber)
Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V.
1982, XII, 288 S.
ISBN 3-486-51371-0
- 2 Otto Pflanze (Herausgeber)
Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches
1983, XII, 304 S.
ISBN 3-486-51481-4
- 3 Hans Conrad Peyer (Herausgeber)
Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter
1983, XIV, 275 S.
ISBN 3-486-51661-2
- 4 Eberhard Weis (Herausgeber)
Reformen im rheinbündischen Deutschland
1984, XVI, 310 S.
ISBN 3-486-51671-X
- 5 Heinz Angermeier (Herausgeber)
Säkulare Aspekte der Reformationszeit
1983, XII, 278 S.
ISBN 3-486-51841-0
- 6 Gerald D. Feldman (Herausgeber)
Die Nachwirkungen der Inflation
auf die deutsche Geschichte 1924–1933
1985, XII, 407 S.
ISBN 3-486-52221-3
- 7 Jürgen Kocka (Herausgeber)
Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert.
Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich
1986, XVI, 342 S.
ISBN 3-486-52871-8
- 8 Konrad Repgen (Herausgeber)
Krieg und Politik 1618–1648.
Europäische Probleme und Perspektiven
1988, XII, 454 S.
ISBN 3-486-53761-X
- 9 Antoni Mączak (Herausgeber)
Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit
1988, X, 386 S.
ISBN 3-486-54021-1

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 10 Eberhard Kolb (Herausgeber)
Europa vor dem Krieg von 1870.
Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch
1987, XII, 220 S.
ISBN 3-486-54121-8
- 11 Helmut Georg Koenigsberger (Herausgeber)
Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit
1988, XII, 323 S.
ISBN 3-486-54341-5
- 12 Winfried Schulze (Herausgeber)
Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität
1988, X, 416 S.
ISBN 3-486-54351-2
- 13 Johanne Autenrieth (Herausgeber)
Renaissance- und Humanistenhandschriften
1988, XII, 214 S. mit Abbildungen.
ISBN 3-486-54511-6
- 14 Ernst Schulin (Herausgeber)
Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg
1989, XI, 303 S.
ISBN 3-486-54831-X
- 15 Wilfried Barner (Herausgeber)
Tradition, Norm, Innovation.
Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit
der deutschen Aufklärung
1989, XXV, 370 S.
ISBN 3-486-54771-2
- 16 Hartmut Boockmann (Herausgeber)
Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen
Nachbarländern
(mit Beiträgen von R. Benl, M. Biskup, P. Blickle, H. Boockmann,
B. Demel, G. Heinrich, J. Kejr, J. Kostrzak, J. Mattek, P. Moraw,
K. Neitmann, Z. H. Nowak, St. Russocki, H. Samsonowicz, F. Šmahel,
E. M. Wermter)
1992, ca. 300 S.
ISBN 3-486-55840-4
- 17 John C. G. Röhl (Herausgeber)
Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte
(mit Beiträgen von M. Cattaruzza, V. Berghahn, T. F. Cole,
W. Deist, F. Fellner, R. Fiebig-von Hase, F. Fischer, W. Gutsche,
J. V. Hull, K. A. Lerman, K. Möckl, H. Pogge von Strandmann,
Chr. Simon, B. Sösemann, P. Winzen, H. Zelinsky)
1991, XIV, 366 S.
ISBN 3-486-55841-2

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 18 Gerhard A. Ritter (Herausgeber)
Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung.
Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und
Sozialmilieu des Kaiserreichs
(mit Beiträgen von F. Boll, M. Cattaruzza, D. Fricke, D. Hertz-
Eichenrode, B. Mann, M. Niehuss, G. A. Ritter, K. Rohde, A. v. Sal-
dern, K. Schönhoven, W. H. Schröder, P. Steinbach, P. C. Witt)
1990, XXI, 461 S.
ISBN 3-486-55641-X
- 19 Roger Dufraisse (Herausgeber)
Revolution und Gegenrevolution 1789–1830.
Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland
(mit Beiträgen von H. Berding, G. de Bertier de Sauvigny,
P.-A. Bois, M. Botzenhart, H. Brandt, M. Bruguière, J. Clédière,
R. Dufraisse, F. L'Huillier, J. Laspougeas, E. Riedenauer, W. Sie-
mann, P. Stadler, J. Tulard, R. Vierhaus, J. Voss, J. B. Yvert)
1991, XIX, 274 S.
ISBN 3-486-55844-7
- 20 Klaus Schreiner (Herausgeber)
Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter.
Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge
(mit Beiträgen von P. Bange, W. Brückner, H. Dormeier, K. Hoff-
mann, V. Honemann, E. Kovács, F. Machilek, A. Mischlewski, P.
Ochsenbein, F. Rapp, M. Rubin, H. Rüthing, K. Schreiner, G. Steer,
R. Trexler, A. G. Weiler)
1992, XII, 411 S.
ISBN 3-486-55902-8
- 21 Jürgen Miethke (Herausgeber)
Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert
(mit Beiträgen von J. Coleman, C. Fasolt, Chr. Flüeler, J.-Ph. Genet,
M. Kerner, J. Krynen, R. Lambertini, B. Michael, J. Miethke,
K. J. Pennington, D. Quaglioni, K.-V. Selge, F. Šmahel, T. Struve,
K. Walsh, H. G. Walther)
1992, IX, 303 S.
ISBN 3-486-55898-6
- 22 Dieter Simon (Herausgeber)
Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter
(mit Beiträgen von J. Beaucamp, L. Burgmann, M. Th. Fögen,
F. Gorla, V. Kravari, R. Macrides, E. Papagianni, A. Schminck, W.
Selb, G. Thür, S. Troianos)
1992, IX, 168 S.
ISBN 3-486-55885-4

Schriften des Historischen Kollegs

- Kolloquien* 23 Volker Press (Herausgeber)
Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?
(in Vorbereitung)
- 24 Kurt Raaflaub (Herausgeber)
Anfänge politischen Denkens in der Antike: Griechenland und die
nahöstlichen Kulturen
(in Vorbereitung)
- 25 Shulamit Volkov (Herausgeber)
Deutsche Juden und die Moderne.
Wieder ein „Sonderweg“?
(in Vorbereitung)
- 26 Heinrich A. Winkler (Herausgeber)
Die deutsche Staatskrise 1930–1933.
Handlungsspielräume und Alternativen
(mit Beiträgen von K. Borchardt, G. D. Feldman, D. Grimm, C.-L.
Holtfrerich, J. John, I. Kershaw, E. Kolb/W. Pyta, H. Mommsen,
K. Nowak, J. Petzold, K. Schönhoven, G. Schulz, J. A. Turner, H.
A. Winkler, W. Zollitsch)
1992, ca. 320 S.
ISBN 3-486-55943-5
- 27 Johannes Fried (Herausgeber)
Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter.
Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker
Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert
(in Vorbereitung)
- 28 Paolo Prodi (Herausgeber)
Glaubenbekenntnisse, Treueformeln und Sozialdisziplinierung
zwischen Mittelalter und Neuzeit
(in Vorbereitung)

Sonderpublikation

Horst Fuhrmann (Herausgeber)
Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs.
Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung,
1989, XII, 232 S.
ISBN 3-486-55611-8

Schriften des Historischen Kollegs

- Vorträge*
- 1 Heinrich Lutz
Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S.
 - 2 Otto Pflanze
Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S.
 - 3 Hans Conrad Peyer
Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S.
 - 4 Eberhard Weis
Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S.
 - 5 Heinz Angermeier
Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S.
 - 6 Gerald D. Feldman
Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
 - 7 Erich Angermann
Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
 - 8 Jürgen Kocka
Traditionsbindung und Klassenbildung.
Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
 - 9 Konrad Repgen
Kriegslegitimationen in Alteuropa.
Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S.
 - 10 Antoni Mączak
Der Staat als Unternehmen.
Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
 - 11 Eberhard Kolb
Der schwierige Weg zum Frieden.
Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S.
 - 12 Helmut Georg Koenigsberger
Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S.
 - 13 Winfried Schulze
Vom Gemeinnutz zum Eigennutz.
Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S.

Schriften des Historischen Kollegs

- Vorträge* 14 Johanne Autenrieth
„Litterae Virgilianae“.
Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 Tilemann Grimm
Blickpunkte auf Südostasien.
Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik,
1988, 37 S.
- 16 Ernst Schulin
Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und
Umriss einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 Hartmut Boockmann
Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten
Mittelalter, 1988, 33 S.
- 18 Wilfried Barner
Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft?
1990, 42 S.
- 19 John C.G. Röhl
Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S.
- 20 Klaus Schreiner
Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters.
Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbst-
behauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S.
- 21 Roger Dufraisse
Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert
1991, 43 S.
- 22 Gerhard A. Ritter
Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich
in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 Jürgen Miethke
Die mittelalterlichen Universitäten und das
gesprochene Wort
1990, 48 S.
- 24 Dieter Simon
Lob des Eunuchen
(in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs

- Vorträge* 25 Thomas Vogtherr
Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 Johannes Schilling
Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S.
- 27 Kurt Raaflaub
Politisches Denken und Krise der Polis: Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr.
(in Vorbereitung)
- 28 Volker Press
Vom Alten Reich zum Deutschen Bund. Weichenstellungen in der deutschen Frage
(in Vorbereitung)
- 29 Shulamit Volkov
Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland
1992, 25 S.
- 30 Franz Bauer
Das Problem von Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des späten Nationalstaats: Deutschland und Italien 1860–1914
1992, 39 S.
- 31 Heinrich A. Winkler
Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte
1991, 32 S.
- 32 Johannes Fried
Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter
(in Vorbereitung)
- 33 Paolo Prodi
Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte
(in Vorbereitung)
- 34 Jean-Marie Moeglin
Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter
(in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs

Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs.
Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung
Horst Fuhrmann: Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen
Lothar Gall: Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 68 S.
- 3 Leopold von Ranke
Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 48 S.
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs.
Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 100 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung
Thomas Nipperdey: Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S.
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung
Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs.
Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S.
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
Historisches Kolleg 1980–1990.
Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen
1991, 63 S.

Die Vorträge und Dokumentationen erscheinen nicht im Buchhandel; sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 8000 München 22) bezogen werden.