

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 51 (2024)

Adelheid Krah

»Natio«, Gemeinschaft, Kult und Nation. Gemeinschaftskonzepte des Früh- und Hochmittelalters.

Teil 2

DOI: 10.11588/fr.2024.1.113900

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

»NATIO«, GEMEINSCHAFT, KULT UND NATION

Gemeinschaftskonzepte des Früh- und Hochmittelalters. Teil 2*

Während der langen Phase gemeinsamer Akkulturation der germanischen *gentes* und der Romanen ist eher eine Anpassung Ersterer zu beobachten, wenn man diese Epoche nicht nur als eine militärisch-politische, sondern auch als eine sozialgeschichtliche versteht. Die migrierten, vielschichtigen Volksgruppen schlossen sich in den von ihnen okkupierten Regionen dem christlichen Glauben und der römischen Schriftkultur sukzessive an und profitierten sehr lange von der ihre Gemeinschaft stärkenden Autorität der lateinischen Sprache und der nach Rom orientierten Religion, ohne ihre Volkssprachen aufzugeben¹. Was den Aufbau der neuen Verwaltungsstrukturen, der Rechtskultur und des religiösen Kultes anbelangt, so war zweifellos die elitäre Sprache des Lateins letztlich auch die Sprache der Führungsschichten. Diesem Phänomen war eine lange Dauer beschieden, was nicht nur eine philologische Feststellung ist, sondern auch eine sozio-kulturelle Dimension meint. Zur Ausbildung neuer Lenkungssysteme bedarf es bekanntlich immer der Autoritäten, der Obrigkeit und autoritativer Texte. Dazu waren die nach »Europa« migrierten *gentes* nicht aus eigener Kraft fähig, sondern sie waren gezwungen, mit der lateinischsprachigen romanischen Führungselite zu kooperieren². Bei der berühmten Gemeinschaftsbezeichnung in der Mozarabischen Chronik für die bei Tours und Poitiers kämpfenden fränkischen Krieger als *Europenses* dürfte die geographische Einteilung der Welt in drei Kontinente Hilfestellung geleistet haben. Auf die Quelle wird in anderem Kontext in dieser Studie noch zurückzukommen sein³. Die Adaption wichtiger Faktoren des Gemeinschaftslebens der *gentes* an die in ihren Einwanderungsgebieten bestehenden ermöglichte letztendlich auf politischer Ebene die Formierung gentiler *Regna* und den Zusammenschluss zu einem Reich der Franken. Ferner rechtfertigte die christlich-lateinische Religion die gewaltsame Annexion der heidnisch-sächsischen und der slawischen Siedlungsgebiete im Osten, der gotischen südlich der Loire sowie die Neugründung von imperialen Reichen am Beginn des

* Der Text ist eine Fortsetzung meiner in der Francia 50 (2023) publizierten Studie »Natio«, Gemeinschaft, Kult und Nation. Gemeinschaftskonzepte des Früh- und Hochmittelalters. Teil 1.

1 Friedrich PRINZ, Von den geistigen Anfängen Europas. Der Kulturtransfer zwischen christlicher Spätantike und Frühmittelalter, in: Dieter HÄGERMANN u. a. (Hg.), Akkulturation. Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätmittelalter und frühem Mittelalter, Berlin, New York 2004 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 41), S. 1–17.

2 Zum rein geographischen Begriff bei Isidor von Sevilla vgl. Klaus OSCEMA, Bilder von Europa, Ostfildern 2013 (Mittelalter-Forschungen, 43), S. 109–111 und 134.

3 Vgl. *ibid.*, S. 134f.

9. und während des 10. Jahrhunderts. Man kann durchaus vom Aufbau einer »Staatskultur« sprechen, die es vorher nicht gab.

Dabei werden nicht nur im vasallitischen Feudalsystem, das zunächst ein System zur Landnahme und Parzellierung von Landschaftsräumen war, die Strukturelemente der entstehenden frühmittelalterlichen Gesellschaft sichtbar. Neben der sozio-ökonomischen und militärischen Untergliederung der Gemeinschaft wurde den rechtlichen Regelungen des Zusammenlebens und dem kultisch-religiösen Leben durch Glaubenswechsel und Missionierung ganzer Siedlungsbezirke über viele Epochen Rechnung getragen. Die dafür entwickelten Handlungsmuster, mit deren Anwendung eine mentale Neuorientierung von an sich ethnisch-kulturell stabilen Gemeinschaften zu christlichen im Frankenreich oder im ottonischen Imperium umgesetzt wurde, wirkten nachhaltig.

Vielleicht lässt sich die lange Erfolgsgeschichte von mehreren aufeinander folgenden Großreichen in Europa während des Mittelalters mit der dauerhaften, gesellschaftlichen Sprachtrennung erklären, welche die lateinisch kundige Elite von allen anderen Gesellschaftsschichten förmlich abhob. Die hierbei entwickelten Mechanismen und Strategien dienten alle dem Ziel einer gesellschaftlichen Dominanz durch die Bildungselite und der Kontinuität von geschaffenen, sozialen Abhängigkeitsverhältnissen. Die Gesellschaft bestand freilich überwiegend aus unfreien Arbeitskräften, ohne welche die Oberschichten nicht überlebt hätten. Erst langsam werden regionale Organisationsstrukturen von mittelalterlichen Arbeitskräften durch neue Archivalien bekannt, in denen auch die Namen der Arbeitskräfte verzeichnet sind und nicht nur im dinglichen Sammelbegriff *mancipium/mancipia* summarisch festgehalten wird, dass der Besitz von Arbeitskräften bewirtschaftet wurde⁴. Heinrich Fichtenau hat in seinen Studien über die Transformation des karolingischen Reiches zum liudolfingisch-deutschen Reich gezeigt, dass die in fränkisch-karolingischer Zeit entwickelten Strukturen auf allen Ebenen auch im 10. Jahrhundert zu finden sind, und Marc Bloch verstand die Feudalgesellschaft vornehmlich als soziale Strukturierung, die sich allerdings im 12. Jahrhundert stark verändert habe⁵.

- 4 Für die karolingische Epoche wurden hierfür frühe Urbare oder Polyptychen zu Besitzrechten und Abgaben untersucht und ediert, so etwa Konrad ELMSHÄUSER, Andreas HEDWIG, Dieter HÄGERMANN (Hg.), *Das Polyptychon von Saint-Germain-des-Prés*, Köln u. a. 1993, während etwa das Lorscher Urbar auf die Bezeichnungen von schenkenden Personen, Zeugen und Besitznamen der Karolingerzeit und danach ausgerichtet ist. Für das Bistum Freising liegt mit den beiden Zensualenbüchern ein Fundus für namentlich genannte und identifizierbare Arbeitskräfte ab dem 10. Jahrhundert vor. Vgl. Adelheid KRAH, *Unter dem Schutz der hl. Maria. Bodenkultur, Zins und Frauenarbeit im Amtsbuch der Zensualinnen und Zensualen des Bistums Freising (10.–14. Jahrhundert)*, Neustadt an der Aisch 2023 (*Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte*, 19) und DIES., *Sozialer Wandel und pragmatische Schriftlichkeit. Beobachtungen zu den Personennamen im Freisinger Zensualenbuch*, in: *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 61 (2022), S. 5–29.
- 5 Heinrich FICHTEAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*, 2 Bde., Stuttgart 1984; zeitlich weitergreifend und die im Mittelalter entstandenen sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen analysierend Michael MITTERAUER, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*, München 2003. Marc BLOCH, *La société féodale*, Paris 1968. Die großen Veränderungen in der französischen Geschichtsforschung zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die den Fokus auf die Gesellschaftsgeschichte legte, sind von Thomas HIRSCH, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*, Paris 2016, wissenschaftsgeschichtlich aufbereitet worden.

Im imperialen Reich der Karolinger war der heidnische Kult wohl nahezu überwunden, da ein Netz von Kirchen und Bethäusern auch die östlichen Teile zunehmend überzog und von den Erzbistümern flächendeckend das Rom gebundene Kirchensystem damals aufgebaut worden war. Die von Einhart angesprochenen Tendenzen der Vereinheitlichung des Rechts noch unter Karl dem Großen waren zwar im kirchlichen Bereich von der Synodalesetzgebung umgesetzt worden sowie durch Kapitularien, die von der Regelung der geistlichen Belange bestimmt wurden. Was die weltliche Gesetzgebung anbelangte, könnte man eher von einem misslungenen Versuch einer rechtlichen Nationsbildung durch Karl den Großen sprechen. Einhart musste in seiner berühmten Passage über den unter Karl dem Großen begonnenen Verschriftlichungsprozess des fränkischen Rechts das Pluralwort *nationes* als Synonym für *gentes* verwenden, als er schrieb: *Post susceptum imperiale nomen, cum adverteret multa legibus populi sui deesse – nam Franci duas habent leges, in plurimis locis valde diversas – cogitavit quae deerant addere et discrepantia unire, prava quoque ac perperam prolata corrigere, sed de his nihil aliud ab eo factum est, nisi quod pauca capitula, et ea imperfecta, legibus addidit. Omnium tamen nationum, quae sub eius dominatu erant, iura quae scripta non erant describere ac litteris mandari fecit*⁶. Eine durch das salfränkische Recht geeinte Nation gab es nicht.

Dem Bestreben der Geltung des salfränkischen Rechts für alle Franken stand vor allem ein anderes Gemeinschaftskonzept Karls des Großen entgegen, das er in seiner gezielt betriebenen Ansiedlung von Adelsfamilien mit unterschiedlicher gentiler Rechtszugehörigkeit in Oberitalien und den Randzonen des Reiches umsetzte. Sie lebten nach den für sie zutreffenden fränkischen, alemannischen, baiuvarischen oder burgundischen Rechten, zusammen mit Langobarden und der romanischen Bevölkerung. So kann man sagen, dass neben einem einheitlich geführten kirchlichen System, in welchem die Moral und das Kirchenrecht bestimmende Komponenten waren, ein zweites, gentil untergliedertes, weltliches System aufgebaut wurde, in dem eine gentil sehr unterschiedlich organisierte, weltliche Führungsschicht lebte. Deren Rechte wurden durch regional bindende Erlasse in Form von Rechtsnovellierung an die aktuellen Erfordernisse angepasst, wie etwa im sogenannten Capitulare Italicum von 801, das einen breiten Geltungsbereich hatte⁷. Das Ende dieser Gesetzgebungspraxis mit dem Tod des von 855 bis 875 vornehmlich in Italien regierenden Kaisers Ludwig II. hat in der Geschichtsforschung zu der Annahme geführt, dass es nach seinem kinderlosen Tod zwar die aus der oberitalienischen Elite hervorgegangenen »nationalitalienischen« Könige gab, jedoch keinen Zusammenschluss dieser Eliten zu einer Nation in (Ober)Italien. Walter Landi hat diese Frage vor kurzem noch einmal aufgegriffen⁸.

6 Einhardi Vita Karoli Magni, edd. Georg Heinrich PERTZ, Georg WAITZ, Oswald HOLDER-EGGER, Hannover, Leipzig 1911 (MGH SS rer. Germ. [25]), Kap. 29, S. 33.

7 Vgl. Felix GROLLMANN, Vom bayerischen Stammesrecht zur karolingischen Rechtsreform. Zur Integration Bayerns in das Frankenreich, Berlin 2017 und die Rezension von KRAH in: Francia recensio 2021/1, DOI: 10.11588/frrec.2021.1.79553 (27.12.2022).

8 Walter LANDI, Nationalkönige ohne Nation. Das Regnum Italiae und die Mark Trient zwischen dem Ende des 9. und den Anfängen des 11. Jahrhunderts, in: Christiane GANNER (Hg.), Verona – Tirol. Kunst und Wirtschaft am Brennerweg bis 1516, Bozen 2015 (Runkelsteiner Schriften zur Kulturgeschichte, 7), S. 49–106; Vgl. KRAH, »Natio«, Gemeinschaft, Kult und Nation.

Im Folgenden sollen drei Beispiele von Gemeinschaftsbildung behandelt werden, für deren Entstehung das Zusammenwirken der im Titel genannten Parameter entscheidend war. In allen ging der Impuls für eine soziale oder politische Neuorientierung von einer kleinen Gruppe aus, die ein starkes Eigenständigkeitsbewusstsein entwickelte. Es soll daher zunächst nach den impulsgebenden Faktoren gefragt werden, aus denen das Konzept der *Renovatio imperii Romanorum* mit antikem Rombezug aufgebaut wurde, auf das sich letztlich auch die Ideologie des deutschen Kaisertums im Mittelalter gründen konnte; danach soll ein in Spanien gezielt betriebenes, religiös motiviertes Abgrenzungskonzept gegen die muslimischen Herrscher untersucht werden und abschließend noch ein militärisch-strategisches Konzept, mit welchem die bis in die heutige Zeit reichende politische Teilung des Frankenreiches nach der Sprachzugehörigkeit realisiert wurde, die in der Folgezeit zur Entstehung der französischen und der deutschen Nation geführt hat⁹.

I. Die *Renovatio imperii Romanorum*. Das Imperium, die Nationen und die Abgrenzung, oder: Großreiche im Dialog

Grundsätzlich ist mit Heinrich Fichtenau und Michael Mitterauer auf die Fortdauer von Entwicklungssträngen hinzuweisen, welche Europa bis in die Gegenwart geprägt haben. Die Menschen im 9. und 10. Jahrhundert einte nicht nur der Herrschaftsraum der von den Dynastien der Karolinger, Kapetinger und Ottonen beherrschten Reiche und ihre Zugehörigkeit zu einer am König- oder Kaisertum orientierten »national ausgerichteten« Gesellschaft, sondern auch der Kult – die 816 von Kaiser Ludwig dem Frommen für das gesamte fränkische Imperium vereinheitlichte monastische Benediktinerregel und ihre lange, länderübergreifende Fortdauer, die römische Liturgie, das Latein der Konzilien und vieles mehr, was zu einer ausgeprägten Identität der Oberschichten und Schritt für Schritt auch der freien Bevölkerung des karolingischen, dann ottonischen Imperiums beitrug. Solche Tendenzen des Zusammenschlusses zu einer großen europäischen Gemeinschaft, die im traditionsreichen Westen und Süden, dann auch im Osten ihre Zentren verankern konnte, gelten daher seit langem in der historischen Forschung als die Grundlagen des heutigen Europa. Michael Mitterauer hat in diesem Zusammenhang den Begriff »Religionssoziologie« geprägt und versteht darunter die Wechselwirkung der Religion und der Entwicklung sozialer Gemeinschaften in der Geschichte. Wichtig erscheint es aber, die bereits angesprochene Phase der Verschriftlichung, Überarbeitung und Aktualisierung der gentilen Gesetzgebung im Früh- und Hochmittelalter in den Blick zu nehmen. So taucht etwa das thüringische Recht in der Schriftform erstmals zu Beginn des 9. Jahrhunderts auf, und für das Recht der Baiuwaren liegt eine eigene Fassung vor, die sich zur Zeit Kaiser Ludwigs des Frommen offenbar durchgesetzt hatte. Sie ist im Clm 19415 der Bayerischen Staatsbibliothek München überliefert und betrifft inhaltlich vor allem kirchenrechtliche Bestimmungen und den Paragraphen über das Vor-

Gemeinschaftskonzepte des Früh- und Hochmittelalters, Teil 1, in: *Francia* 50 (2023), S. 171–204, hier S. 202.

9 Vgl. zuletzt den Sammelband von Rolf GROSSE, Dominique BARTÉLEMY (Hg.), *Allemagne et France au cœur du moyen âge. 843–1214*, Paris 2020.

gehen gegen einen aufrührerischen Herzog¹⁰. Im Anhang der Handschrift finden sich bayerische Synodaldekrete.

Allein im slawischen, östlichen Raum Europas, dessen Randzonen zwar zum karolingischen Einflussbereich gehörten, wie etwa der Raum um Nürnberg, blieb der heidnische Kult noch Jahrhunderte lang aktiv, während sich gegen Ende des 9. Jahrhunderts die bayerischen Bischöfe mit den griechischen Missionaren im karantänischen und böhmisch-mährischen Raum um die Kompetenzen stritten. Das römische Papsttum zeigte sich im 9. Jahrhundert noch offen in der Behandlung der byzantinisch-orthodoxen Missionare Kyrill und Method, die begonnen hatten, an den slawischen Randzonen des ostfränkischen Reiches religiöse Gemeinschaften zu bilden und hierbei in Konflikt mit den bayerischen Bischöfen gerieten¹¹. Kaum ein Jahrhundert später ist jedoch eine enorme mentale Aversion gegen die griechische Welt in den Werken Liudprands von Cremona feststellbar, der als Bischof im oberitalienischen Cremona tätig war und eine erfolglose Gesandtschaft nach Byzanz im Auftrag Kaiser Ottos I. und seiner Gemahlin Adelheid geleitet hatte. Hierauf wird noch zurückzukommen sein. In dieser Zeit wurde die lateinische Sprache zunehmend zur Fremdsprache des amtlichen Schriftverkehrs und der religiösen Kulthandlungen; Latein war eine Gelehrtensprache ohne Bezug zu den Menschen. Die noch in der Zeit Bischof Isidors von Sevilla gegebene »Bodenhaftung« des Lateins in der romanischen Bevölkerung war vor allem in den östlichen Gebieten des Frankenreiches und im entstehenden deutschen Reich der Ottonen verloren gegangen. Daher fehlte der Idee der *Renovatio imperii Romanorum* die Rückbindung an die Menschen; es wurde ein Konzept entwickelt, das man in der Keimzelle des ottonischen Reiches, die das Herzogtum der Sachsen war, nicht verstand.

Dennoch wurde ein imperialer Herrschaftsanspruch gestellt und eine räumliche Neuorientierung nach Rom von den Kaisern der ottonischen Dynastie schrittweise umgesetzt. Der geniale Entwurf Kaiser Ottos III., in Rom das *caput mundi* seines sächsisch-deutschen und römischen Kaiserreiches zu installieren, scheiterte bekanntlich an vielen Gegebenheiten – nicht zuletzt an der Sprachdifferenz und an unterschiedlichen Rechtsvorstellungen, denn die nach antiken Vorgaben noch intakte Verwaltung in Oberitalien ließ sich weder im senatorisch geprägten Rom noch nördlich der Alpen einführen¹². Auch war die Phase der »nationalitalienischen Könige«

10 Vgl. hierzu München, Bayerische Staatsbibliothek (im Folgenden BSB), Clm 19415, der während der Amtszeit von Bischof Hitto von Freising in der Freisinger Kanzlei geschrieben wurde und die Basis ist für die gelungene Edition von Roman DEUTINGER (Hg.), *Lex Baiuvariorum*. Das Recht der Bayern, Regensburg 2017 (Editio Bavarica, 3).

11 Vgl. KRAH, Eine schwierige Nachbarschaft. Das Bistum Passau, Großmähren und Bischof Ermenrich im 9. Jahrhundert, in: DIES. (Hg.), *Quellen, Nachbarschaft, Gemeinschaft. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Kulturgeschichte Zentraleuropas*, Wien 2019, S. 98–117; DIES., Herbert W. WURSTER, Glaube und Mission: Das Bistum Passau und Großmähren an der Peripherie der fränkischen Welt, in: Stefan ALBRECHT (Hg.), *Großmähren und seine Nachbarn, Frankfurt am Main 2020 (Forschungen zur Geschichte und Kultur der böhmischen Länder, 5)*, S. 98–111, hier S. 109: Bischof Ermenrich von Passau hatte sogar eine im Jahr 870 an ihn gerichtete, päpstliche Abmahnung riskiert.

12 Vgl. etwa die fingierte Rede Ottos III., die in der Vita des hl. Bernward von Hildesheim überliefert ist und einen plumpen Versuch darstellt, wie der Kaiser das Volk in Rom in sein Herrschaftsmodell zu integrieren versuchte, sowie die Darstellung Bernwards von Hildesheim als

noch nicht beendet, die seit dem Aussterben der karolingischen Kaiser den oberitalienischen Raum beherrschten. Durch die Heirat König Ottos I. mit der Witwe des italienischen Königs Lothar gelang der liudolfingischen Dynastie eine »Ansippung« an diese Herrscher; doch schon unter Heinrich II. knüpfte sein Gegenkönig Arduin von Ivrea an die Tradition der politischen Eigenständigkeit Oberitaliens an, die für Heinrichs Nachfolger die Zerstörung der Pfalz in Pavia brachte. Das rechts- und kirchenpolitisch gut strukturierte Land südlich des Alpenkammes ging eigene Wege, wobei die Sprachgrenze zum ottonisch-deutschen Reich neben der geographischen eine Barriere für den eigenen Vorteil setzte; eine kirchenpolitische sollte im Zuge des Investiturstreits folgen und zu einer mentalen Entfremdung der beiden *Regna* über Jahrhunderte führen. Die Kommunikation von Italien aus funktionierte nördlich der Alpen bis zur Donau, darüber hinaus wurde es schwierig und die Heirat Kaiser Ottos II. mit der griechischen Prinzessin Theophanu war nur ein Zwischenspiel, das letztlich zu keiner Annäherung der beiden Kaiserreiche geführt hatte¹³.

Diese grundsätzliche Differenzierung erscheint insofern von großer Bedeutung zu sein, als die abendländische Kultur im Zuge der Kommunikation mit »außereuropäischen« Räumen und sozialen Gemeinschaften mit den aus der lateinischen Sprache gewachsenen Begriffsbildungen für Herrschaft und Gemeinschaftsformen missverständlich operierte. Zu diesen außereuropäischen Räumen gehörte im 9., 10. und 11. Jahrhundert auch die skandinavische Welt der Wikinger und Waräger. Vor einigen Jahren hat Johannes Fried auf das geschilderte Phänomen in den Texten der fränkischen Quellen aufmerksam gemacht, in denen die skandinavischen Herrschaftsverhältnisse exakt nach den für fränkische Verhältnisse verwandten Textmustern und begrifflichen Bedeutungsinhalten stilisiert sind¹⁴. Der Hintergrund solcher Geschichtsdarstellung aus der eigenen Perspektive war ein kultisch-theologischer, der die Vielfalt der Sprachen herabstufte zugunsten der elitären, lateinischen Kultsprache der christlichen Religion, weil sie auch die Amtssprache der Behörden war und für das Zeremoniell am Kaiserhof verwendet wurde. Detailliert überliefert dies etwa das panegyrische Gedicht des Ermoldus Nigellus für Kaiser Ludwig den Frommen. Sein Verfasser mag vielleicht etwas zu viel des Guten dargelegt haben, denn er befand sich im Exil und verstand sein Preisgedicht als eine Gabe an den Kaiser, um seine

Kämpfer mit der heiligen Lanze bei dem Ausbruch der Deutschen aus den Mauern der Stadt; Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis auctore Thangmaro, ed. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1841 (MGH SS 4), S. 754–782, Kap. 24f., S. 770.

- 13 Grundlegend ist noch immer das Werk von Gina FASOLI, *I re d'Italia (888–962)*, Florenz 1949; ferner vgl. LANDI, *Nationalkönige ohne Nation* (wie Anm. 8); Wolfgang HUSCHNER, *Transalpine Kommunikation im Mittelalter. Diplomatische, kulturelle und politische Wechselwirkungen zwischen Italien und dem nordalpinen Reich (9.–11. Jahrhundert)*, Hannover 2003. Allerdings sind die italienischen Reichsbildungen und die eigenständige Entwicklung Oberitaliens von ihm wenig thematisiert worden. Für die Zeit zwischen 875 und 924 ist folgende Studie relevant: Simon GROTH, *Papsttum, italisches Königtum und Kaisertum. Zur Entwicklung eines Dreiecksverhältnisses von Ludwig II. bis Berengar I.*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 124 (2013), S. 1–34; zu Theophanu vgl. Gunther WOLF, *Kaiserin Theophanu*. Schriften, Hannover 2012.
- 14 Johannes FRIED, *Weshalb die Normannenherrscher für die Franken unvorstellbar waren. Um 810*, in: Bernhard JUSSEN (Hg.), *Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*, München 2005, S. 72–82; Karl Ferdinand WERNER, *Regnum*, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1995), Sp. 587–596.

Freilassung zu erbitten¹⁵. Zeitgleich entwickelte sich die kultische Entfremdung zwischen der lateinischen Religion und der griechischen und ebenso zum hebräischen Judentum aufgrund des Führungsanspruches des römischen Papsttums im Konzert dieser drei großen Weltreligionen. Die Missionierung der Andersgläubigen und Ungläubigen ist ein facettenreiches Thema des Früh- und Hochmittelalters. Es gehört unter anderem in den Bereich der historischen Sozialdemographie, denn durch missionarische Eingriffe veränderten sich die bestehenden ethnisch-kulturellen Sozialstrukturen heidnischer Gesellschaften; pagane Kulturen verformten ihr Erscheinungsbild durch Angleichung an das christlich-römische. So war beispielsweise der Taufe des Dänenkönigs Harald »Klak« Halfdansson, der unter dem Namen Heriold oder Hariold in den fränkischen Quellen aufscheint und König von Jütland und in Friesland war, in Ingelheim von 826 – nach anderer Quelle in St. Alban in Mainz – eine längere Zeit der Missionierung und Evangelisation dieser Gebiete unter der Leitung Erzbischof Ebo von Reims vorausgegangen, wie Ermoldus Nigellus zu berichten weiß. Der von ihm geschilderte pompöse Empfang des in Dänemark gegen seine Brüder unterlegenen Königs in der Pfalz Ingelheim war ein Versuch Kaiser Ludwigs des Frommen, eine Gefahrenzone durch Glaubenswechsel und Vasallität zu befrieden, um sie dauerhaft in sein Imperium zu integrieren¹⁶. Diese Bemühungen sind letztlich gescheitert und ließen sich bekanntlich erst 911 – drei Generationen später – mit der Gründung der Normandie erfolgreich wiederholen, allerdings unter den veränderten politischen Voraussetzungen. Beide Ereignisse waren freilich von epochaler Bedeutung und unter dem Blickwinkel der »Religionssoziologie« ein wesentlicher Beitrag zur Nationsbildung Frankreichs.

Ein anderes Beispiel wird in den Werken Bischof Liudprands von Cremona überliefert, der als Gesandter Kaiser Ottos I. an den byzantinischen Hof in Konstantinopel geschickt worden war und einen Bericht darüber verfasste, den er dem abendländischen Kaiserpaar Otto I. und Adelheid gewidmet hat. Liudprands »Relatio de legatione Constantinopolitana« ist nicht – wie zu erwarten wäre – aus neutraler Schreibperspektive verfasst, sondern der Autor wertet gezielt alles ihm fremdartig erscheinende Griechische ab, um das byzantinische Kaisertum als minderwertig im Vergleich zum römisch-deutschen darzustellen. Dabei entwirft er ein groteskes Zerrbild der Person des militärisch erfolgreichen byzantinischen Kaisers Nikephoros

15 Dies wird ausführlich von Ermoldus Nigellus in seinem »Carmen elegiacum in honorem Hludovici christianissimi Caesaris Augusti« überliefert, etwa bei der Taufe des Dänenkönigs Harald im Jahr 826 in Ingelheim. Von diesem Gedicht ist eine Abschrift des 10.–11. Jahrhunderts aus dem Kloster Tegernsee erhalten, heute Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 614, fol. 1r–66v; die letzte und hier verwandte Edition fertigte Edmond FARAL, *Ermold le Noir. Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, Paris 1932 (*Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age*, 14), S. 2–200, zur Taufe Haralds mit anschließendem Fest und einer Jagd *ibid.*, S. 166–184; die Bitte um Rückkehr aus dem Exil formulierte Ermoldus in der Widmung seines Werkes an Kaiser Ludwig in Form eines panegyrischen Gebetes: *Fave modo, Christe, precanti / Carmina, me exilio pro quis nunc principis ab hoc / Auxilium miserando levet, qui celsus in aula / Erigit abjectos, parcit, peccantibus atque / Spargit in immensum clari vice lumina solis. Alta regis Christi, princeps, qui, maxime, sceptrum / Rex Hludowice pie, et pietatis munere Caesar / Insignis meriti, praeclarus dogmate Christi / Suscipe gratanter, profert quae dona Nigellus / Ausulus acta tamen qui tangere carmine vestra* (S. 4, v. 23–32).

16 *Ibid.*, lib. IV, v. 1882–1993 und 2164–2529.

Phokas, er diffamiert den Kult der griechischen Festtagsliturgie, vermutlich deshalb, weil er die griechische Form der Monotonie nicht verstand, die Gewohnheiten der Griechen, ihre Sprache und ihren harzigen Wein¹⁷. Es kommt dabei nicht nur Liudprands auch aus anderen Werken bekannte, schrankenlose Erzählweise zum Tragen, bei der er mit rhetorischen Stilmitteln wie Hyperbeln nicht spart und mit fantasiereichen Zwiegesprächen die Zuhörer gewinnen möchte, sondern er inszeniert auch Stück für Stück die Abwertung der byzantinischen, imperialen Welt, um zu zeigen, dass sie mit dem Glanz des ottonischen Kaiserhofes nicht wetteifern könne. Diese Schrift wird heute als gezielte Propaganda für die ottonische Kaiserdynastie und ihre Herrschaft über die normannischen Gebiete in Süditalien bewertet, worauf zuletzt Mayr-Harting hingewiesen hat¹⁸.

Das in karolingischer Tradition stehende, von Otto I. wieder errichtete abendländische Kaisertum zog Liudprand auch in seiner Funktion als Bischof von Cremona dem griechischen in jeder Hinsicht vor, und dem abendländischen Imperium sollten bald die Nationen huldigen. Die Mönche des Klosters auf der Insel Reichenau im alemannisch geprägten Bodenseeraum haben das in einer expressiven, monumentalen Darstellung auf dem berühmten doppelseitigen Thronbild Kaiser Ottos III. eindrucksvoll visualisiert: Die Menschen des Imperiums, die vier unterschiedliche Sprachen zu vier Nationen damals vereint, werden von vier Frauen verkörpert, die dem Kaiser mit ihren Füllhörnern Glück und Segen spenden und die Namen der Nationen tragen – *Roma*, *Gallia*, *Germania* und *Sclavinia*. Dem Thronbild fehlt aber der traditionelle Bezug zum Gottesgnadentum, das nicht thematisiert wurde. Entscheidend war die Darstellung der zentralen Stellung des jungen Herrschers als Kaiser über die Nationen seines Großreiches. Aus der Perspektive der Mönche sollte das ottonische Imperium Kaiser Ottos III. in dieser Darstellung von Dauer sein, weil es die Nationen zu einer politischen Gemeinschaft nach dem Vorbild der römisch-christlichen Kaiser in einem romorientierten Großreich einte. Vielleicht wurde auch deshalb auf die Symbolik des Gottesgnadentums verzichtet, weil die Zentrierung des Reiches auf Rom durch Kaiser Otto III. und seinen Papst Silvester allgemein bekannt war. Beide sollten die Gemeinschaft der Menschen des Kaiserreiches und die römische Kirche mit Christus als ihrem Steuermann durch die Wogen der Zeit lenken. Diese Schiffsmetapher für König und Reich wurde schon im Vertrag von Coulaines von 843 als Symbol für den Zusammenhalt des nach den karolingischen Bruderkriegen neu entstandenen, westfränkischen Reiches unter König Karl II. verwendet. Er gilt nicht umsonst als das entscheidende Dokument am Beginn der französischen Nationsbildung, worauf noch zurückzukommen ist¹⁹. Schließlich ist in diesem Zusam-

17 Legatio Liudprandi Cremonensis episcopi ad imperatorem Constantinopolitanum, ed. François BOUGARD, Liudprand de Crémone, Œuvres, Paris 2015 (Sources d'histoire médiévale, 41), S. 366–423; vgl. etwa die Beschreibung des Äußeren des byzantinischen Kaisers in Kap. 3, S. 368 oder die Dialoge in Kap. 15–22, S. 378–383 und Kap. 35–37, S. 392–394. Weitere Ausgabe: Liudprandi relatio de legatione Constantinopolitana, ed. Joseph BECKER, Die Werke Liudprands von Cremona, Hannover, Leipzig 31915 (MGH SS rer. Germ. 41), S. 175–212; vgl. auch Rudolf SCHIEFFER, Liudprand, in: Neue Deutsche Biographie 14 (1985), S. 721f.

18 Henry MAYR-HARTING, Liudprand of Cremona's Account of his Legation to Constantinople (968). An Ottonian Imperial Strategy, in: The English Historical Review 116 (2001), S. 539–556.

19 Evangelium Ottos III. – München, BSB, Clm 4453, fol. 23v–24r. Die Doppelseite zeigt die ins

menhang noch anzuführen, dass im Liber Pontificalis zur Eintragung der Päpste in das Register die Formel *N. natione... ex patre... sedit annos... menses... dies...* bis zum Pontifikat Hadrians II. (867–872) Verwendung findet²⁰.

Es würde den hier gegebenen Rahmen sprengen, auf die Entwicklung der imperialen Reichsidee in ottonisch-salischer Zeit und auf deren »Vordenker« detailliert eingehen zu wollen. Zusammenfassend soll aber festgehalten werden, dass die Pluralität der *gentes* auch im 10. und 11. Jahrhundert gegeben war und politisch akzeptiert wurde. Die banale Prämisse, dass diese aber alle dem an Rom gebundenen, christlichen Glauben angehören mussten, verstellt zwar den Blick, gibt aber die Grundidee des imperialen Konzeptes wieder: Wie schon von Kaiser Ludwig dem Frommen bei der Taufe des Dänenkönigs praktiziert, hing die Größe des Reiches von seinen christlichen Territorien ab. So verbirgt sich hinter der Nation der *Sclavinia* auf dem Thronbild Ottos III. der Wunsch, dass die slawischen Völker zu einem christlichen Reich geeint sein sollten, in dem der christliche Glauben den heidnischen überwunden hat. Diese Wunschvorstellung am Ende des 10. Jahrhunderts korrespondiert mit jener, die Isidor von Sevilla Jahrhunderte früher äußerte, als er schrieb, dass nun auch die Juden in Spanien christlich geworden seien²¹. Spannend ist aber die Tatsache, dass es in dem zweiseitigen Thron- und Huldigungsbild Kaiser Ottos III. keinen ikonographischen Bezug zum Gottesgnadentum für den jungen Kaiser gibt. Die Mönche im Inselkloster trennten offenbar genau zwischen den diversen Rollen eines Herrschers: Otto III. ist auf diesem Thronbild der Erneuerer des römischen Imperiums, dessen Herrschaft die Reiche auf dem europäischen Kontinent vereint. Diese abendländische Kaiserherrschaft war eine weltliche Macht.

II. Gemeinschaftskonzepte und Kleinstrukturen: soziale Gemeinschaft, Kult und die Geburt einer *Nation*

1. *Das spirituelle Konzept der mozarabischen Märtyrer von Cordoba und dessen Ausstrahlung, oder: zwischen Selbsterstörung und Heiligkeit*

Fast zweihundert Jahre zuvor waren die südlichen Teile Spaniens dauerhaft politisch islamisch geworden, wodurch sich eine vierte Religionsgemeinschaft und die im Orient führende Schriftkultur der arabischen Sprache in Europa etabliert hatte. Einer

Bild gesetzte, berühmte Gegenüberstellung der huldigenden Provinzen des Reiches zum Thronbild Ottos III.; die Symbole der vier gekrönten allegorischen Frauendarstellungen sind ausdrucksvoll, wobei die gekrönte *Sclavinia* mit dem Globus (noch ohne christliches Kreuz für das heidnische Slawenland) die Weltherrschaft des Kaisers andeutet, die mit der Verchristlichung dieser *nationes* verbunden ist. Zur Hs. vgl. Florentine MÜTHERICH, Karl DACHS (Hg.), Das Evangeliar Ottos III. Clm 4453 der Bayerischen Staatsbibliothek München, München u. a. 2001. Die Prachthandschrift kann als Digitalisat eingesehen werden: <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00096593> (23.12.2022). Zum Vertrag von Coulaines vgl. KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich während der ersten Regierungsjahre Kaiser Karls II. (840–877), Berlin 2000, hier S. 187–225 mit Übersetzung des Textes und Erläuterung des Herrschaftskonzeptes im Proömium des Vertrages, S. 209–217 und in den Capitula, S. 217–225.

20 Vgl. bei Detlef JASPER, Die Papstgeschichte des Pseudo-Liudprandi, in: Deutsches Archiv 31 (1975), S. 17–107, hier S. 19f. sowie bei Anm. 71.

21 Vgl. bei KRAH, »Natio«, Gemeinschaft, Teil 1 (wie Anm. 8), S. 196.

offenkundigen Religionstoleranz unter den Emiren von Cordoba Abd-al-Rahman II. (822–852) und Mohamed I. (852–886) begegneten Menschen aus den christlichen Gemeinden ablehnend und provozierten um die Mitte des 9. Jahrhunderts Konflikte, um den Märtyrertod zu erleiden. Der weltlichen muslimischen Übermacht wurde nach dem Modell der römischen Märtyrer der Kampf angesagt, allerdings in Form eines Religionskrieges durch bewusste Lästerung des Propheten Mohamet. Die auf der iberischen Halbinsel inzwischen weit verbreitete Mozarabische Chronik von 754 dokumentiert die Schritte der muslimischen Eroberung genau sowie die für die Christen in Spanien damals begonnene Zeitenwende. Das Werk nimmt an zwei Stellen auf die Chronik Isidors von Sevilla Bezug, welche von der Mozarabischen Chronik weitergeschrieben wurde, die in Ergänzungen auch über das Jahr 754 hinausgeht²². Die durch die Eroberung entstandene Multikulturalität ist durch die verschiedenen Angaben der Zeitrechnungen gut dokumentiert – der christlichen, seit der Erschaffung der Menschheit nach der Rechnung Isidors, der gotischen und der islamischen. Dem entsprechend sind die Aussagen chronologisch sortiert, wobei inhaltlich die Übermacht der muslimischen Eroberer durch die Einnahme von Toledo und Léon und der Verlust großer Gebiete des byzantinischen Kaiserreiches berichtet werden.

Dieses Desaster, in dem sich die spanische Halbinsel damals seit nahezu zwei Jahrhunderten befand, veranlasste in den christlichen Gemeinden eine apokalyptische Zeitstimmung, die der heilige Eulogius bis zu seinem Martyrium im Jahr 859 predigte und deren Elemente er zur Rechtfertigung seiner Vorgehensweise gegenüber dem Bischof von Toledo in einer Schrift zusammengefasst hat. Denn aufgrund seiner fanatischen Predigten gab es nicht nur Konflikte mit den muslimischen Machthabern, sondern er führte dadurch auch Menschen zum Martyrium, deren Sterben und Tod er genau festhielt. Die Darstellungen hierüber im mehrbändig verfassten »Memoriale Sanctorum« basieren auf seinen sozialdemographischen Aufzeichnungen; es sind keine Anekdoten, sondern registerartige Kurzberichte. Dadurch überliefert er ein zeitgeschichtliches Bild von einer elitären religiösen Gemeinschaft, deren Ziel es war, in Nachahmung der in Spanien verehrten antiken Märtyrer die christliche Tugendhaftigkeit und Moral in Form von Virginität wiederzubeleben.

Interessant ist die Begegnung des Eulogius während seines Gefängnisaufenthaltes vom Frühjahr 851 mit zwei mitgefangenen Mädchen, Flora und Maria, über die er später schrieb, dass sie durch gelebte christliche Spiritualität und Virginität einem Glaubenswechsel zum Islam entgehen konnten. Sie zählten zur Gruppe der ersten mozarabischen Märtyrerinnen und Märtyrer der christlichen Gemeinde von Cordoba, die im Jahr 851 den Tod erlitten hatten. Begonnen hatte die Welle des selbst auferlegten Martyriums der Mitglieder dieser Gruppe mit dem freiwilligen Märtyrertod eines Priesters namens Perfectus am 18. April 851, dessen Leichnam Eulogius anschließend in der Höhlenkirche von San Acisclo beerdigte. Diese war die Grabeskirche des römischen Märtyrers Acisclo, der im Jahr 304 in Cordoba mit seiner

22 Vgl. die Edition von José Eduardo LÓPEZ-PEREIRA (Hg.), *Crónica mozárabe de 754*. Edición crítica y traducción, Zaragoza 1980 (Textos medievales, 58), hier Texte 14 und 17, S. 32–35; Neu-edition: DERS. (Hg.), *Continuatio Isidoriana Hispana*. Crónica Mozárabe de 754. Estudio, edición crítica y traducción, León 2009, Texte 14 und 17, S. 184 und 187.

Schwester Victoria das Martyrium erlitten hatte. Seine Grabeskirche war seit langem der Ort einer regionalen Verehrung²³. In die kurze Lebensbeschreibung des Perfectus ließ Eulogius einfließen, dass jener bereits in jungen Jahren im Kloster des Märtyrers Acisclo von Pädagogen aus Cordoba unterrichtet worden war, sich dem Konvent dann angeschlossen hatte und daher auch hier beigesetzt worden sei:

[...] venerabilis memoriae Perfectus Presbyter, Cordubae natus, et sub paedagogis Basilicae sancti Aciscli clara eruditione nutritus, plenissime ecclesiasticis disciplinis imbutus, et vivaci educatione litteraria captus, necnon ex parte linguae Arabica cognitus, totam pene iuventutem in praedicto transegit coenobio. [...] Corpus autem sancti Martyris piis religiosorum officiis, dignoque Praesulis et sacerdotum obsequio in Basilica beati Aciscli in eo titulo, quo felicia eius membra quiescunt, humatur²⁴.

Damit wird die Wurzel erkennbar, welche die Wiederbelebung des antiken Märtyrerkults im Bereich des Bistums Cordoba speiste: Die Idee, die römischen Märtyrer zur Bewältigung der eigenen Gegenwart zum Vorbild zu nehmen, war offensichtlich in der damaligen Klosterschule des heiligen Acisclo geboren worden; von dort strahlte sie auf andere Klöster und Kirchen in der Diözese aus und wurde begeistert, wie ein überschlagender Funke aufgenommen. Fast 550 Jahre nach seinem Tod wurden der heilige Acisclo und sein Martyrium zum Vorbild für die Handlungen einer spirituellen Gruppe. Dieses Detail wurde in der einschlägigen Forschung bisher nicht beachtet.

Die Bewegung der elitären Religionsgemeinschaft führte letztlich dazu, dass Eulogius die Namen einer ganzen Gruppe weltlicher und geistlicher Märtyrer in dem von ihm verfassten »Memoriale Sanctorum« überliefern konnte, deren Glorifizierung nicht nur vor Ort in Cordoba von Dauer war; vielmehr fanden einige von ihnen auch im Westfrankenreich König Karls II. eine bedeutende Verehrung. Denn ihr Martyrium brachte eine »Re-naissance« des antiken Märtyrerkultes in Gang und gab dem Mönch Usuard von Saint-Germain-des-Prés den nicht unwesentlichen Impuls, sein berühmtes, kalendarisches Martyrologium zu verfassen. In diesem hagiographischen

23 Eulogius, *Memoriale Sanctorum*, in: *Obras completas de san Eulogio*. Edición bilingüe, versión castellana, ed. Augustín S. RUÍZ, Cordoba 1959, Buch 2, Kap. 1, Teile 1–2, S. 141–145; zu Flora und Maria vgl. *ibid.*, Kap. 10, Teile 9 und 12, S. 180 und 185 sowie den Brief des Eulogius an seinen Freund Alvar in: *Obras completas de san Eulogio*. Carta 1, *Epistola divi Eulogii ad Alvarum*. *Martyrium duarum Virginum Florae et Mariae celebrat, quod libro secundi latius commemorat*, S. 408–412, den er mit einem Gebet über die beiden heiligen Mädchen beendet hat. Die Ausgabe enthält auch die von Alvar verfasste Vita des hl. Eulogius, *Vita vel passio beatissimi martyris Eulogii auctore Alvaro Cordubensi*, S. 2–42. Augustín S. Ruiz hat anhand der Texte ein Mozarabisches Martyrologium der Jahre 850 bis 859 zusammengestellt, in erweiterter Form findet sich eine Übersicht auch als Anhang bei Patrick HENRIET, *Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (Milieu IX^e siècle)*, in: Michel LAUWERS (Hg.), *Guerrieres et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval, IX^e–XII^e siècle* (Collection d'études médiévales de Nice, 4), Antibes 2002, S. 93–139, hier S. 137. Vgl. zum hl. Acisclo bei Angel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico*, 2 Bde., Madrid, Barcelona 1953–1955 (*Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica*, 6).

24 Eulogius, *Memoriale Sanctorum* (wie Anm. 23), Buch 2, Kap. 1, Teil 1 und 5, S. 142 und 148.

Werk stellte Usuard nicht nur die Heiligen der westfränkischen Diözesen kalendarrisch nach ihren Todestagen zusammen, sondern auch die in Spanien und im italienischen Bereich verehrten Märtyrer und Heiligen. Auch die zeitgenössischen Märtyrer aus Cordoba wie Perfectus, Flora, Maria und Eulogius wurden aufgenommen. Gemeinsam mit Bischof Ado von Vienne schuf Usuard dadurch die Basis der liturgischen Martyrologien, die zu einem wesentlichen Beitrag des Heiligenkalenders werden sollten²⁵.

Die damals zur Zeit der Emire von Cordoba entstandenen Schriften und Pamphlete aus dem Umfeld und der Feder des heiligen Eulogius sowie seines weltlichen Freundes und Biographen Alvar lassen ein durchdachtes, elitäres Gemeinschaftskonzept erkennen, nach dem sich die Mitglieder der Gemeinde als spirituelle Kämpfer gegenüber den islamischen Landesherren in einer angebrochenen Endzeit verstanden, was sie zur Selbstaufgabe des irdischen Lebens veranlasste. Ein weltlicher Sieg gegen die Andersgläubigen schien ihnen unerreichbar geworden zu sein und war daher auch nicht mehr beabsichtigt. Es ging vielmehr um einen spirituellen Sieg und um die Erlangung der »Krone des Martyriums« im Jenseits. Zu diesem Gemeinschaftskonzept gehörte auch das von den römisch-griechischen Märtyrern und Märtyrerinnen in der Zeit der Christenverfolgung durch Diokletian vorgelebte Keuschheitsideal, das als Verhaltensmuster eine »Re-naissance« damals erfuhr und vermutlich der Umdeutung des Diokletianischen Edikts gegen die Christen auf den muslimischen Kult förderlich war. Ein weiteres dürfte man in der Klosterschule des heiligen Acisclo den Martyriumserzählungen unter Diokletian in der Kirchengeschichte des Eusebius entnommen und diese als vorbildliche »Lebensbilder« nacherlebt haben²⁶.

Glaubt man der »Vita Eulogii«, die Alvar kurz nach dem Märtyrertod seines Freundes von 859 verfasst hat, so war von Eulogius die Funktion der Kirche als *ecclesia orans* als machtvolleres Streitmittel gelebt und um die Mitte des 9. Jahrhunderts gegen den Islam propagiert worden²⁷. Aufgrund der überlieferten Schriften entsteht der Eindruck, dass beide Freunde gemeinsam das Konzept des religiösen Widerstands gegen den Islam entwickelten und dann durch ihr Auftreten und ihre Predigten eine kleine Gruppe fanatisierter Menschen um sich geschart hatten. Das Bistum Cordoba gehörte damals zur Kirchenprovinz Toledo. Interessanterweise ist überliefert, dass der weltlich agierende Alvar von Bischof Saul von Cordoba 860 wegen Häresie und

25 Jacques DUBOIS (Hg.), *Le martyrologe d'Usuard*, Brüssel 1965 (*Subsidia hagiographica*, 40).

26 Vgl. unten bei Anm. 43; ferner Philip AUBREVILLE, *Zur Motivation der tetrarchischen Christenverfolgung*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009), S. 415–429; Karl-Heinz SCHWARTE, *Diokletians Christengesetz*, in: Rosemarie GÜNTHER, Stefan REBENICH (Hg.), *E fontibus haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften*, Paderborn 1994, S. 203–240, insbesondere seinen Vergleich der Texte des Eusebius mit dem wohl zutreffenderen von Laktanz, S. 206–215.

27 *Vita vel Passio beatissimi martyris Eulogii auctore Alvaro Cordubensi*, in: RUIZ (Hg.), *Obras completas de san Eulogio* (wie Anm. 23), Kap. 1, S. 332; die Ausgabe enthält die von Alvar verfasste *Vita* des Heiligen. Seine Personendarstellung wurde nach dem Typus des »Priestermönches« stilisiert, die sich am monastischen *Ordo* orientiert; beides habe Eulogius schon in seiner Jugend angestrebt und vermittelt erhalten: *currebat saepius ad cenobiorum sacratissimos greges, sed ne proprium ordinem contemnere putaretur, ad clerum iterum remeabat; in quo dum aliquod tempus persisteret, ne virtus animi curis saecularibus enervaretur, itidem monasteria repetebat, hic doctrina oris Ecclesia orans, illic vitam propriam exculpando decorans*.

Partizipation am sogenannten »Donatismus« von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Gegen Eulogius, der damals bereits den Märtyrertod erlitten hatte, konnte nicht mehr vorgegangen werden²⁸. Es hätte gegen den Priester Eulogius natürlich auch eines kanonisch-rechtlichen Verfahrens bedurft.

Die Schriften der beiden Freunde unterscheiden sich stark; das Konzept der elitären Gemeinde von Cordoba wurde aus zwei Perspektiven entwickelt, wobei sich die antimuslimische Haltung im Vorfeld schon über längere Zeit aufgebaut hatte. Die Vita Mohamets war in den mozarabischen Klöstern der iberischen Halbinsel in arabischer und offenbar auch lateinischer Sprache verbreitet; Eulogius kannte sie und nahm in seiner um 857 entstandenen Schrift »Liber apologeticus sanctorum martyrum«, mit welcher er das Martyrium der Mitglieder seiner Gemeinde mit Blick auf die Apokalypse des Johannes und auf die Geschichte der Menschheit rechtfertigte, auf die Vita Mohamets Bezug²⁹. Damals war der Zenit der Märtyrerbewegung der Jahre 850–860 aber bereits überschritten. Die Gemeinschaft bestand aus getauften Mitgliedern, die zunächst nur das Ritual der spirituellen Wiedergeburt im Taufsakrament und die liturgische Sprache des Lateins verband. Sie formierten sich erst durch das freiwillig angestrebte Martyrium zu einer elitären Gemeinschaft. Durch die öffentliche Lästerung des Propheten Mohamet wurden ihre Mitglieder gezielt religionspolitisch aktiv, ähnlich den antiken Märtyrern, die den Göttern die Opfer verweigerten. Eine Person nach der anderen riskierte das Wagnis und ging in den Tod, um im Kreis der Märtyrer, Bekenner und Heiligen im Jenseits in das »Buch des Lebens« aufgenommen zu werden³⁰.

Doch griff dieses Konzept räumlich über Cordoba hinaus. Die Predigten des Eulogius waren im nordspanischen Raum bekannt; er hatte Reisen zum theologischen Austausch unternommen, auf denen er, etwa in Huesca und in Pamplona, den spirituellen Widerstand nach dem Vorbild der römischen Märtyrer den Gemeinden predigte³¹. Auch an diesen Orten folgten Menschen dem Vorbild der Märtyrer von Cordoba, deren Passionen Eulogius im zweiten Teil seines »Memoriale Sanctorum« überliefert. Er hat diese Schrift als theologisch-spirituelle Zeitgeschichte in Form einer chronologischen Zusammenstellung seiner über den Zeitraum von 850 bis 859 gereihten Passionserzählungen der mozarabischen Märtyrer aufgebaut und im Jahr 851 während seines oben bereits erwähnten Gefängnisaufenthaltes begonnen. Dieses Werk ist weniger eine Rechtfertigung seiner theologischen Vorgehensweise, als vielmehr eine zur Institutionalisierung der Verehrung der Märtyrer und Märtyrerinnen von Cordoba benötigte Darstellung. Ferner diente es als kultische Schrift der seelsorgerischen Erbauung und dem Prestige dieser Gemeinde, die dadurch eine wirkmächtige und vorbildhafte Ausstrahlung bis ins Westfrankenreich entfalten konnte. Es handelt sich also um eine religiöse Gebrauchsschrift.

Eulogius unterschied nach den Vorgaben der patristischen Geschichtstheologie zwischen einer Darstellung aus zeitgeschichtlicher Perspektive, die er im Kontext

28 Vgl. HENRIET, *Sainteté martyriale* (wie Anm. 23), S. 106.

29 Eulogius, *Liber apologeticus SS Martyrum*, in: RUIZ (Hg.), *Obras completas de san Eulogio* (wie Anm. 23), S. 358–403, Kap. 16, S. 378–381.

30 Vgl. HENRIET, *Sainteté martyriale* (wie Anm. 23), S. 106–112.

31 *Ibid.*, S. 95, 115–121.

der martyrologischen Traditionen der Kirche verankerte, und einer theologisch-apologetischen Schrift, die seine Vorgehensweise gegenüber den Vorgesetzten rechtfertigen sollte. Die Kurzdarstellungen der personalisierten Passionserzählungen konnte er aber für beide Schriften verwenden und überliefert deren Inhalte damit zweifach. So verwendet er etwa die Passionsgeschichten der beiden Mädchen Flora und Maria sowohl im »Memoriale Sanctorum« als auch in dem ihnen gewidmeten »Documentum martyriale«, welches er in Form eines Epitaphs verfasst hat³². Spannend ist, dass die Mädchen religiös gemischten Familien angehörten, aber christlich erzogen worden waren, wobei der Bruder der Maria bereits im Juni 851 das Martyrium auf sich genommen hatte. Patrick Henriët hat in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung eines Gebetes am Ende des »Documentum martyriale« hingewiesen, welches Eulogius über die beiden Mädchen bei ihrer Einsegnung zum Martyrium gesprochen habe³³.

Den Bezug zur historischen Situation vermittelt Eulogius mit den Namen der Mädchen³⁴. Zu bedenken ist freilich, dass er den Text dieses als »Documentum martyriale« betitelten Epitaphs mit Gebeten und Segensformeln für wiederholten, häufigen Gebrauch hagiographisch stilisiert hat. Er weist inhaltlich mehrere allgemein bekannte Analogien aus dem Alten und Neuen Testament auf. Deshalb dürfte Eulogius die den Text abschließende *Oratio* nicht nur ein einziges Mal bei der Einsegnung der beiden Mädchen vor ihrem Märtyrertod verwendet haben, sondern vermutlich mehrfach, und zwar immer dann, wenn er Mitglieder seiner Gemeinde auf das Martyrium vorbereitet hatte. In der von Patrick Henriët zusammengestellten, alphabetischen Liste der Märtyrer von Cordoba aus den Jahren 850 bis 859 sind insgesamt 52 Personen mit entsprechenden Quellennachweisen verzeichnet³⁵. Es dürften wohl viel mehr gewesen sein.

Die mentale Bewältigung der Bedrohung durch den Islam und die Araber hatte bereits bei den Verfassern der Mozarabischen Chronik von 754 und in ihrer Fortsetzung zu einer Strukturierung der historischen Darstellungsweise nach den in Spanien Lebenden geführt, die in der Übersetzung von López-Pereira deutlich markiert ist. Die Verfasser differenzieren nämlich zwischen einer Geschichte der romanischen Bevölkerung, einer Geschichte der Goten und einer Geschichte der Araber. Deshalb wurde innerhalb der chronologischen Darstellung eine Unterteilung der Ereignisse

32 Vgl. *ibid.*, S. 113.

33 Vgl. in der alphabetischen Zusammenstellung der mozarabischen Märtyrer bei HENRIËT, *Sainteté martyriale* (wie Anm. 23), S. 134; das Martyrium des hl. Eulogius erfolgte am 11. März 859, *Bibliotheca Hagiographica Latina* 2704.

34 *Epistola divi Eulogii ad Alvarum. Martyrium duarum Virginum Florae et Mariae* (wie Anm. 23), Teile 1 bis 3, S. 409–412. Eulogius versteht diesen Text als »Documentum martyriale«, somit als kirchenpolitische Schrift zur Kanonisation der beiden Mädchen, *ibid.*, S. 409.

35 HENRIËT, *Sainteté martyriale* (wie Anm. 23), S. 132–139. Es ist sicher zu kurz argumentiert, wenn man die Märtyrerbewegung in Cordoba ausschließlich als eine Gegenreaktion zu der von muslimischer Seite angeblich angeordneten Massenkonzentration in Andalusien verstehen möchte, wie in der englischsprachigen Forschung jüngst postuliert, vgl. dazu bei Jean-Pierre MOLÉNAT, *L'autre de chaque côté de la frontière: mozarabes et mudéjars dans la péninsule Ibérique médiévale (VIII^e–XVI^e siècles)*, in: Klaus HERBERS, Nikolas JASPERT (Hg.), *Grenzräume und Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas*, Berlin 2009, S. 193–201, hier S. 194 mit der in Anm. 14–19 genannten Literatur.

vorgenommen, und zwar durch selektive Zuordnung der Fakten zu einer Geschichtsdarstellung dieser drei »Nationen«³⁶. So findet sich in den Ergänzungen zu den Jahren ab 780 der Texte 84 und 85 ein Bericht über das weitere Vordringen der Araber direkt im Anschluss an den Bericht über eine für die gotisch-romanischen Kontingente verlorenen Schlacht des Jahres 779. Der Verfasser beklagt das traurige Schicksal und die Gefahr für Spanien; er geht dabei interessanterweise aber von einem geschlossenen, politischen Raum aus: *tertia pars amentia versa nescia quo properaret [...] heu pro dolor! Spanias adventatur*³⁷.

Daher ist es verständlich, dass in den spanischen Gebieten des karolingischen Westfrankenreiches, insbesondere im Pyrenäenraum und den Marken, die Aquitanien schützen sollten, in der Gotischen Mark und in der Spanischen Mark, zu welcher der Raum um Barcelona gehörte, von den Karolingerherrschern eine militärische Zone gegen die muslimische Invasion aufgebaut worden war. Die Kleriker und Mönche partizipierten daran auf ihre Weise und suchten spirituellen Schutz bei den Heiligen, den Märtyrern und Bekennern, deren Reliquien ein kostbares Unterpfand für ihren geleisteten Widerstand zu sein schienen. Die Rückbesinnung auf die Leiden der römischen Märtyrer gehörte zum Zeitgeist des 9. Jahrhunderts und stützte die Propaganda der jungen, christlichen Märtyrer von Cordoba. Denn im Konvent von Saint-Germain-des-Prés am linken Seineufer bei Paris wurde traditionell der heilige Vinzenz verehrt, dessen Martyrium in Valencia ähnlich dem des heiligen Acisclo von Cordoba auf die Zeit um 304 datiert wird und zu dessen Verehrung in Valencia eine frühchristliche Basilika erbaut worden war. Nach ihrer Zerstörung durch die muslimischen Invasoren um 852 waren im Kloster Saint-Germain-des-Prés die beiden Mönche Odilard und Usuard wohl gegen Ende des Jahres 857 mit der Aufgabe betraut worden, die Reliquien des heiligen Vinzenz zu erwerben und eine sichere Translation der Gebeine dieses Heiligen nach Saint-Germain-des-Prés durchzuführen. Sie unternahmen tatsächlich eine Reise ins muslimische Andalusien, konnten jedoch ihre Aufgabe nicht erfüllen, weil die Reliquien des heiligen Vinzenz bereits andere Wege genommen hatten. Über ihre Mission ins Omayyadenreich ist ein detaillierter Reisebericht aus der Feder ihres Mitbruders Aimoin von Saint-Germain-des-Prés erhalten. In diesem Text sind die Verbindungen des Konvents zu den Märtyrern von Cordoba überliefert. Schlaglichtartig wird durch die Erzählung ein Netzwerk bis in den breiten Landschaftsraum südöstlich der Pyrenäen deutlich, welches von Barcelona bis Zaragossa reichte³⁸. Während nämlich damals die Gebeine

36 LÓPEZ-PEREIRA (Hg.), *Crónica mozárabe de 754* (wie Anm. 22), etwa im zweiten Kapitel zum Jahr 680, S. 38–45 (Neuedition S. 191–198), wo in Text 20 die Geschichte der romanischen Bevölkerung dargestellt wird, in Text 21 die Geschichte der Araber und in Text 22 die der Goten in Spanien, welche den ausführlichsten Teil einnimmt; in Kapitel 3, S. 45–49 (Neuedition S. 199–204), wird ebenfalls in dieser Weise differenziert, allerdings nun umgeordnet nach der Geschichte der romanischen Bevölkerung, der gotischen, dann folgt die der Araber.

37 Ibid., Text 84, S. 106–109 (Textstelle in der Neuedition S. 266).

38 Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, *De translatione SS. Martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae*, in: MIGNE PL 115, Paris 1879, Sp. 949–960; interpretiert bei KRAH, Reliquienverehrung und Reliquienerwerbung im 9. Jahrhundert, in: Renate PILLINGER, Erich RENHART (Hg.), *The Divine Life, Light, and Love. Euntes in mundum universum. Festschrift in Honour of Petro B. T. Bilaniuk*, Graz 1992, S. 97–109; später auch Janet NELSON, *The Franks, the Martyrology of Usuard and the Martyrs of Cordoba*, in: *Studies in Church History* 30 (1993), S. 67–80, ohne

des heiligen Vinzenz von Valencia bereits nach Zaragossa transferiert worden waren und unter dem Pseudonym »Marinus« Verehrung fanden, ließ man die fränkischen Mönche wissen, dass die Gebeine nicht mehr in Valencia wären und sich bereits am Weg nach Italien befänden, und schickte sie nach Andalusien. Dort mussten sie sich mit Ersatzreliquien aus dem Umfeld der Märtyrer von Cordoba zufriedengeben. Im Wettstreit um Einfluss und territorialen Zugewinn zwischen den entstehenden Herrschaftsräumen des West- und Ostfrankenreiches einerseits und zur Sicherung des eigenen Territoriums gegen muslimische und normannische Invasoren andererseits wurde der Reliquienerwerb von Heiligen als wichtige Karte gespielt. Möglicherweise war die Reise der Mönche aus Saint-Germain-des-Prés zum Sitz des Omayyadenreiches in Cordoba auch in der Absicht politischer Spionage geplant worden³⁹.

Es ist bekannt, dass noch während der Phase der mozarabischen Märtyrer der heilige Eulogius mit seinem Freund Alvar einen Reliquienhandel mit den Gebeinen dieser jungen Märtyrer arrangierte und in das damals florierende Geschäft einstieg, das der Ausstattung von christlichen Kirchen und Bethäusern mit Körperreliquien diente. Aus diesem Grund dürfte es schwierig gewesen sein, einen ganzen und unversehrten Leib eines Märtyrers zu bekommen und nach Saint-Germain-des-Prés zu transferieren.

Usuard und Odilard hatten als Ersatz für die Gebeine des hochverehrten Vinzenz zwei vollständige Körperreliquien gefordert. Da ihr Kloster bereits im Jahr 845 einen verheerenden Normanneneinfall überlebt hatte, zu dessen Verteidigung nach einer Visionserzählung einzig der heilige Germanus im Stande gewesen sei, kann man von einer ähnlichen Gefahrensituation für den Raum an der Seine und dieses Klosters ausgehen, wie sie im muslimischen Spanien gegeben war. Die »Nation« der dänischen Normannen überspülte Neustrien regelmäßig mit Plünderung und Krieg⁴⁰. Welche Körperreliquien konnten Usuard und Odilard ersatzweise in Cordoba erwerben?

Die Körper der Märtyrer Aurelius und seiner Gemahlin Sabigotho, von Felix, Georgius und Liliosa wurden nach ihrem Märtyrertod am 27. Juli 852 im Kloster Peñamelaria, nahe Cordoba, und in anderen Kirchen antiker Märtyrer im Raum von Cordoba beigesetzt. Daher wurde auf deren Gebeine als wertvolles Material der

Berücksichtigung der spanischen Forschung. Zur Datierung der Reise vgl. bei KRAH, Reliquienverehrung, S. 100f. und DUBOIS (Hg.), *Le martyrologe d'Usuard* (wie Anm. 25), S. 128–134.

39 Vgl. dazu ausführlich bei Ramon D'ABADAL I DE VINYALS, *Catalunya Carolíngia*, Bd. 1: *El domini carolíngi a Catalunya*, Barcelona 1986 und zuletzt im Überblick Cullen J. CHANDLER, *Carolingian Catalonia. Politics, Culture and Identity in an Imperial Province, 778–987*, Cambridge 2018 (*Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series*, 111), hier S. 121–125; zum Problem von *fraus sacra* und *furta sacra* bei Patrick GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1978 (rev. ed. 1990).

40 KRAH, Zeitgeschichtliche Aussagen in den *Miracula Sancti Germani* des Aimoin von Saint-Germain-des-Prés, in: Karl SCHNITH, Roland PAULER (Hg.), *Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag*, Kallmünz 1993, S. 111–131; zur Quellengattung vgl. bei Martin HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979 (*Typologie des sources du moyen âge occidentale*, 33). Hintergrund dieser komplizierten Angelegenheit dürfte die Sorge um den Verlust der Körperreliquien des hl. Vinzenz durch eine *fraus sacra* mit Transfers außerhalb des Landes gewesen sein, was die Mönche aus Saint-Germain-des-Prés ja geplant hatten.

Heiligkeit zurückgegriffen, welches man den beiden Mönchen zum Kauf anbot, und Usuard und Odilard haben damals die Körper der Märtyrer Aurelius und Georgius für ihren Konvent erworben. Nach Auskunft des heiligen Eulogius soll Georgius ein aus dem Sabakloster bei Jerusalem nach Spanien geflohener Prediger gegen die Muslime gewesen sein. Da seinem Körper aber das Haupt fehlte oder bereits als wertvollste Körperreliquie den Gebeinen entnommen worden war, wurde ein weibliches Haupt ergänzend beigegeben, um die Körperreliquie zu vervollständigen. Die hieraus entstandenen Schwierigkeiten der beiden Mönche und die Nachforschungen durch den Konvent von Saint-Germain-des-Prés werden hier nicht weiter erörtert, da eine Studie der Verfasserin zu diesem Thema vorliegt⁴¹. Von großer Bedeutung für das Verständnis des damaligen Zeitgeistes ist die Ausstrahlung, welche die Gemeinde der mozarabischen Märtyrer in ihrer Zeit und darüber hinaus über viele Jahrhunderte auf die fränkische »Natio« aufgrund dieses besonderen spirituellen Gemeinschaftskonzeptes hatte. Dieses Konzept war zwar von Alvar und dem heiligen Eulogius als einzig mögliche, freilich fanatische Gegenaktion aufgrund der aktuellen Geschehnisse im muslimischen Südspanien entwickelt worden, doch basierte es auf einer langen kirchlichen Tradition.

Man könnte auch sagen, dass die seit der Antike und der Christenverfolgung auf der iberischen Halbinsel durch Diokletian bestehende Verehrung der regionalen römischen Märtyrer damals in Cordoba und im mozarabischen Spanien eine »Renaissance« erlebte. Sie beschränkte sich nicht auf die »mentale Anlehnung« der christlichen Gemeinde an die antiken Märtyrer im Gebet um deren Hilfe, sondern sie wurden zu wirkmächtigen Vorbildern, deren Lebensmaxime des freiwilligen Martyriums nachempfunden und nachgelebt wurde: Ihre »Lebensbahn«, auf der sie das irdische Leben durch ein Martyrium beendeten, hatte sie nach dem christlichen Glauben zum ewigen Leben hingeführt; deshalb wurde ihr Modell der Lebensgestaltung und des Widerstands gegen die Obrigkeit um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der Gemeinde von Cordoba als heilbringendes Lebenskonzept aktualisiert und verbreitet.

So verwundert es nicht, dass um diese Zeit Usuard von Saint-Germain-des-Prés und Ado von Vienne ihre großen Martyrologien geschrieben haben, in welchen die Gemeinschaft der Märtyrer zu einer »christlichen Legion« der römischen Kirche wurde. Die Hinwendung zum spirituellen Beistand ließ sich daher für die Menschen im christlichen Europa in Form eines zyklisch ablaufenden Jahreskalenders institutionalisieren. Dadurch wurde bekanntlich auch erstmals für die Verehrung der bisher in verschiedenen, von Rom anerkannten Martyrologien verzeichneten, christlichen Märtyrerinnen und Märtyrer eine einheitliche, kultisch-liturgische Form angelegt. Hiervon spricht nämlich Usuard in der Praefatio seines Martyrologiums um das Jahr 870, als er die Schrift dem westfränkischen König Karl II., dem Kahlen (840–877) widmete. Er wurde wenige Jahre später am Weihnachtstag 875 in Rom zum Kaiser des fränkischen Großreiches gekrönt⁴².

41 KRAH, Reliquienverehrung (wie Anm. 38).

42 Vgl. DUBOIS (Hg.), *Le martyrologe d'Usuard* (wie Anm. 25), *Lettre-Préface d'Usuard à Charles le Chauve*, S. 144 sowie im einleitenden Teil *Chapitre V, La Méthode d'Usuard*, S. 103–121; ferner:

Usuard reihte die Verehrung der Märtyrerinnen Flora und Maria von Cordoba kalendarisch richtig entsprechend dem »Memoriale Sanctorum« des heiligen Eulogius zum 24. November ein, die Enthauptung des Eulogius, welche Alvar in seiner Vita dieses Heiligen für den 11. März 859 angibt, erscheint im Kalendarium bei Usuard – warum auch immer – für den Tag des 20. Septembers; es könnte eine Umbettung der Gebeine gegeben haben, von der er wusste. Zum 20. Oktober vermerkt Usuard die Ankunft der Reliquien der Märtyrer Georgius und Aurelius in Saint-Germain-des-Prés und somit auch das Ende seiner Rückreise aus Cordoba im Jahr 858. Deren Martyrium datierte er, gemeinsam mit dem von Nathalia (Sabigotha) und Liliosa, zum 27. August und übernahm dabei eine Passage aus dem Werk des heiligen Eulogius. Er veränderte allerdings den Namen der Sabigotha zu Nathalia, vermutlich deshalb, weil Eulogius ihm das Haupt der Sabigotha nicht ausgehändigt hatte, sondern einen anderen Frauenkopf⁴³. Die beiden Frauennamen sind aber sprechende Namen, ersterer für eine Gotin und zweiter für eine liliengleiche, in Keuschheit lebende Frau, vermutlich aus der romanischen Bevölkerungsschicht.

In die Zeit der anhaltenden Kämpfe im Westreich gegen die einfallenden normannischen Plünderer und gegen ihren Verbündeten, König Pippin II. von Aquitanien, sowie der Kämpfe um die Territorien des karolingischen Mittelreichs nach dessen Aufteilung von 855 war der mentale Bezug zu den Heiligen und Märtyrern gestiegen, und die Verfasser der Martyrologien und anderer hagiographischer Schriften warben um die Gunst des westfränkischen Königs. So tat es auch der Mönch Wandalbert von Prüm, als er in seine im Jahr 839 verfasste Schrift der »Vita et Miracula« des heiligen Goar die Heilung einer Frau *Scotticae nationis* aufnahm. An diesem, nach dem Heiligen benannten Ort St. Goar, wohin seine Gebeine durch König Pippin und dessen Sohn Karl (den Großen) einst gebracht worden waren, lebte neben der irischen Gemeinde noch immer eine romanische, deren Existenz Wandalbert angibt: *Romanae nationis ac linguae homines*⁴⁴. Als gegen diese kleine, romanisch-sprachige Gemeinde ein gewisser Reginar grausam zu wüten begann, sei er vom Heiligen mit todbringender Krankheit (Diarrhö) bestraft worden. Es ist anzunehmen, dass Wandalbert in diese Schilderung die eigene Zeitgeschichte einfließen ließ, vielleicht sogar vorausschauend auf die späteren Konflikte der Abtei Prüm mit dem heimischen Grafengeschlecht der Reginare schrieb, denn ein Großteil der Besitzungen der Abtei Prüm lag im Westfrankenreich⁴⁵.

DERS., Un témoin de la vie intellectuelle à Saint-Germain-des-Prés au IX^e siècle. Le martyrologe d'Usuard, in: Revue d'histoire de l'Église de France 140 (1957), S. 35–48, hier S. 36.

43 Vgl. DERS. (Hg.), Le martyrologe d'Usuard (wie Anm. 25), S. 347, 306, 325, 291f.

44 Vgl. Miracula S. Goaris auctore Wandalberto, ed. Oswald HOLDER-EGGER, Hannover 1887 (MGH SS 15,1), S. 361–373, S. 365 und 368 und Wilhelm WATTENBACH, Wandalbert, in: Allgemeine Deutsche Biographie 41 (1896), S. 138f.

45 Miracula S. Goaris (wie Anm. 44), S. 365; vgl. zum freilich erst 893 datierten Prümer Urbar bei Ingo SCHWAAB (Hg.), Das Prümer Urbar, Düsseldorf 1983 (Rheinische Urbare, 5; Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde. Publikationen, 20).

2. Coulaïnes oder Straßburg? Gemeinschaft, Kult und die Geburt einer »Natio«?

Mit seiner Bemerkung trifft der Prümer Mönch eine ganze Palette von damals aktuellen Topoi der lokalen Kulturgeschichte und fordert den heiligen Goar zum Eingreifen gegen die Verdrängung der *Romanae nationis ac linguae homines*, also von Menschen romanischer »Natio« und Sprache auf. Der heilige Goar war nämlich im 6. Jahrhundert als Kleriker und Missionar aus Aquitanien in die Diözese Trier gekommen, so dass der Ort seine romanische Tradition auf das Wirken dieses romanischen Heiligen gründen konnte. Der heilige Goar war einer von ihnen. Weil der Ort St. Goar ein wichtiger Besitz des Klosters Prüm war, hatte Wandalbert für seine Kaiser Lothar I. gewidmete Schrift genau recherchiert, um dessen Gunst und Schutz zu behalten, wobei St. Goar in den Urkunden Lothars I. freilich gar nicht hervortritt. Allerdings profitierte das Kloster Prüm auch von der um 848 erfolgten Neuordnung der Besitzungen Lothars in Oberitalien. In diesem Zusammenhang erbat nämlich der Kaiser im Jahr 850 von Papst Leo durch eine Gesandtschaft auch Märtyrerreliquien zur Sachsen- und Friesenmission und stellte damals offensichtlich seine Macht im politischen Konzert der karolingischen Herrschertreffen neu auf⁴⁶. Es wird angenommen, dass Wandalbert eine ältere Vita des heiligen Goar benützt hat, die noch im Zuge der Umbettung der Gebeine zur Zeit König Pippins entstanden sein dürfte, denn ein solcher Text ist aus einer Handschrift aus Fulda bekannt, die heute in der Universitätsbibliothek in Basel unter der Signatur F III 15b aufbewahrt wird. Er wurde im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts auf fol. 37v–45r geschrieben als Teil der heute zweiten kodikologischen Einheit dieser Handschrift (fol. 20–45), und zwar im Anschluss an die lateinische »Vita Antigoni et s. Eupraxiae«, also der griechischen Heiligen Eupraxia mit dem Bericht der Konversion ihres Vaters Antigonos. Die Missionstätigkeit des heiligen Goar fand in der Zeit der Missionierung der Franken nach der Taufe Chlodwigs statt, welche sein Sohn Childebert am Rhein durchführte, so die Vita, die mit folgenden Worten beginnt: *In diebus Hildiberti regis francorum filio Hlodoveo erat vir venerabilis nomine Goar, homo aquitanicus cuius pater vocatur Goargius et mater eius Valeria. Hic erat vir gloriosus [...]*⁴⁷. Wandalbert beendete in diesen Jahren aber auch sein in Verse gefasstes, dem bäuerlichen Jahreszyklus angepasstes Martyrologium, das er ebenfalls Kaiser Lothar gewidmet hat⁴⁸. Ein Wettlauf der Herrschaftsträger um Macht und Einfluss in den drei karolingischen Reichen zeichnet sich somit nicht nur in den annalistischen Quellen ab, sondern auch im Bereich der Hagiographie.

46 Die Urkunden Lothars I. und Lothars II., bearb. von Theodor SCHIEFFER, Berlin, Zürich 1966 (MGH Die Urkunden der Karolinger 3), Nr. 108–110, S. 256–259.

47 Vgl. Basel, Universitätsbibliothek, F III 15b, fol. 37v. Digitalisat und Beschreibung der Handschrift von Johannes Staub (Institut Bibliotheca Fuldensis der Theologischen Fakultät Fulda) unter Benützung der nicht publizierten Beschreibungen von Gustav Binz (1937) und Regina Pütz (letzte Fassung: 2010) unter: <http://dx.doi.org/10.5076/e-codices-ubb-F-III-0015b> (7.12.2022). Vgl. auch Heinz Erich STIENE, Wandalbert von Prüm. Vita et miracula sancti Goaris, Frankfurt am Main 1981 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 11).

48 Publiziert von Ernst DÜMLER (Hg.), Wandalberti Prumensis carmina, Berlin 1884 (MGH Poetae 2), S. 567–622.

Die erwähnten Herrschertreffen besiegelten damals die seit 843 bestehenden neu geschaffenen politischen Strukturen des Karolingerreiches⁴⁹. Seit dem Tod Kaiser Ludwigs des Frommen waren nur wenige Jahre vergangen und die von ihm nach merowingischen Mustern angedachten Teilungskonzepte des fränkischen Großreiches nach einer Phase von Auseinandersetzungen und blutigen Kämpfen um das Erbe zwischen den Söhnen Ludwigs nicht mehr umsetzbar. Noch auf dem Sterbebett war der Kaiser von seiner zuletzt favorisierten Zweiteilung des Reiches zwischen seinem ältesten Sohn und Mitkaiser Lothar und seinem jüngsten Sohn Karl aus zweiter Ehe mit der Welfin Judith auf Zureden seines Verwandten, Bischof Drogos von Metz, abgerückt und hatte verfügt, dass sein Sohn Ludwig die bayerischen Gebiete als eigenständiges *Regnum* erhalten sollte⁵⁰. Wohl ausgehend vom Vorbild der römischen Reichsteilung in zwei Hälften, die Theodosius zwischen seinen beiden Söhnen vorgenommen hatte, konnte der sterbende Kaiser nicht ahnen, dass sich schon bald Ludwig und Karl gegen Lothar, der die kaiserliche Würde über das Gesamtreich innehatte, verbünden würden⁵¹.

Die Basis dieser Strategie und der weiteren, politischen Entwicklung im Westen des Großreiches hatten aber vor allem die Herrschaftsträger des aus dem fränkischen Großreich hervorgegangenen Westfrankenreiches geschaffen, weil die Kontinuität der aus der Spätantike bewahrten Institutionen, der gemeinsamen lateinisch-romanischen Sprache und der am römischen Recht orientierten Rechtsinstitute hier in ganz besonderer Form noch gegeben war. Sie fehlte in den östlichen karolingischen Eroberungsgebieten und damit in einem großen Teil des ostfränkischen Reiches; Ausnahmen gab es in den traditionell romanisch geprägten Zonen entlang des Rheins sowie im Raum des Erzbistums Salzburg und in bayerischen Bistümern.

Solche Institutionen mussten durch die im 8. und 9. Jahrhundert neu gegründeten geistlichen Zentren erst als staatstragende politische Säulen im Osten des fränkischen Großreiches eingerichtet werden. Die in dieser Hinsicht aber in Lothars Territorium im Mittelreich am Rhein und in den westlichen Alpenregionen sowie in Italien vor allem an den Bischofssitzen erkennbare strukturelle Stabilität konnte freilich die sprachlichen und räumlichen Unterschiede nur wenig ausgleichen, so dass die Zersplitterung nicht erst mit der Teilung des Mittelreiches unter seinen drei Söhnen und nach dem Tod Lothars im Jahr 855 begann, sondern in der Natur der Sache lag. Lothar sah sein Herrschaftsgebiet bekanntlich am Ende der Bruderkriege durch die vergrößerten Reiche seiner Brüder von jeglichen Möglichkeiten der territorialen Ausdehnung nach Osten und Westen abgeschnitten, so dass ihm und seinen Nach-

49 Zu der umfangreichen Literatur über Herrscherbegegnungen vgl. die Dissertation von Ingrid Voss, *Herrschertreffen im frühen und hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den Begegnungen der ostfränkischen und westfränkischen Herrscher im 9. und 10. Jahrhundert sowie der deutschen und französischen Könige vom 11. bis 13. Jahrhundert*, Köln 1987, rezensiert von KRAH in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* (1992), S. 281f.

50 Dazu im Einzelnen bei KRAH, *Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich* (wie Anm. 19), S. 31–48, das Kapitel »Die Ausgangssituation«, insbesondere S. 44–46, mit weiterführender Literatur.

51 Vgl. Rudolf SCHIEFFER, *Die Zeit des karolingischen Großreiches 714–887*, Darmstadt 2005 (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, 2), S. 139–142; Janet NELSON, *Charles the Bald*, London 1992, Kap. 5: 840–843 *Winning a Kingdom*, S. 105–131.

folgen für solche Unternehmungen nur der normannische Norden und der sarazenisch besetzte Süden in Italien verblieben waren.

Auch scheint es so, dass das seit den Feldzügen Karl Martells und König Pippins I. aufgebaute System sozialer und militärischer Beziehungen in Form von Vasallität, welches Karl der Große aber auch Ludwig der Fromme in den militärischen Markenzonen des Reiches im Westen, Süden und Osten enorm erweitert hatten, nach Ludwigs Tod zu einer wesentlichen Komponente der Staatswerdung des Westfrankenreiches während der sogenannten Bruderkriege (840–843) wurde. Die Straßburger Eide vom 14. Februar 842, mit welchen sich die west- und ostfränkischen Gefolgschaftsverbände mit ihren Königen in einem Bündnis zusammenschlossen, waren eine grandiose Ritualisierung der vasallitischen Eintracht, vielleicht die letzte, in der Einheit demonstriert wurde – wenn auch nur von den Gefolgschaftsverbänden der beiden Könige Ludwig und Karl⁵². Eine Beteiligung der Truppen Kaiser Lothars entfiel, nicht weil der Krieg noch nicht beendet war, sondern weil Lothar in der gemeinsam von seinen Brüdern gegen ihn am 25. Juni 841 in Fontenoy geführten Schlacht zwar unterlegen war, jedoch seine als Gottesurteil interpretierte Niederlage nicht anerkannte und den Krieg als Zweifrontenkrieg gegen Ludwig und Karl fortführte⁵³. Als Nithard den Bericht der Schlacht von Fontenoy in der Morgenstunde am 18. Oktober 841 zu schreiben begann, befand er sich in Saint-Cloud im Heer Karls II., das Lothar in die Defensive bis zur Seine-Linie zurückgedrängt hatte. Damals ereignete sich eine Sonnenfinsternis, die in Saint-Cloud nach heutiger Zeitrechnung von 6:24 bis 7:20 zu sehen war⁵⁴. Aufgrund dieses Naturereignisses und der desolaten Situation fiel Nithards Bericht eher bescheiden aus. Umso mehr verwundert die Bekräftigung des Bündnisses der Truppen beider Könige gegen Lothar am 14. Februar des Folgejahres.

Die bevorstehende Winterpause der Kämpfe und den Rückzug Karls und seiner Truppen noch bis an die bretonische Grenze dürfte Lothar falsch eingeschätzt haben, denn in diesen Wochen gelang Karl die Rückgewinnung der Gebiete der »Francia«, während sich Lothar nach Aachen begeben hatte⁵⁵. Aus militärhistorischer Perspektive betrachtet waren die Straßburger Eide ein gelungenes Glanzstück strategischer Klugheit und der damals möglichen Bündnispolitik und Diplomatie. Dabei ist nicht zu vergessen, dass die Bündnispartner über den von Lothar errichteten, militärischen Riegel der Territorien des späteren karolingischen Mittelreiches hinweg agierten und diesen umgehen mussten, was den Truppen Ludwigs schon im Vorfeld der Schlacht von Fontenoy gelungen war.

52 Vgl. KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 131–141.

53 Ibid., S. 76–86 und zur Bewertung der Schlacht als Gottesurteil S. 111–114.

54 Die Nachberechnung dieser Sonnenfinsternis (vermerkt auch bei Theodor von OPPOLZER, *Kanon der Finsternisse*, Wien 1883) und technische Nachstellung in »Redshift« durch die Verfasserin mit Hilfe von Gerhard Hartl, Konservator für Astronomie am Deutschen Museum in München, sind publiziert bei KRAH, *Wahrnehmung und Funktionalisierung der Natur im Krieg aus der Perspektive des 9. Jahrhunderts*, in: Peter DILG (Hg.), *Natur im Mittelalter. Konzeptionen – Erfahrungen – Wirkungen*, Berlin 2003 (Akten des 9. Symposiums des Mediävistenverbandes, Marburg, 14.–17. März 2001), S. 189–203, hier S. 199–203.

55 Im Einzelnen bei KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 128–131.

Die berühmten volkssprachigen Eide sind als wichtiger Bestandteil eines einzigartigen Bündnisses zu bewerten, das von Nithard überliefert wird. Es basierte auf dem Sachstand der bisherigen Ergebnisse der Bruderkriege, welche die beiden Könige bald zu beenden glaubten. Die volkssprachigen Texte waren daher nur ein Teil dieses Bündnisses zwischen den Königen und ihren Gefolgschaftsverbänden, freilich ein wichtiger, denn ohne die Korporation der Truppenverbände zu einer militärischen Gemeinschaft und die mehrsprachige Promulgation der Eide hätte das Bündnis nicht vollzogen werden können. Die Promulgation des Rechtstextes trug der Forderung nach Öffentlichkeitswirksamkeit und Verständlichkeit des Inhaltes für alle Beteiligten Rechnung⁵⁶. Daher stellen die von den Truppen der Könige in Straßburg rezipiert in der jeweiligen Volkssprache der anderen Partei gesprochenen Eide einen wichtigen Markstein für den Fortbestand des Karolingerreiches dar, wo man traditionell innere Unruhen durch die Vereidigung des Militärs und der Bewohner auf den jeweiligen Herrscher bekämpft hatte. Ein Reichsteilungsplan zwischen Ludwig und Karl war beabsichtigt, und Nithard dürfte ihn gekannt haben; er war jedoch nicht realisierbar⁵⁷.

Die Vision der Straßburger Eide, der »Fraternitas« und das Konzept des gemeinsamen, politischen Handelns der beiden Könige und ihrer Gefolgschaftsverbände war, wie bekannt, nach dem Kriegsende und dem Abschluss des Vertrages von Verdun mit Kaiser Lothar vom Sommer 843 vorüber, wonach beide Teilreiche eigene Wege gingen und auch Lothar als Herrscher des Mittelreiches und Kaiser *de facto* anerkannt worden war⁵⁸. Der wertvolle Text in altfranzösischer und althochdeutscher Sprache, den Nithard in der ihm von König Karl aufgetragenen Funktion als Berichterstatter der Bruderkriege überliefert hat und den er auch mitgesprochen haben dürfte, ist also ein Zeichen der Einheit des Frankenreiches, aber kein Meilenstein der Nationswerdung Frankreichs⁵⁹. Sie ist mit Ferdinand Lot als eine lange, eigenständige Entwicklung des Westens zu verstehen, die von Chlodwig bis Hugo Capet über fünf Jahrhunderte gedauert habe⁶⁰.

In dieser verfassungsgeschichtlichen Entwicklung gibt es allerdings wichtige Schnittstellen, zu denen die Straßburger Eide sicherlich ebenso gehören wie der Vertrag von Coulaines vom November 843, mit welchem das westfränkische *Regnum* und die Herrschaft Karls II. wenige Monate nach dem Friedensschluss von Verdun vom August 843 eine wegweisende Rechtsgrundlage erhielten. Dass den westfränkischen Herrschaftsträgern dies gelungen war, stellte das neue, westfränkische König-

56 Vgl. Arnold BÜHLER, Wort und Schrift im karolingischen Recht, in: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 275–296, hier S. 285f.

57 KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 138–141.

58 Zur Bedeutung und Finanzierung der Heereszüge kann exemplarisch auf die Anwesenheit des Freisinger Bischofs Erchanbert in *Dunegib* vor Verdun hingewiesen werden, der damals den Rückzug der bayerischen Kontingente finanzierte, vgl. KRAH, Gemeinschaft, Zeugen, Vernetzungen. Inszenierte Gemeinschaften im frühmittelalterlichen Bayern, in: DIES., Quellen, Nachbarschaft, Gemeinschaft. Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Kulturgeschichte Zentraleuropas, Wien u. a. 2019, S. 14–46, hier S. 44f.

59 So auch Ferdinand LOT, Louis HALPHEN, Le règne de Charles le Chauve (840–877). Première partie (840–851), Paris 1909 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 175).

60 Vgl. grundlegend Ferdinand LOT, Naissance de la France, Paris 1948.

tum auf eine gute Basis und leitete eine stabile Entwicklung für die beiden nächsten Jahrhunderte ein⁶¹.

Die Bedeutung dieses verfassungsrechtlich für das Karolingerreich einzigartigen Dokuments kann nicht überschätzt werden. Die in Coulaines durch Konsens zwischen König und Magnaten erlassenen Rechtssätze wurden von der Forschung einheitlich als Verfassung des Westfrankenreiches angesehen, denn sie verpflichteten König Karl II. zur Rechenschaft über seine Handlungen gegenüber den weltlichen und geistigen Führungseliten des Westfrankenreiches. Sie erinnerten deshalb ihren König auf späteren Reichsversammlung, so etwas in Beauvais, Ver, Épernay, Meerssen, Soissons, Servais und anderen, an seine in Coulaines festgeschriebenen Aufgaben und Pflichten⁶².

Auf die enorme Bedeutung der Mitwirkung der Erzbischöfe und Bischöfe im gallo-fränkischen Raum wurde im Laufe meiner Studien schon mehrfach hingewiesen. Trotz des Gegengewichts, das sie in fränkischer Zeit durch die entstandenen monastischen Bildungszentren erhalten hatten, oblag den Bischöfen weiterhin als den Lenkern der gallo-römischen, westfränkischen Kirche – aufgrund der an den Bischofsitzen vorhandenen, intakten Verwaltungsinstitutionen – die wichtige Kontrolle des gesamten Gemeinwesens. Die geistlichen Verwaltungszentren des Westfrankenreiches bestanden auch während der Bruderkriege fort, und es ist anzunehmen, dass die Bischöfe als getreue Anhänger des westfränkischen Königs auch in dieser Zeit der Unruhe die Verwaltung für die soziale Gemeinschaft der Menschen in ihren Diözesen aufrechterhielten. Dadurch waren sie eine enorme Stütze für das noch schwache Königtum Karls II.

Diese politische Parteinahme der geistlichen Gefolgschaft Karls II. durch die Bischöfe und Äbte in seinem *Regnum* erreichte am Osterfest des Jahres 841 einen gut dokumentierten Höhepunkt. Bei den Feierlichkeiten wurde nämlich die rituelle Zurschaustellung der Herrschaft des jungen Königs gezielt liturgisch inszeniert. Auch für die Verköstigung des Heeres war gesorgt worden, obgleich der Ort der Feierlichkeiten wegen des Krieges bis zuletzt geheim gehalten wurde, wie Nithard berichtet⁶³. Eine führende Rolle dürfte damals der neu gewählte Abt Lupus des Benediktinerklosters Ferrières-en-Gâtinais gespielt haben. Denn während die Osterfeierlichkeiten von den Bischöfen im geschützt gelegenen Waldgebiet von Othe an einem geheimen Ort vorbereitet wurden, ließ sich Lupus seine Hilfe von Karl II. durch die Bestätigung der Privilegien seines Klosters entlohnen, als dieser mit seinen Truppen im April des Jahres 841 von Sens über Ferrières Richtung Troyes zog, um

61 Ibid., S. 421f.: »Charles n'eut les mains libres qu'après la conclusion du traité de Verdun, en août. Il se dirigea alors vers l'ouest du royaume qui lui était attribué pour y rétablir l'ordre. Au milieu de novembre, on le voit assiéger Rennes. Il est bien probable qu'il reprit cette ville aux Bretons. Mais, l'hiver approchant, il rétrograda, et, le même mois, campa à moins d'une lieue du Mans, à Coulaines. Là se tint une assemblée dont l'importance pour la constitution politique du royaume doit être mise en évidence. Elle règle les rapports réciproques de l'épiscopat et des grands et aussi ceux de la double aristocratie laïque et ecclésiastique avec la royauté. Le texte de ce conventus est rédigé au nom du roi«.

62 Vgl. BÜHLER, Wort und Schrift im karolingischen Recht (wie Anm. 56), S. 275.

63 Philippe LAUER (Hg.), Nithard, Histoire des fils de Louis le Pieux, Paris 1926, ²1964 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge), II, 8, S. 60–64.

sie mit den Kontingenten des burgundischen Grafen Warin im Vorfeld der gegen Lothar geplanten Entscheidungsschlacht zusammenzuführen.

Für diese Passage des Kriegsberichtes wechselte Nithard seinen bisher verwandten historiographischen Stil. Er beschrieb den Beginn der Osterfeierlichkeiten am Gründonnerstag des Jahres 841 in Form einer Anekdote als ein mystisches Ereignis, das stilistisch eher in den Bereich der Hagiographie gepasst hätte. Denn ob der plötzlich vorhandenen Möglichkeiten, das Fest mitten im Krieg in angemessener Form mit dem König feiern zu können, wurde Karl als charismatischer, von Gott bestimmter König des Westfrankenreiches und als Mittelpunkt des Festes von seiner Gefolgschaft gefeiert. Im Vorgriff auf das Ergebnis der kommenden Entscheidungsschlacht wurde der mit dem Osterfest liturgisch traditionell verbundene Sieg des Lebens über den Tod, den der christliche Religionsstifter als heilbringende Vision der christlichen Gemeinschaft vorgelebt hatte, auf die aktuelle Situation projiziert. Karl trug während der Feierlichkeiten die Krone und den königlichen Ornat; selbst der Kronschatz war von den Geistlichen, denen die Obhut der Insignien oblag, sicher an den geheimen Ort gebracht worden⁶⁴.

Damals arbeitete Lupus von Ferrières bereits am Konzept einer Herrscherparänese für den westfränkischen König. Er hat Karl die auf dem alttestamentarischen Königsbild aufgebauten Herrscherprämissen mehrfach brieflich unterbreitet. Auch dürfte die aus seiner Umgebung stammende Abschrift des Kriegshandbuches des Vegetius »De re militari« damals angefertigt worden sein oder vielleicht schon vorgelegen haben. Jedenfalls hat Bernhard Bischoff für diese Handschrift, die heute in der vatikanischen Bibliothek unter der Signatur Pal. lat. 1572 aufbewahrt wird, einen paläographisch möglichen Zusammenhang mit der Schreibschule des Lupus von Ferrières diagnostiziert⁶⁵.

Wenn Karl II. im Besitz dieser vielleicht unter der Leitung des Lupus von Ferrières angefertigten Kopie des antiken Kriegshandbuches des Vegetius war, würde das die strategische Überlegenheit und manchen taktisch geschickt gesetzten Schachzug seiner Kriegsstrategie erklären. Für die Schlacht von Fontenoy wäre dies besonders gut nachvollziehbar⁶⁶. Naheliegend erscheint es, dass Graf Warin, der die Nachhut

64 Ibid. Vgl. dazu mit weiterführender Literatur bei KRAH, »Natio«, Gemeinschaft, Teil 1 (wie Anm. 8), Kapitel 3. »Natio« – die dynamische Perspektive des Lebens, oder: vom Kult der Unvergänglichkeit der Gemeinschaft, S. 189–194.

65 Vgl. die Handschrift der Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. lat. 1572, fol. 1r–79v (Digitalisat der Hs. unter: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.lat.1572 [22.12.2022]) und die Beschreibung von Jeannine FOHLEN u. a. (Hg.), *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane: Fonds Palatin, Rossi, Ste-Marie Majeure et Urbinate*, Paris 1982, S. 229f. (Biblioteca Apostolica Vaticana. *Les manuscrits classiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, 2, 2). Es wird in der Handschriftenbeschreibung auf eine Auskunft von Bernhard Bischoff verwiesen, der den Ductus des Lupus und seiner Umgebung für dieses Manuskript festgestellt hat.

66 Vgl. KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 67–86 mit strategischen Skizzen. Es darf betont werden, dass hier die strategischen Angaben in Nithards Bericht über die karolingischen Bruderkriege neu analysiert wurden, ebenso auch der von ihm in Kapitel 1 gegebene historische Abriss der Vorphase des Krieges und dessen Auswirkungen auf die weiteren Herrscherjahre Karls II. Mit der vor kurzem geäußerten Annahme von Bernard S. BACHRACH und David S. BACHRACH, Nithard as a Military Historian of the Carolingian Empire, c. 833–843, in: *Francia* 44 (2017), S. 29–55, dass Nithards Text militärhistorisch erst auszuwerten sei, irren die Verfasser.

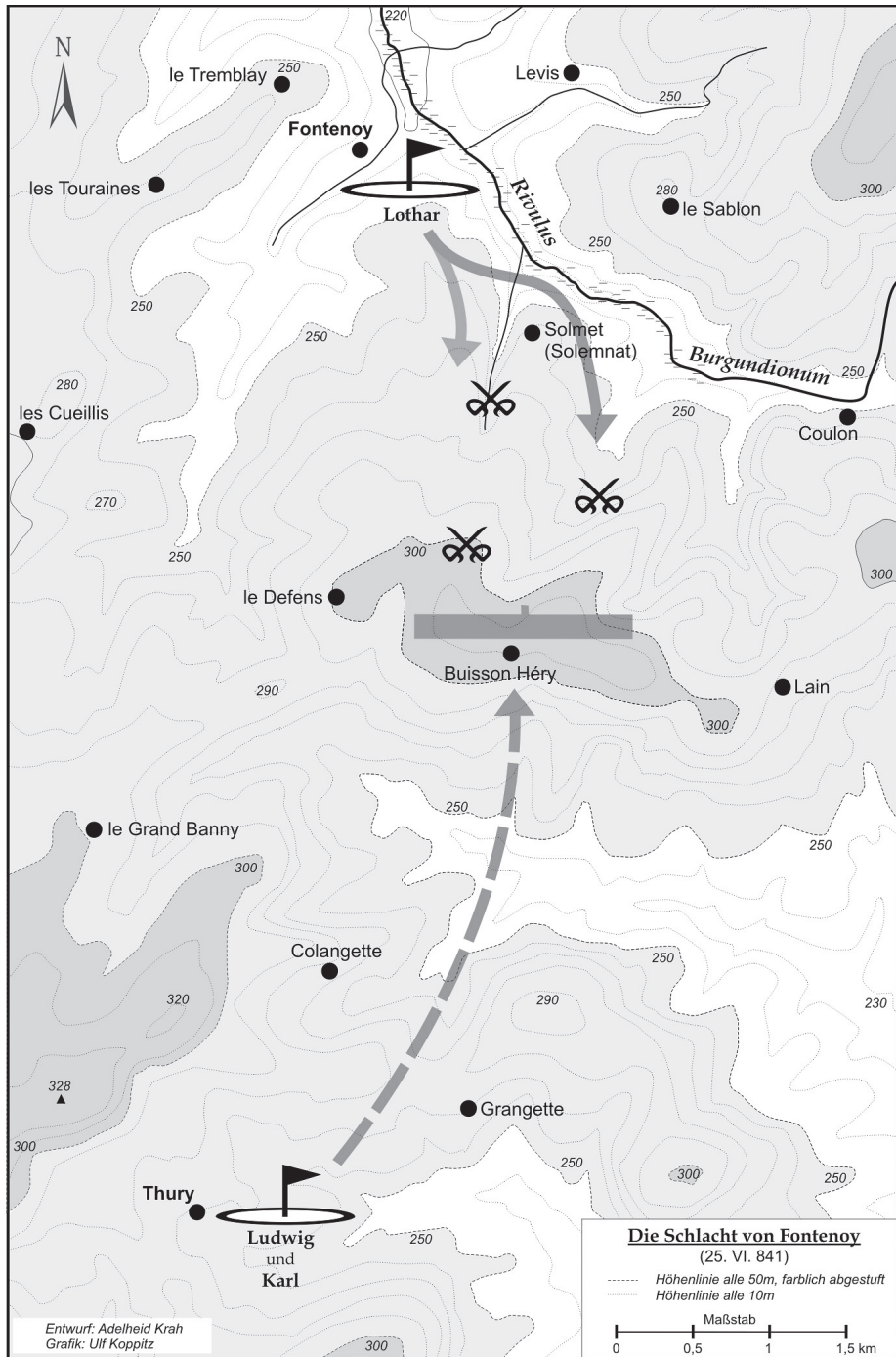


Abb. 1: Die Schlacht von Fontenoy, 25.6.841. Entwurf: Adelheid Krah, Grafik: Ulf Koppitz.

anführte und die beiden vom Hügel des Buisson Héry durch die Hohlwege hinunter zum *rivulus Burgundionum* kämpfenden Flanken der Streitkräfte Karls und Ludwigs mit seinen Truppen aus der höher gelegenen Position des Lagers in Thury mit weiteren Hundertschaften gezielt unterstützte, bei dieser Schlacht die strategische Führung innehatte, auch was die gute Auswahl des Geländes betraf. Zu bedenken ist auch, dass es sich beim erwähnten Text von Vegetius, »De re militari«, lediglich um eine in der Schreibschule erstellte Abschrift von einer Vorlage handelt, was die Vermutung nahelegt, dass das Kriegshandbuch damals im Umfeld des Abtes Lupus von Ferrières möglicherweise auch vervielfältigt worden war. Es begegnet also eine militärische Gemeinschaft, die mit Blick auf die von Ferdinand Lot konstatierte historische *longue durée* der *Naissance de la France* das Gebiet des Territoriums für das westfränkische und später kapetingische *Regnum* abgesteckt hat.

Ferner arbeitete die gebildete Oberschicht – und hierbei waren wohl vornehmlich die Bischöfe und Äbte gefordert – an den Prämissen einer künftigen Reichsordnung, die in einen, das neue *Regnum* tragenden »Staats-Vertrag« münden und nach erreichtem Frieden dessen Fortbestand sichern sollte. An einem vom fränkischen Großreich separierten, eigenen Westfrankenreich war vor allem den gallischen Bischöfen gelegen, deren Kompetenzen während der Herrschaft Kaiser Ludwigs des Frommen enorm vergrößert worden waren. Die intellektuelle geistliche Oberschicht leitete nach wie vor die kirchlichen Institutionen, denen die Kontrolle der sozialen Gemeinschaft der Menschen in allen Bereichen des Lebens oblag. Diese Strukturen überlebten im Westreich die Phase der Bruderkriege und wurden im Vertrag von Coulaïnes normativ formuliert. Insofern unterscheidet sich dieser Vertrag von den Texten der karolingischen Konzilien grundlegend.

Für das ostfränkische *Regnum* fehlen ähnliche Indizien. Im Westen hingegen fanden nach dem Friedensschluss von Verdun die den »Staatsvertrag« von Coulaïnes vorbereitenden Synoden statt, so dass er im November 843 von der dort tagenden Reichsversammlung verabschiedet werden konnte. Die am Ende der Kriegsjahre gefestigte »cohésion sociale« der westfränkischen Herrschaftsträger sollte von Dauer sein⁶⁷. Bereits Peter Classen wies auf die Rangfolge der Bestimmungen des Vertrages hin, bei der die Belange der Kirche als das Fundament der Herrschaft des westfränkischen Königs auch künftig Priorität haben sollten. Parallel dazu hatte Lupus von Ferrières für Karl eine Herrscherparänese entworfen, die er dem König in gelehrtem Briefstil nahezulegen gedachte⁶⁸. Mehrfach wurde in den Bestimmungen des Vertra-

67 Den Begriff »cohésion sociale« prägte Émile DURKHEIM, *L'éducation morale*, Nachdruck: *Travaux de l'année sociologique*, Paris 1938; deutsch: DERS., *Erziehung, Moral und Gesellschaft*. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903, Neuwied 1973 (Soziologische Texte, 86), vgl. auch KRAH, »Natio«, *Gemeinschaft*, Teil 1 (wie Anm. 8), S. 188f. Dieser Begriff ist insofern für die Situation von 843 zutreffend, als es den westfränkischen Eliten nicht um ein abstraktes Staatsgebilde ging, sondern um den moralischen Zusammenhalt der Menschen; diese Aufgabe wurde damals im Wesentlichen von der Geistlichkeit geleistet und zwar in der Tradition der Kirchenväter. Man denke etwa auch an den rein geistlich geleiteten Schulunterricht, die Predigten und die strenge Kontrolle der Moral der Bevölkerung durch das Bußsakrament sowie die weiterentwickelten moralischen Regeln für das Zusammenleben, welche die »Libri poenitentiales« detailliert für diese Zeit überliefern.

68 Léon LEVILLAIN (Hg.), *Loup de Ferrières, Correspondance I*, Paris 1964 (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 10), Nr. 31 *Exhortatio ad regem Karolum* (circa 843), S. 140–146.

ges auf die bestehende Eintracht mit dem Terminus *foedus concordiae* Bezug genommen, welche alle Vertragspartner als gemeinsame Herrschaftsträger verbinden sollte. Es ist freilich nicht davon auszugehen, dass der junge König einem bereits bestehenden Bündnis seiner geistlichen und weltlichen Magnaten damals beigetreten wäre, wie noch Peter Classen angenommen hat. Dem würde als schlagendes Argument entgegenstehen, dass das Proömium in der ersten Person Plural abgefasst wurde und der Text auch so von Karl II. bei der Promulgation dieses Vertrages vorgetragen wurde. Dem König oblag es nämlich, das Gesetz zu verlesen. Mit den Worten des Proömiums schwor er seine Magnaten auf die angebrochene Friedenszeit ein.

Das Proömium bildet aber die inhaltliche Klammer zum sechsten und letzten Kapitel des Vertrages, in welchem der Zusammenhalt der Gemeinschaft normativ noch einmal bekräftigt wird, und festgelegt wurde, dass ein Vorgehen des Königs gegen Unruhestiftung im Reich durch die Mithilfe der Bischöfe und des ihnen zur Verfügung stehenden kanonischen Rechtsmittels der Exkommunikation erfolgen sollte. Mehrfach nimmt der Text auf den die christliche Gemeinschaft einenden Geist Gottes Bezug, der im Pfingstfest des Neuen Testaments den Aposteln gesandt wurde – womit metaphorisch die politische Einheit des Reiches gemeint ist, das der König als Gottes weltlicher Stellvertreter lenken müsse⁶⁹. Die weiteren Jahre brachten bekanntlich Stabilität und Verfestigung der Reichsstrukturen trotz neuer, anhaltender Kämpfe in Aquitanien und gegen die dänischen Normannen. Bezeichnend hierfür war das Krönungsfest Karls II. im Jahr 848 in Orléans, nachdem er die Gebiete Aquitaniens nachhaltig in sein *Regnum* integriert und seinen Neffen Pippin II., der in Aquitanien König war, ausgeschaltet hatte⁷⁰.

III. Resümee

Es war das Ziel dieser beiden vorgelegten Studien, meine zum Thema »Natio nicht Nation?« begonnenen Überlegungen anhand einiger bisher in der Forschung weniger beachteten Aspekte weiterzuführen und dabei die enge Kohäsion der Begriffe »Natio, Gemeinschaft, Kult und Nation« in den sozialen Gemeinschaften Europas etwas näher zu beleuchten. Hierfür wurden einzelne Konzepte und historisch-politische wie auch kultisch-religiöse Schnittstellen untersucht, die in der Geschichte durch die im 6., 9. und 10. Jahrhundert gegebenen Veränderungen, wie dem Zerfall und der »Re-naissance« von Großreichen, in Erscheinung treten. Da sowohl auf politischer Ebene als auch auf ideengeschichtlicher und religiös-spirituelle zwar vom Untergang entstandener Reiche ausgegangen wurde und gleichermaßen auch von einer ewigen Erneuerung der Menschheit seit der Erschaffung der Welt, schien es notwen-

Ein Vergleich dieses Textes mit den Prämissen des Vertrages von Coulaines wird an anderer Stelle nochmals vertieft erfolgen; zur Textanalyse und Herrscherparänese bei KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 235–240.

69 Edition des Quellentextes in Wilfried HARTMANN (Hg.), Die Konzilien der karolingischen Teilreiche 843–859, Hannover 1984 (MGH Concilia 3), S. 10–17. Übersetzung und Interpretation des Textes sowie Gegenüberstellung mit der französischen Übersetzung von Elisabeth Magnou-Nortier bei KRAH, Die Entstehung der »potestas regia« im Westfrankenreich (wie Anm. 19), S. 205–225.

70 Vgl. *ibid.*, S. 295.

dig, die Denkungsweise der geistlichen Eliten anhand einiger weiterwirkender Beispiele in den Blick zu nehmen.

Bisher nicht beachtet wurde die rechtstheoretische, aus der Historie begründete Schrift des Isidor von Sevilla, welche die gentile Gesetzgebung der fränkisch-karolingischen Epoche als Autorität benützte und sie daher in die Sammelhandschriften der sogenannten »Leges barbarorum« regelmäßig mitaufnahm. Insofern kann nun von einer Kontinuität der rechtstheoretischen Vorstellungen der Spätantike bis an die Schwelle des 12. Jahrhunderts ausgegangen werden. Die im Kult der hebräischen und der christlichen Religionen den Gemeinschaften verkündete Unvergänglichkeit ihrer Existenz gab stets die Impulse zur Überwindung von Katastrophen und Krisen. Während der hier behandelten Epochen prägte dieser Glaube die Mentalität der Menschen aller sozialen Schichten und war nicht nur Ausdruck von Hoffnung auf bessere Zeiten. Symbolhaft wurde aber mit dem Dogma der Überwindung des Todes durch Jesus von Nazareth am Kreuz in der romgebundenen, christlichen Religion auch eine Trennung und Abgrenzung der Nicht-Christen, insbesondere der Juden vorgenommen und dabei missachtet, dass der Kult den Austausch der Religionssprachen des monotheistischen Glaubens erfordern würde, wie dies Isidor nur am Rande seiner Überlegungen über die Entstehung der einheitlichen Sprache der Menschheit zu formulieren wagte. Das Ausgrenzungsmodell wurde im spirituellen Konzept der mozarabischen Märtyrergemeinde von Cordoba selbstzerstörend ausgelebt, bewirkte aber die »Re-naissance« des antiken Märtyrerkultes in der römischen Kirche.

Die Abgrenzung von Herkunft nach Nationszugehörigkeit ist in den frühen, hier hinzugezogenen Texten gut nachweisbar, etwa in den »Miracula« des heiligen Goar, für ihn selbst und für die religiöse Gemeinde am Ort seiner Verehrung, ebenso in der mozarabischen Chronik für die auf der iberischen Halbinsel lebenden romanischen, gotischen und arabischen Bevölkerungsschichten. Einen wichtigen Beitrag zur Nationsbildung des späteren französischen Reiches leistete aber die weltliche Gesetzgebung ebenso wie die Kontinuität der bischöflichen Konzilien, in denen die Ordnung der Gemeinschaft der Menschen geregelt und den veränderten Gegebenheiten angepasst wurde. Diesen Gremien war daher auch der Schritt zu einer konstitutionellen Verfassung für das Westfrankenreich im Vertrag von Coulaines möglich, den der bedeutende französische Historiker und große Vordenker Ferdinand Lot in die folgenden Worte gefasst hat:

Un pas, un grand pas, va être franchi, sous le premier roi de France, sous Charles le Chauve [...]. Bien que le traité de Verdun lui eût reconnu la possession de la France occidentale, il n'en dut pas moins pour affermir sa situation entrer en compétition avec l'aristocratie de son royaume. L'assemblée qui se tint à Coulaines, près du Mans, à la fin de l'année 843, a pour nous une importance exceptionnelle parce que, pour la première fois, les devoirs et les droits réciproques de la royauté et des sujets y sont déterminés⁷¹.

71 LOT, Naissance de la France (wie Anm. 60), S. 620f. Vgl. auch *ibid.*, S. 424.