
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 20/1 (1993)

DOI: 10.11588/fr.1993.1.58083

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.

GABRIELA SIGNORI

STADTHEILIGE IM WANDEL

Ein Beitrag zur geschlechtsspezifischen Besetzung und Ausgestaltung symbolischer Räume am Ausgang des Mittelalters

Einleitung: Lebensräume – Arbeitswelten, S. 39; Symbolische Räume, S. 41.

Die Straßburger Marienstatue (1280–1518): Gottfried von Ensmingens Marienwunder von 1280, S. 42; Das Straßburger »Liber donationum« des Liebfrauenwerks, S. 44; Waffen, Pferde ..., S. 45; ... Kleider und Korallen, S. 48.

»Unsere Liebe Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen«: Die Bauernwallfahrt von 1479 bis 1485, S. 56; Maria und Notker: eine Frauenheilige im Widerstreit mit einem Mönchsheiligen, S. 59.

Ausblick: Symbole und Lebenswelten, S. 62; Bruderschaften..., S. 64; ... und Prozessionen, S. 65.

Einleitung

Lebensräume – Arbeitswelten

In der Tradition klösterlicher Jungfrauenspiegel tendierten spätmittelalterliche, insbesondere italienische Ökonomien und Erziehungsschriften dahin, den weiblichen Handlungsspielraum auf den häuslichen Innenraum zu beschränken¹. Das Haus umschrieb räumlich weibliche Ehre², gewissermaßen antithetisch zu den männlichen Sozialisationsräumen. Darunter zählten Straßen, Plätze³, ja, wie sich der Studie von

Für die kritische Lektüre meines Manuskriptes möchte ich meinen Kollegen Gerd Schwerhoff und Norbert Schnitzler danken. Folgende Abkürzungen werden verwendet: AEKG = Archiv für elsässische Kirchengeschichte; ARG = Archiv für Reformationgeschichte; BSACStr = Bulletin de la Société des Amis de la Cathédrale de Strasbourg; RA = Revue d'Alsace; RH = Revue historique; SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde; StiASG = Stiftsarchiv St. Gallen; ZGO = Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins; ZHF = Zeitschrift für Historische Forschung; ZSKG = Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte

1 Vgl. dazu Geneviève HASENOHR, *La vie quotidienne de la femme vue par l'Eglise: L'enseignement des »journées chrétiennes« de la fin du moyen âge*, in: *Frau und spätmittelalterlicher Alltag*, hg. von Heinrich APPELT u. a. (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 9), Wien 1986, S. 19–102; Maria L. LENZI, *Donne e madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento italiano*, Turin 1982; Michael DALLAPIAZZA, *Minne, hûsere und das ehliche leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken* (Europäische Hochschulschriften 455), Frankfurt/M.-Bern 1981, sowie weiterhin Alice A. HENTSCH, *De la littérature didactique du moyen âge s'adressant spécialement aux femmes*, Diss. Halle/S. 1903.

2 Elizabeth S. COHN, *Honor and Gender in the Streets of Early Modern Rome*, in: *Journal of Interdisciplinary History* 22/4 (1992) S. 597–625.

3 Zur Straße als männlicher Sozialisationsraum vgl. Jürgen SCHLUMBOHM, *Straße und Familie. Kollektive und individualisierte Formen der Sozialisation im kleinen und im gehobenen Bürgertum Deutschlands*

Dennis Romano entnehmen läßt, vereinzelt sogar ganze Quartiere⁴. Mit den geistlichen Autoren früherer Jahrhunderte teilten die spätmittelalterlichen Moralisten gleichsam die Angst vor dem Fenster, das für den Moment eines Blickes – Evas Verhängnis nach der altenglischen »Ancrene Riwe« – die Grenzen zwischen Innen und Außen aufzulösen drohte⁵. Die normierende Kraft dieser Vorstellungen von »häuslicher Klausur« läßt sich allerdings kaum abschätzen, weder für Großstädte wie Florenz, Genua, Paris oder London, noch – oder besser noch weniger – für das Leben in der Vielzahl spätmittelalterlicher Kleinstädte. Ja, folgen wir den lebendigen Bildern, die etwa Jean-Pierre Legay von den mittelalterlichen Straßen Frankreichs entworfen hat, widersprechen sie geradezu den Lebens- und Handlungsräumen der meisten Städterinnen⁶. In dieselbe Richtung weisen im übrigen auch die Studien zur Stellung der Frauen im städtischen Erwerbsleben. Obschon sich deutliche Schwergewichte in der ihrerseits vorwiegend häuslichen Textilproduktion sowie im Gesindewesen abzeichnen, waren Frauen vom Baugewerbe bis zum Handel punktuell in fast sämtlichen Wirtschaftszweigen anzutreffen⁷. Ihrer Mobilität waren zwar vergleichsweise enge Grenzen gesetzt⁸, doch traten zuweilen, denken wir an die exzentrische Margery Kempe, äußerst selbstbewußte »Einzelgängerinnen« hervor, ohne daß die zeitgenössischen Berichterstatter Anstoß an ihrer Reise- und Unternehmungslust genommen hätten⁹. Soweit einige einleitende Gedanken zu den Widersprüchen zwischen Normen und Alltags- bzw. Arbeitswelten.

um 1800, in: *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 8), hg. von Rudolf VIERHAUS, Heidelberg 1980, S. 265–319.

- 4 Gender and the Urban Geography of Renaissance Venice, in: *Journal of Social History* 23/2 (1989) S. 339–353, vgl. auch Edward MUIR und Ronald F.E. WEISSMAN, *Social and Symbolic Places in Renaissance Venice and Florence*, in: *The Power of Place. Bringing Together Geographical and Sociological Imaginations*, hg. von John A. AGNEW und James S. DUNCAN, Boston 1989, S. 81–103.
- 5 *The French Text of the Ancrene Riwe*, ed. William H. TRETHERWEY (Early English Text Society 240), Oxford 1958, S. 172, vgl. dazu auch Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, *La femme à la fenestrelle du reclusoir*, in: *La femme au moyen-âge*, hg. von Michel ROUCHE, Paris 1991, S. 49–65.
- 6 J.-P. LEGAY, *La rue au moyen âge*, Rennes 1984, und DERS., *La rue, élément du passage urbain et cadre de vie dans les villes du royaume de France et des grands fiefs au XIV^e/XV^e siècle*, in: *Le paysage urbain au Moyen Age. Actes du XI^e Congrès des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur*, Lyon 1981, S. 23–60.
- 7 Ich möchte die mittlerweile zahlreichen Arbeiten zur Frauenarbeit hier nicht detailliert auflisten, sondern lediglich auf die beiden kritischen Übersichten von Judith M. BENNET, »History that Stand Still«. *Womens Work in the European Past*, in: *Feminist Studies* 14/2 (1988) S. 269–283, und Dorothee RIPPmann und Katharina SIMON-MUSCHEID, *Weibliche Lebensformen und Arbeitszusammenhänge im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in: *Frauen und Öffentlichkeit. Beiträge der 6. Schweizerischen Historikerinnentagung*, Zürich 1991, S. 63–98, hinweisen.
- 8 Vgl. G. SIGNORI, *Ländliche Zwänge – städtische Freiheiten? Weibliche Mobilität und Geselligkeit im Spiegel spätmittelalterlicher Marienwallfahrten*, in: *Frauen und Öffentlichkeit* (wie Anm. 7) S. 29–61, und Dorothee RIPPmann, *Bauern und Städte: Stadt-Land-Beziehungen im 15. Jahrhundert*, Basel-Frankfurt/M. 1990, S. 82f. und 90f., sowie Grethe JACOBSEN, *Female Migration and the Late Medieval Town*, in: *Migration in der Feudalgesellschaft* (Studien zur historischen Sozialwissenschaft 8), hg. von Gerhard JARITZ und Albert MÜLLER, Frankfurt-New York 1988, S. 43–56.
- 9 *The Book of Margery Kempe*, ed. S.B. MEECHT und H.E. ALLEN (Early English Text Society 212), Oxford 1961 [Louise COLLINS, *Leben und Pilgerfahrten der Margery Kempe*, Berlin 1964].

Symbolische Räume

In diesem Zusammenhang möchte ich mich allerdings weder mit der rechtlichen noch mit der wirtschaftlichen Stellung der Frau am Ausgang des Mittelalters beschäftigen; genauso wenig sollen Fragen im engeren Sinn sozialtopographischer Natur gestreift werden, wie es vielleicht der Titel meines Beitrags vermuten ließe¹⁰. Vielmehr werden wir uns hier dem bislang noch unterbeleuchteten Bereich der Stadt als Sakral- und Repräsentationsraum bzw. den geschlechtsspezifischen Unterschieden seiner symbolischen Besetzung und rituellen Ausgestaltung zuwenden¹¹. Unter »symbolischer Besetzung« verstehe ich, dies sei vorweggenommen, in Anlehnung an Richard C. Trexler, Edward Muir, Dennis Romano, Ronald F.E. Weissman und anderen das multifunktionale, bald nach innen, bald nach außen gerichtete und in sich wandelbare Spiel halb politischer halb religiöser Inszenierungen, sowie es sich in Prozessionen, Bruderschaften, Ratsgottesdiensten oder eben im Umgang mit Stadtheiligen und Stadtheiligtümern artikulierte¹². Daß diese Rituale in und mit ihren symbolischen Räumen keineswegs geschlechtsneutral waren, läßt sich leicht an ihrem grundlegend politischen, Öffentlichkeit konstituierenden Charakter ablesen¹³. Doch soll uns der Ausschluß von Frauen aus ebendieser Öffentlichkeit hier nicht weiter beschäftigen¹⁴. Vielmehr soll aufgezeigt werden, daß politisch besetzte Räume auf Frauen zwar nur eine beschränkte Anziehungskraft ausübten, daß sie es zuweilen aber durchaus verstanden, kommunale Repräsentationsräume und Symbole auf ihre eigenen Bedürfnisse und Vorstellungen hin umzudefinieren. Meine Ausgangsbasis

- 10 Vgl. dazu Katharina SIMON-MUSCHEID, *Basler Handwerkszünfte im Spätmittelalter. Zunftinterne Strukturen und innerstädtische Konflikte* (Europäische Hochschulschriften 348), Bern u. a. 1988 (besonders S. 233 ff.).
- 11 Vgl. dazu unter anderen auch Peter BURKE, *Historiker, Anthropologen und Symbole*, in: *Das Schwein des Häuptlings*, hg. von Rebekka HABERMAS und Nils MINKMAR, Berlin 1992, S. 21–41; Marshall SAHLINS, *Inseln der Geschichte*, Hamburg 1992; Clifford GEERTZ, *Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel*, in: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1983, S. 96–132 [zuerst in: *American Anthropologist* 61 (1959) S. 991–1012]; Victor TURNER, *Das Ritual: Struktur und Antistruktur* (Theorie und Gesellschaft 10), Frankfurt/M. 1989, sowie Pierre BOURDIEU, *Sozialer Raum und »Klassen«*. Zwei Vorlesungen, Frankfurt/M. 1985, DERS., *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M. 1979, und DERS., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M. 1974.
- 12 Richard C. TREXLER, *Church and Community, 1200–1600. Studies in the History of Florence and New Spain* (Storia e letteratura 168), Rom 1987, DERS., *Reverence and Profanity in the Study of Early Modern Religion*, in: *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800*, hg. von Kaspar von GREYERZ, London 1984, S. 245–269, und DERS., *Public Life in Renaissance Florence*, New York 1980. – Edward MUIR, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton/NJ 1981. – Dennis ROMANO, *Patricians and Popolani. The Social Foundations of the Venetian Renaissance State*, Baltimore 1987. – Ronald F.E. WEISSMAN, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982.
- 13 Weiterhin im Sinne von Jürgen HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt 1982, vgl. jüngst auch Rüdiger BRANDT, *Enklaven – Exklaven. Zur literarischen Darstellung von Öffentlichkeit und Nichtöffentlichkeit im Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte der Älteren Deutschen Literatur 15), München 1992.
- 14 Zu diesem Themenkreis im allgemeinen vgl. die beiden anregenden Untersuchungen von Martha C. HOWELL, *Citizenship and Gender: Women's Political Status in Northern Medieval Cities*, in: *Women and Power*, hg. von Mary ERLER und Maryanne KOWALESKI, Athens-London 1988, S. 37–60, und Merry E. WIESNER, *Women's Defense of Their Public Role*, in: *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, hg. von Mary Beth ROSE, Syracuse 1986, S. 1–27.

bildet dabei die Geschichte von zwei an sich unterschiedlichen Marienstatuen: der frühgotische Weisheitsthron des Straßburger Münsters und das hochgotische Vesperbild im Langhaus der Sankt Galler Klosterkirche.

Die Straßburger Marienstatue

Gottfried von Ensmingens Marienwunder (1280)

Das Straßburger Liebfrauenmünster zählt seit den Arbeiten von Lucien Pflieger zu den bekanntesten und, was die Städtelandschaft nördlich der Alpen anbelangt, wohl auch zu den eindrucklichsten Beispielen kommunaler Aneignung und Umformulierung ehemals geistlicher bzw. bischöflicher Sinnangebote¹⁵. Die Sonderstellung Straßburgs mag partiell darin gründen, daß das Liebfrauenmünster von altersher als Stadtgemeindegemeinde wirkte und sich also solche, im Gegensatz etwa zu Basel, konkurrenzlos zur eigentlichen Stadtkirche entfalten konnte. Die kommunale Umdefinierung des ehemals geistlich besetzten Sakral- und Herrschaftsraumes Münster verlief dabei (im Anschluß an die Schlacht von Waldhausen) parallel zur rechtlichen Ablösung von der bischöflichen Stadtherrschaft. Mittelpunkt dieses Ringens um symbolische Vormacht bildete der 1264 von Heinrich Wehelin gestiftete Marienaltar¹⁶, den wohl das städtische Patriziat, dem auch Wehelin angehörte, in den Jahren zwischen 1275 und 1280 mit einem frühgotischen Weisheitsthron ausstattete¹⁷. Eine Urkunde, die uns näheren Aufschluß über Auftraggeber und Künstler geben könnte, ist leider nicht erhalten. Die Wahl des Marienpatroziniums – in gleichzeitiger Inbezugnahme und Abgrenzung zum Fronaltar – bewies an sich jedoch viel Geschick im Aneignen und Umformulieren geistlicher Deutungsmuster. Die städtischen Führungsgruppen verstanden es nämlich auf ihre Weise, in der Marienstatue des Langhauses die Vorstellungen zu vereinen, daß Maria einerseits die Kirche (*Maria Ecclesia*), das Münster andererseits – als heilige Synekdoche – die Stadt symbolisierten¹⁸.

Von ihrer Marienstatue sprachen die Straßburger Geschichtsschreiber erstmals anlässlich eines Bittganges im Spätsommer des Jahres 1280¹⁹. Ob die Initiative schon

15 Ausführlicher G. SIGNORI, Hagiographie, Architektur und Pilgerwesen im Spannungsfeld städtischen Legitimations- und Integrationsstrebens. Gottfried von Ensmingens Straßburger Wunderbuch der »heiligen Maria« (1290), in: ZHF 17/3 (1990) S. 257–280.

16 Urkundenbuch der Stadt Straßburg, bearb. von Wilhelm WIEGAND und Aloys SCHULTE, Bd. I, Straßburg 1879, Nr. 550, S. 417f., sowie »Fondation de l'autel de l'oeuvre par Heinrich Wehelin, 13 mars 1264«, in: Joseph WALTER, La topographie de la cathédrale au Moyen Age. Pièce justificatrice XIa., in: BSACStr 3 (1935) S. 104f.

17 Vgl. dazu die Abbildung bei Hans Erhard Tüsch, Burgundische Historie anno 1477, ed. E. PICOT und H. STEIN (Recueil de pièces historiques, imprimées sous le règne de Louis XI), Paris 1923, zum späteren Werdegang der Statue vgl. Johannes FICKER, Das Bekenntnis zur Reformation im Straßburger Münster (Theologische Studien und Kritiken 109), Leipzig 1941.

18 Alfred HAVERKAMP, »Heilige Städte« im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. von Frantisek GRAUS (VuF 37), Sigmaringen 1987, S. 119–156, A.M. ORSELLI, L'immaginario religioso della città medievale, Ravenna 1985, sowie Hans Conrad PEYER, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien (Wirtschaft-Gesellschaft-Staat 13), Zürich 1955.

19 Gottfried von Ensmingen, Miracula S. Mariae Argentinensia retractata a Gotfrido de Ensmingen c. 3, in: Stiftsbibliothek St. Paul/Lavanttal (Kärnten), Archivhs 37/1, c. 3, fol. 94r [ediert von Philippe JAFFÉ (MGH SS XVII), Hannover 1861, S. 114]: *Cum clerus et uniuersa cohors populi ciuitatis Argentinensis*

damals vom Rat ausging, wie es später Closener, Königshofen und die Straßburger Ratsmandate belegen, lassen die Aufzeichnungen allerdings nicht erkennen²⁰. Während dieser Bittprozession zeigte die Marienstatue auch erstmals ihre *virtus*: In der Oberstadt soll sie derart schwer geworden sein, daß die Träger sie nicht mehr hochzuheben vermochten²¹. Gleichzeitig begann sie zu schwitzen²². Kurze Zeit später gesellten sich erste Wunderheilungen dazu. Maria war in ihr diesseitiges Abbild geschlüpft und legitimierte und sanktifizierte mit ihrem Schweiß, ihrer Schwere und ihren Wundern das kommunale Anliegen.

Verglichen mit zeitgenössischen Wunderbüchern wie etwa Guillaumes de Saint-Pathus' »Miracles de Saint Louis« oder den »Miracula Sancte Elysabet«²³, waren die Straßburger Wunder allerdings überraschend traditionell. In Anlehnung an die merowingischen Martinswunder bezogen sie sich vorwiegend auf Behinderte, d. h. auf die Gruppe der *contracti* und Blinden²⁴. Außerdem beschränkte sich die Wallfahrt auf den bescheidenen Zeitraum von nur zwei Monaten²⁵. Ihrem textualen Umfeld nach zielten die rund 80 äußerst knapp umrissenen Wunderheilungen auch in keiner Weise auf den Lobpreis eines neu-entstandenen Wallfahrtortes. Ihre Einbettung innerhalb des berühmten Ellenhard-Codex weist sie vielmehr als programmatischen Bestandteil städtischer Selbstdeutung aus. Die Wundergeschichten feierten den Zusammenhalt zwischen Arm und Reich gleichermaßen wie diejenigen zwischen Stadt und Land. Denn nach einer ersten, vorwiegend auf die Altstadt bzw. das unmittelbare Umfeld der Kathedrale bezogenen Wallfahrtswelle, in der Heilungen an städtischen »Hausarmen« überwogen, stammte die Mehrzahl der Betroffenen aus dem städtischen Umland. Zu präzisieren gilt, daß sich dieses Umland auf die deutschsprachigen Gebiete beschränkte. Die Wallfahrt selbst war in einem gewissen Sinn zweitrangig. Ihre politisch-programmatische Ausrichtung eignete sich längerfristig auch

pro serenitate aeris circa campi segetes cum reliquiis reuerenter incederet, ecce omnes candele quantumcumque ibidem grandes pre nimia pluue ingentis irrigatione extincte sunt; et sole quatuor ille candele, que ymagini beate Virginis preluxerunt, usque ad redditum in ecclesiam inextincte penitus permanserunt.

20 Die Chroniken der oberrheinischen Städte, 2 Bde., Straßburg (Die Chroniken der deutschen Städte 9), Leipzig 1871, sowie Lucien PFLEGER, Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Straßburger Münster, in: AEKG 12 (1937) S. 1–56.

21 Gottfried von Ensmingen, *Miracula S. Mariae Argentinensia* c. 3, fol. 94r-95v/ S. 114: *Item cum eadem ymago fores domus, in qua quidam detinebatur captiuus, attingeret in superiori strata huius ciuitatis, pre nimia grauedine eius ulterius procedere non poterant portuatores ante captiui liberationem.*

22 Ebd. c. 3, fol. 94v/ S. 114: *Item de predictae uirginis Marie ymagine sudor uisus est ab omni populo copiosus exstillare; qui in diuersis pannis receptus et uasis cristallinis reuerenter est inclusus.*

23 Guillaume de Saint-Pathus, *Confesseur de la reine Marguerite: Les miracles de saint Louis*, ed. Percival B. FAY (CFMA 70), Paris 1932. – Jürg JANSEN, Medizinische Kasuistik in den »Miracula Sancte Elysabet«. Medizinhistorische Analyse und Übersetzung der Wunderprotokolle am Grab der Elisabeth von Thüringen, 1207–1231 (Marburger Schriften zur Medizingeschichte 15), Frankfurt/M.-Bern-New York 1985.

24 Vgl. Pierre-André SIGAL, Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le haut moyen age (Ve-XIIe siècles), in: *Revue d'histoire des sciences* 25/1 (1971) S. 193–211.

25 Gottfried von Ensmingen, *Miracula S. Mariae Argentinensia* c. 2, fol. 94r/ S. 114: *Hec enim miracula et prodigia diuinitus claruerunt, anno Domini millesimo ducentesimo octuagesimo a dominica proxima post festum beati Jacobi apostoli usque ad subsequens festum beati Michaelis in conspectu fidedignorum: canonicorum, clericorum, militum et ciuium ciuitatis Argentinensis, dextera faciente Altissimi.*

nicht dazu, den beiden mächtigen elsässischen Wallfahrtsorten Sankt Nikolaus im Hafen oder dem Otilienberg ein Gegengewicht zu setzen²⁶.

Nun, der bischöfliche Notar Gottfried von Ensmingen ließ sein kleines Wunderbüchlein zum Ruhm der Stadt und König Rudolfs von Habsburg zehn Jahre nach den Ereignissen in den Ellenhard-Codex einfließen, und dies bezeichnenderweise etwa zur gleichen Zeit, als die Münsterbauverwaltung in städtische Hände überging²⁷. Die Übernahme der Bauverwaltung bildete einen zweiten Kulminationspunkt im symbolischen Ringen um das Münster²⁸. Denn seitdem hing jede bauliche Veränderung von der Zustimmung der Pfleger bzw. des Rates ab. Im gleichen Zeitraum begann man in Form eines »Liber donationum« über die sich häufenden Münsterstiftungen Buch zu führen²⁹. Der Marienaltar, dem die meisten (aber nicht alle) darin verzeichneten Spenden zuflossen, war mitsamt seiner Statue nämlich gleichzeitig Fabrik- oder Werkaltar.

Das Straßburger »Liber donationum« des Liebfrauenwerkes

Kurz einige Präzisionen zum Aufbau und zu den paläographischen Schichtungen des Straßburger »Liber donationum«. Die ältesten, leider nur äußerst selten datierten Einträge beziehen sich vereinzelt auf das ausgehende 13. Jahrhundert³⁰, die Mehrzahl jedoch, wie sich aus einem Vergleich mit den Straßburger Urkundenbüchern ergibt, auf das 14. Jahrhundert³¹. Sie bilden zahlenmäßig den größten Teil der Münsterstiftungen. Bei den späteren Einträgen können wir nur noch zeitliche Verdichtungen beobachten: a) im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts, b) von 1460–1489 und c) von 1499–1518. Der letzte Eintrag datiert, entgegen der häufig vertretenen Ansicht, die

26 Zu Saint-Nicolas-du-Port vgl. Karl MEISEN, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande (Forschungen zur Volkskunde 9–12), Düsseldorf 1931, S. 515 ff., zum Otilienberg Médard BARTH, Die heilige Odilia. Ihr Kult in Volk und Kirche, 2 Bde., Straßburg 1938.

27 Vgl. auch Gottfrieds Einleitung zum Straßburger Wunderbuch und Gottfried von Ensmingen, *Miracula S. Mariae Argentinensia* c. 1, fol. 94r/ S. 114: *Pace nichilominus existente gratia Dei, suaque ineffabili potentia desuper influente, Spirituque sancto cooperante, coadiuuante domino Rūdolfo serenissimo principe, Romanorum rege predicto, secundum apostolum dicentem: »Nos coadiutores Dei sumus.«*

28 Dazu ausführlichst Peter WIEK, Das Straßburger Münster. Untersuchungen über die Mitwirkung des Stadtbürgertums am Bau bischöflicher Kathedalkirchen im Spätmittelalter, in: ZGO 107 (1959) S. 40–113, sowie allgemein auch Wolfgang SCHÖLLER, Die rechtliche Organisation des Kirchenbaus im Mittelalter vornehmlich des Kathedralbaues, Köln-Wien 1989, S. 200 ff., und weiterhin Hans Erich FEINE, Die katholische Kirche, in: Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. I, Köln-Weimar 1954, S. 366–377.

29 Zum »Liber donationum« des Straßburger Liebfrauenmünsters [Archives de l'Œuvre-Notre-Dame, 1] vgl. Joseph FUCHS, L'Œuvre Notre Dame et la cathédrale de Strasbourg à travers les archives, in: BSACStr 11 (1974) S. 21–35, Lucien PFLEGER, Das Schenkungsbuch des Straßburger Münsters, in: Elsaßland Lothringischer Heimat 15 (1935) S. 101–106, und Alfred WOLTMANN, Das Wohltäterbuch des Frauenwerkes in Straßburg, in: Repertorium für Kunstwissenschaft 1 (1876) S. 259–264 und 375–392.

30 *Trophimi episcopi* [18. September]: *Item anno domini m^occlxxxv. in crastino saturnini Gisela uxor Elnhardi procuratoris fabrice obiit dedit vestem variam.* – *Gelasii papae/Mauri m.* [19./21. November]: *Item Johannes dictus zū Trubel gubernator fabrice obiit anno domini m^occc^olxxiii^o dedit arma sua et duo spadones et .xx. lib.* – *Agathe virginis et m.* [5. Februar]: *Conradus de Landesberg obiit dedit palefridum anno domini m^occ^olx^oj.*

31 FUCHS (wie Anm. 29) S. 28, präzisierte (allerdings ohne weitere Begründung), daß die meisten Stiftungen aus den Jahren zwischen 1257 und 1328 stammten.

Stiftungen reichten bis in die Reformation, aus dem Jahr 1518³². Der zyklisch anschwellende und nachlassende Stiftungseifer folgte dabei, zumindest was das 15. Jahrhundert anbelangt, in groben Zügen der Baukonjunktur des Straßburger Münsters: Sie umfaßte vor allem das Oktogon (1399–1419), den Turmhelm (1419–1439), die kleine Schatzkammer (1488) und die Sankt Laurentius-Kapelle (1495–1505 und 1515)³³.

Waffen, Pferde ...

Im Gegensatz zur Pilgergeographie von 1280 weist das Stiftungsbuch markant städtische Züge auf³⁴. Von den ältesten Einträgen (Ende 13. und 14. Jahrhundert) lassen sich – unter Vorbehalt der zeitspezifischen Überschneidung von Eigen- und Ortsnamen – im Schnitt nur knapp 3 bis 5 Prozent der Stifter eindeutig als »Auswärtige« bestimmen³⁵; und im Gegensatz zur Pilgersozio­logie herrschte das aristokratische Moment (mit zwischen 9 und 13 Prozent der Stiftungen), die Gruppe der *militēs* und *armiger*, vor³⁶, dicht gefolgt von zünftigen Handwerkern (insbesondere Krä­mern und Metzgern)³⁷ sowie dem städtischen Weltklerus, den die beiden Stadtstifte Sankt Peter und Sankt Thomas anführten³⁸.

32 WOLTMANN und FUCHS (wie oben) verwiesen beide auf 1520/1521.

33 Vgl. dazu Barbara SCHOCK-WERNER, L'Œuvre Notre-Dame, histoire et organisation de la fabrique de la cathédrale de Strasbourg, in: Les bâtisseurs des cathédrales gothiques, hg. von Roland RECHT, Straßburg 1989, S. 133–138, DIES., Das Straßburger Münster im 15. Jahrhundert, stilistische Entwicklung und Hüttenorganisation eines Bürger-Doms, phil. Diss., Köln 1983, S. 68–213, sowie Hans REINHARDT, La cathédrale de Strasbourg, Grenoble 1972, und Roland RECHT, Das Straßburger Münster, Stuttgart 1971.

34 Ich beziehe mich dabei auf ein Sample von 1000 Stiftungen, wovon 26 Prozent Stand oder Zunftzugehörigkeit präzisieren. Charles WITTMER [Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Totenbücher am Oberrhein, in: Fs. Hermann Heimpel (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/1–3), Bd. III, Göttingen 1972, S. 668–676] gelangte zum Ergebnis, die Stiftungen führten auf 10% Adel, 8% Klerus, 10% Zünfte, 12% Händler, 10% Metzger und 8% Steinmetze zurück, gab aber keine absoluten Zahlen an und unterschied auch nicht zwischen den verschiedenen Eintragungsschichten bzw. Händen.

35 Dies sei am Beispiel der Einträge zum Fest der heiligen Agnes [21. Januar] kurz gezeigt: *Heinricus dictus Marschalg obiit dedit tal.* – *Item Fridericus de Vtenheim obiit dedit equum.* *Item Hugo de Schiltinheim obiit dedit .ij. tal., loriam et .ij. caligas ferreas.* – *Item Reinboldus junior obiit dedit palefridum et coperturam ferream.* – *Item Johannes de Frankenheim obiit dedit vestes suas.* – *Item Hedewigis obiit dedit .i. agrum viniferum in Scherwilre.* – *Item Burcardus dictus Kohn obiit dedit tougam.* – *Item /herr/ Nicolaus dictus Zörnlin miles obiit dedit omnia arma sua et equum.* – *Item Johannes Knecht dictus Swarber obiit dedit omnia arma sua.* – *Item Demūdis de Illenkirchen obiit dedit kursatum.* – *Item Elsa dicta zū deme Stūfe obiit dedit tougam.* – *Item Ellina filia Elline zūm Roten Van obiit dedit vestem.* – *Item obiit Elsa vxor Nicolai dicti Holtzapfel dedit unum pallium.* – *Item Petrus de Oberhouen obiit dedit vestem.*

36 Vgl. dazu Henri DUBLED, L'Écuyer en Alsace au moyen âge, in: RA 92 (1953) S. 47–56.

37 Vgl. Martin ALIOTH, Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat in Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zu Verfassung, Wirtschaftsgefüge und Sozialstruktur (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 156), 2 Bde., Basel 1988, sowie Brigitte BERTOLD, Innerstädtische Auseinandersetzungen in Straßburg während des 14. Jahrhunderts, in: Jb. für Geschichte des Feudalismus 1 (1977) S. 157–186, und Helga MOSBACHER, Kammerhandwerk, Ministerialität und Bürgertum in Straßburg, in: ZGO 119 (1971) S. 33–173.

38 Vgl. Francis RAPP, Haut et bas clergé dans le diocèse de Strasbourg à la veille de la Réforme, in: RA 103 (1965) S. 7–20; Lucien PFLEGER, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter nach Quellen dargestellt, Kolmar 1941, S. 73–75; Wilhelm KOTHE, Kirchliche Zustände Straßburgs im

Tabelle I: Waffen und Pferde (Ende 13. und 14. Jahrhundert)

	Adel	Total		Adel	Total
Waffen	12:90		Pferde	24:86	
lorica	01:04		– spado	(5:11)	
preparamenta	01:09		– palefridum	(3:12)	
Total: 189 von 664 = 28 Prozent der Männerstiftungen; 51 Prozent der adeligen Männerstiftungen (43 von 85)					

Seinen Beitrag zum Münsterbau leistete der Adel standesgemäß über die symbolische Vergabe von Waffen und Pferden, d. h. den Attributen seiner Wehrhaftigkeit³⁹, während Zünfte und Handel Geld und Kleidergaben bevorzugten. Davon wichen einzig die Geistlichen ab, deren Stiftungshabitus mit 41 Prozent Kleidergaben ausgesprochen weibliche Züge aufweist⁴⁰.

Tabelle II: Kleider und Geld (Ende 13. und 14. Jahrhundert)

	Geld	vestis	tunica	pallium	toga	Kleider
Frauen	073 ¹	055	25	91	29	218 ²
Männer	208 ³	110	14	02	26	167 ⁴
Total	281	165	39	93	55	385

1) 22 Prozent aller Frauenstiftungen (337); 2) 65 Prozent aller Frauenstiftungen; 3) 31 Prozent aller Männerstiftungen (664), aber nur 16 Prozent der adeligen Männerstiftungen (85); 4) 25 Prozent aller Männerstiftungen.

Mit rund 34 Prozent fiel der Anteil weiblicher Donatoren vergleichsweise bescheiden aus. Ihren Legaten, Testamenten und Schenkungen nach (wiederum gemäß den

vierzehnten Jahrhundert, Freiburg/Br. 1903, S. 24–32; Charles SCHMIDT, *Histoire du chapitre de Saint-Thomas de Strasbourg pendant le moyen âge, suivie d'un recueil de chartes*, Straßburg 1860.

39 Vgl. Tabelle I. – Dazu einige Beispiele: *Johannes dictus Pfaffenlap obiit dedit omnia preparamenta corporis suis.* – *Heinricus de Mülnecke armiger obiit dedit omnia arma sua.* – *Johannes de Wasselnheim, vinendo, dedit equum.* – *Johannes miles dictus de Blumenowe obiit dedit equum, arma sua et togam cum vario.* – *Fridericus plebanus de Ortenroden obiit dedit palefridum.* – *Johannes dictus Specmesser korsotum et arma sua.* – *Johannes dictus Webescher obiit dedit loriam.* – *Guntramus de Apiaco obiit dedit equum cum tota armatura.* – *Vlricus dictus Swarter obiit dedit omnia indumenta sua et armatura eius.*

40 Von 32 Geistlichen vergaben 13 Kleider und weitere 12 (38 Prozent) Geld, was tendenziell ihre von Roberto ZAPPERI (*Der schwangere Mann. Männer, Frauen und die Macht*, München 1984) hervorgehobene Androgynität, bestätigt, vgl. dazu auch Richard C. TREXLER, *Der Heiligen neue Kleider. Eine analytische Skizze zur Be- und Entkleidung von Statuen*, in: *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hg. von Klaus SCHREINER und Norbert SCHNITZLER, München 1992, S. 365–402.

Urkundenbüchern) zogen die Straßburgerinnen dem Münster deutlich die Prädikanten- und Mendikantenkonvente vor⁴¹.

Tabelle III: Frauenstiftungen und Testamente
(Straßburg 1290–1322⁴²)

Praedikanten	34	44 %
Frauenkonvente	14	18 %
Domfabrik	6	8 %
Minoriten	5	6 %
Beginen	3	4 %
St. Thomas	3	4 %
Spital	3	4 %
Augustiner	1	
St. Peter	1	
Total	77 (37 %) von 208 Stiftungen und Legate	

Dasselbe Phänomen läßt sich, auf das ausgehende 13. und 14. Jahrhundert beschränkt, auch andernorts beobachten, wenngleich in dieser Hinsicht systematische Vergleiche leider noch ausstehen⁴³. Rufen wir uns die Aufmerksamkeit in Erinnerung, mit welcher gerade die Reformorden in ihren Predigten den Städterinnen begegneten – beispielsweise Berthold von Regensburg (†1272) in seinem Lehrstück »Von den vier Stricken« –, überraschen diese engen Verbindungslinien wenig⁴⁴. Zu predigen, daß Frauen, wäre da nicht der dumme Strick der Eitelkeit, einfach bessere Menschen seien, mußte ja in irgendeiner Form Früchte tragen⁴⁵.

41 Zu den Straßburger Prädikanten vgl. Francis RAPP, *Histoire du diocèse de Strasbourg (Histoire des diocèses de France 14)*, Paris 1982, S. 52–58, DERS., *Die Mendikanten und die Straßburger Gesellschaft am Ende des Mittelalters*, in: *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, hg. von Kaspar ELM (*Berliner Historische Studien 3 – Ordensstudien 3*), Berlin 1981, S. 85–102, PFLEGER (wie Anm. 38) S. 76–82, und KOTHE (wie Anm. 38) S. 90–102.

42 Nach dem Urkundenbuch der Stadt Straßburg, Bd. III: *Privatrechtliche Urkunden und Amtslisten von 1266 bis 1332*, ed. Aloys SCHULTE, Straßburg 1884, vgl. dazu auch die summarische Auswertung bei KOTHE (wie Anm. 38) S. 108–122.

43 Véronique PASCHE, »Pour le salut de mon âme«. *Les Lausannois face à la mort, XIV^e siècle* (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale 2*), Lausanne 1989, S. 67–70, Hans-Joachim SCHMIDT, *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter* (*Trierer Historische Forschungen 10*), Trier 1986, S. 214–237, und Bernhard NEIDIGER, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel* (*Berliner Historische Studien 5 – Ordensstudien 3*), Berlin 1981, S. 167–176.

44 Berthold von Regensburg, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, ed. Kurt RUTH, Bd. I, Berlin 1965, S. 414f., und Bd. II, S. 141ff.

45 Vgl. dazu auch Peter BILLER, *The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in: *Women in Church* (*Studies in Church History 27*), hg. von W.J. SHEILS und Diana WOOD, Oxford 1990, S. 127–157; Iris ORIGO, *Der Heilige der Toscana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989, S. 41–67; Letizia PELLEGRINI, *Specchio di donna. L'immagine femminile nel XIII secolo. Gli exempla di Stefano di Borbone*, Rom 1989; Hervé MARTIN, *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du moyen âge, 1350–1520*, Paris 1988, S. 557f.; Dagmar THOSS, *Frauenerziehung im späten Mittelalter*, in: *Frau und spätmittelalterlicher*

Doch zurück zu den Stifterinnen des Straßburger »Liber donationum«. Mehr als die Hälfte (54 Prozent) handelte »eigenständig«. Nur ein Drittel der Einträge verweist auf ihren Status als Ehefrauen, weitere 12 Prozent auf diejenigen von Töchtern. Mit Blick auf die späteren Einträge gilt es allerdings festzuhalten, daß es sich bei meinem Sample von tausend Stiftungen lediglich in drei Fällen um Witwen handelte. An Stelle der Attribute männlicher Wehrhaftigkeit vergaben die Frauen meist Kleidungsstücke in Gestalt eines *pallium*, einer *toga*, einer *tunica* oder einer *vestis* (vgl. Tabelle II). Farbe und Stoff- bzw. Pelzart (*scarlatica* oder *varia*) präzisieren die Schreiber anfänglich selten, dies allerdings fast ausschließlich nur in Zusammenhang mit Frauenstiftungen⁴⁶; das Possessivpronomen (*vestem suam*) findet sich demgegenüber lediglich bei Männerstiftungen vor⁴⁷. Auch Schmuckstücke wie Ringe oder Gürtel (*annulum* und *cingulum*) sind für diesen Zeitraum noch kaum belegt. Soweit eine erste Bestandsaufnahme zu den ältesten Stiftungseinträgen.

... Kleider und Korallen

Im Verlauf des 15. Jahrhunderts erweiterten sich die ursprünglich als knappe Jahrzeitstiftungen konzipierten Einträge durch finanzielle Zuwendungen an den Münsterbau, Bruderschaftsbeiträge und Meßstiftungen. Mit rund 22 Prozent der Einträge verwies das zünftige Handwerk im Einklang mit den politischen und verfassungsmäßigen Umstrukturierungen der Zeit den Adel auf Platz zwei (10 Prozent)⁴⁸. Von wenigen, aber umso markanteren Ausnahmen abgesehen, verloren die Männerstiftungen gleichzeitig auch immer deutlicher ihre das städtische Gemeinwesen repräsentierenden und konsolidierenden Züge. Eine dieser Ausnahmen war der Kaufmann Petrus Arge senior⁴⁹, der für sich, seine Frau Katherina Kesselringin und alle seine Vorfahren der Fabrik einen jährlichen Zins vermachte und die Stiftung mit dem städtischen Siegel beglaubigte⁵⁰. Der Familienclan mit seinen Vorvorderen und Nachfahren setzte sich durch⁵¹ und spiegelte sich auch in den Stiftungsobjekten

Alltag (wie Anm. 1) S. 301–323; Helga SCHÜPPERT, Frauenbild und Frauenalltag in der Predigtliteratur, in: ebd. S. 103–156.

46 In 35 Fällen präzisieren die Schreiber Stoffart und Farbe. Dies betrifft jedoch nur 6 Männerstiftungen: *scarlatica*: 18; *varia*: 14; *cum vario*: 5; braun: 2; mit Kapuze: 1; die besten Kleider: 1; mit Pelz: 1.

47 In 41 Fällen werden die Kleider ausdrücklich als die eigenen bezeichnet. Dies betrifft 33 Männerstiftungen, aber nur 8 Frauenstiftungen.

48 Vgl. Anm. 36, sowie Jacques HATT, Les métiers strasbourgeois du XII^e au XVII^e siècle, in: RA 101 (1962) S. 51–78, Philippe DOLLINGER, Patriciat noble et patriciat bourgeois à Strasbourg au XIV^e siècle, in: RA 90 (1950–1951) S. 52–82, und Gustav SCHMOLLER, Straßburg zur Zeit der Zunftkämpfe und die Reform seiner Verfassung und Verwaltung im 15. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker), Tübingen 1875.

49 Er war 1455, 1461 und 1462 Zunftmeister, vgl. Jacques HATT, Liste des membres du grand sénat de Strasbourg, des stettmeistres, des ammeistres, des conseils des XXI, XIII et des XV du XIII^e siècle à 1789, Straßburg 1962, S. 393, und Thomas A. BRADY Jr., Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg, 1520–1555 (Studies in Medieval and Reformation Thought 22), Leiden 1978, S. 109f.

50 *Eligii episcopi* [1. Dezember]: »Obijt Petrus Arge senior civis argent. qui legavit pro anniversario suo in remedium anime et vxoris sue Katherine Kesselringen et omnium antecessorum ac benefactorum suorum fabrice argent. census perpetuos annuales triginta et quatuor β d. argent. super certa bona contenta in quodam instrumento sigillo civitatis argent. magno roborato et desuper confecto tali tamen sub forma infra conscripta videlicet ...«

51 Beispielsweise die Stiftung des Krämers Johannes Oile [2. Januar]: »Jtem Johannes Oile, den man nant Hanns Keyser, der do het besetzt dem werck vnße frouwen der über stiftt zû Straßburg bie sinem

wieder, wenn etwa der Kaufmann Friederich Gottesheim dem Werk ein »wisses geblümt damasten mesßgewant mit vnser frowen bildung vnnd sinem schilt [mit seinem Wappen] vnden daran« vergab⁵². An Stelle der früheren Kleidergaben (*vestes*) traten – auf Männerstiftungen beschränkt – prestigeträchtige Vergaben von liturgischen Gewändern und Gefäßen⁵³.

Tabelle IV: Stiftungsobjekte

	1460–1489		1500–1511		1513–1518	
	Frauen	Männer	Frauen	Männer	Frauen	Männer
Geld:	46	63	25	21	11	12
Kleider:	29	15	06	02	16	02
Schmuck:	17	10	10	04	16	03
Liturgisches:	05	11	01	07	01	06
Paternoster:	03	01	04	01	04	02

Vereinzelt verwandelten sich traditionelle Repräsentationsstiftungen nun auch zu Zeugnissen persönlicher Devotion: »Jtem obijt her Johans Schültheiss Zorn seligen,

leben zu einen ewigen jorgezite vnd gedechtnis siner sele vatter vnd muter gewistert vnd aller siner vorfarn achtzige gulden an barem golde mit solicher gedinge, das dz werck vnser frouwen zû ewigen zitten sole alle samstag jm ein messe von vnße frouwen dun lesen jns werks kosten zû ewigen zitten noch geschicklicheit der cappellen vnd der zitte noch jnhalt eins instrumentz darüber gemacht. Ouch het dar nocht sin vetter Matheus Oile zû gedethenis sins veters Hans /Oile/ vnd Adelheidis Troßel siner hufrouwe dem werck besetzt zehen gulden an golde vnd ein köstlich korallen pater noster mit eim bisem appfel vnd silbern crütz dz also gut ist gewesen als viij gulden zü gedechtenis ir aller sele vnd vorfarn dz züfollfüren jnmossen vor geschriben stat anno domini mccccxxiiij [1474]«. – Auf der gegenüberliegenden Seite befinden sich folgende Zusätze: *Jtem Johannes Oile, institor, alias nominatus der Keyser, ordinavit et instituit vnam missam de beata Maria virgine omni sabato perpetuis temporibus legendam in capella Marie virginis sub ambone et per cappellam fabrice sub expensis eiusdem ordinandam et si aliqua festiuitas in sabatum ceciderit tunc secundum nutum et voluntatem cappellam potest alia missa anticipari vel postponeri iuxta exigendas temporis anno millesimo quadringentesimo-septuagesimo quarto [1474] de qua missa soluit tempore vite sue octuaginta florenos in auro fabrice annuatos. Jtem clientes vulgariter die Schiltknecht eciam ordinaverunt vnam missam pro defunctis legendam omni sabato perpetuis temporibus sub qua candela ipsorum penes cancellos sita debet accendi per sacristam et si aliquod festum in sabatum eueniret potest sumi vna collecta pro defunctis secundum tenorem instrumenti penes fabricas retentes anno domini m°ccc°70 de qua fabrice in prompta pecunia solueret x lib. d. ut docet instrumentum sacrista eiusdem cappele habetque annuatim pro incensione candele eorundem clientum incendenda ad missa et ad salue ij ß d.*

52 *Simplicii episcopi* [11. Februar]. – Zu den von Gottesheim vgl. André-Marcel BURG, *La famille de Gottesheim, remarques sur sa généalogie* publiée par Hertzog, in: *Bulletin du Cercle Généalogique d'Alsace* 18 (1972) S. 47f., und BRADY (wie Anm. 49) S. 109f. und 124f. – Nach dem Straßburger Bürgerbuch erwarb Friedrich Gottesheim allerdings erst 1528 das Bürgerrecht (*Le Livre de bourgeoisie de la ville de Strasbourg 1440–1530*, ed. Charles WITTMER und J. Charles MEYER, Bd. II, Strasbourg 1954, S. 779, Nr. 8560).

53 Juncker Kaspar Knobloch und seine Frau Helena Ringen vermachten 1482 [*Cyrini m.*]: »zwei meßgewant, iiij stolen vnd ix hanffeln vnd ein vbergüld vingerlin«, Erhard Kochersberg und Brigitta Leistermännin eine *casula* [*Mauricij et soc. eius*], und Erhart von Diemeringen und seine Gattin Barbara Schülling [*Willebrodi episcopi*]: »ein messgewant alben vnd ander cleider, so dann zü dem ampt der heilig meß gehört ...«, vgl. dazu auch das Inventar des Straßburger Frauenhauses von 1560, in: Edmund UNGERER, *Elsässische Altertümer in Burg und Haus, in Kloster und Kirche* (Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Kulturgeschichte von Elsaß und Lothringen II/1), Strasbourg 1911, S. 152–159.

ein fromer, turer ritter, ein sündbarer liebhaber vnser lieben frowen vnd jres werks, den bij sinem leben das werk mit vil sinen hengesten vnd pferden vnd nach sinem tode ietzunt mit sinem harnasch vnd einem pferde aber begobet het. *Orate pro eo*⁵⁴.

Männer stifteten indes nur noch selten für sich alleine, meist erfolgte dies nunmehr zusammen mit ihren Frauen, wobei sich ihre Stiftungen gerade in diesen Fällen zusehends »verweiblichten«. Dies zeigt sich beim Metzger Georius Wegestheit, der zusammen mit seiner Hausfrau Katherina einen Schleier und einen Paternoster (eben typische Frauenstiftungen) vergab, genauso wie beim Schiffer Hans Erb (*peplum*) oder beim Weber Georius Landenberg (*pallium*)⁵⁵.

Tabelle V: Stiftung und Familie

	Frauen				Männer	
	Ehefr.	Witwen	Töchter	alleine	mit Ehefrauen	alleine
1460–1489	25	26	9	49	79	28 (ohne Klerus)
1500–1511	11	22	4	9	24	11 (ohne Klerus)
1513–1518	19	9	3	18	12	14 (ohne Klerus)

Der Anteil Frauenstiftungen stieg derweilen kontinuierlich, bis sich Männer- und Frauenstiftungen im letzten Viertel des 15. und im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts schließlich die Waage hielten. Im Vergleich zu den Männerstiftungen bewahrten die Frauenstiftungen ihre relative »Unabhängigkeit«⁵⁶. Sie schlossen ihre Ehemänner weiterhin nur sehr selten mit ein, und dies obschon die Einträge nunmehr fast zu gleichen Teilen von Ehefrauen (25) und Witwen (26) stammten.

Was die Stiftungsobjekte anbelangt, gesellten sich zu einem neuartig farbenfrohen Spiel verschiedenster Stoff- und Gewebearten bei Kopftüchern, Schleiern, Mänteln, Röcken und Unterröcken vermehrt Schmuckstücke wie Kronen, Silber- und Goldringe oder vergoldete Silbergürtel, kurz das breite Spektrum weiblicher »Eitelkeiten«, das zeitgenössische Prediger wie Geiler von Kaisersberg wiederholt zur Zielscheibe ihrer Ständekritik erhoben (vgl. Tabelle IV)⁵⁷.

54 *Saturnini, Cristanti, Mauri et Darie m.* [29. November].

55 *Emerentiane virginis et m.* [23. Januar]: *Item Georius Wegestheit carnifex et Katherina vxor eius legitima legaverunt fabrice vnum peplum et vnum pater noster in remedium animarum suarum et omnium predecessorum et sucessorum se inscribi fraternitati.* – *Octavam sancti Laurentij m.* [17. August]: *Item Erbs Hanns nauta et eius vxor Margaretha legaverunt fabrice vnum peplum.* – *Gereonis et soc. eius* [10. Oktober]: *Item habeatur memoria Georij Landenberg textoris qui ob remedium anime sue et suorum legavit fabrice vnum pallium in valore trium florenorum cuius anima requiescat in pace.*

56 Vgl. dazu auch G. SIGNORI, Bauern, Wallfahrt und Familie: Familiäres Verantwortungsbewußtsein im Spiegel spätmittelalterlicher Marienwallfahrten. Die Wunderbücher »Unserer Lieben Frau« im Gatter im Münster von St.Gallen (1479 bis 1485), in: ZSKG 86 (1992) S. 121–158.

57 Insbesondere Die brösamlin doctor. Keiserspergs uffgelesen von Frater Johann Pauern, barfüser ordens, Straßburg: Johannes Grüninger 1517, fol. 95ff., Des hochwirdigen doctor Keisersperas narrenschiff, Straßburg: Johannes Grüninger 1520, S. XXVIIIff., sowie Marquard vom Stein, Der Ritter vom Turn, ed. Ruth HARVEY (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 32), Berlin 1988, S. 117f.; 124; 138; 141ff.; vgl. dazu Jacques HATT, Une ville du XV^e siècle, Straßburg 1929, S. 225–241, sowie Liselotte C. EISENBART, Kleiderordnungen der deutschen Städte zwischen 1350 und

Mit dem Jahr 1511 veränderte sich das Stifterprofil abermals. Denn nunmehr beherrschten Frauen das Stiftungswesen fast ganz (49 Frauen zu 27 Männer); Männerstiftungen gingen, gewissermaßen umgekehrt proportional zur Anfangsphase, auf 36 Prozent zurück.

Gegenüber den Männerstiftungen bewahrten die Straßburger Frauenstiftungen über die Jahrhunderte hindurch ihr Schwergewicht auf der Vergabe von Textilien. Dazu gesellten sich seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert in erstaunlicher Zahl und Anhäufung wertvollste Schmuckstiftungen, die von mit Edelsteinen besetzten Goldringen bis zu kunstvoll angeordneten Paternosterschnüren reichten. Während Barbara Zenin aus Tübingen ein »swartzen arryß mantel [leichter Wollstoff aus Arras] mit einem syden füter«⁵⁸ oder Agnes Körnerin einen Goldring mit einem Türkis und einem Rubin stifteten⁵⁹, vergab Agatha, die Hausfrau von Lorenz Lachman dem Werk ein »swartz agsteinen [Bernstein] pater noster mit einem vergulden bysemapfel [Moschusbehälter⁶⁰] vnd vergulden knopf«⁶¹ und Barbara, Fabian Spatzingers Hausfrau »ein schnür [Gebetsschnur] mit funftzig korallen, zweien silbren, vergulden knoepfen vnnnd einem vergulden bysem apfel«⁶². Katharina, die Witwe von Peter Wilffing, stiftete *pro se et dicto Petro* im Jahr 1505 dem Liebfrauenwerk sogar ein »jocobs zeichen [eine Jakobsmuschel] jnn silber gefast« und der Bruderschaft einen

1700. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des deutschen Bürgertums, Göttingen 1962, S. 87–103, und Odile BLANC, *Vêtement féminin, vêtement masculin à la fin du moyen âge. Le point de vue des moralistes*, in: *Le vêtement. Histoire, archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Age* (Cahiers du Léopard d'or 1), Paris 1989, S. 243–251.

58 *Vincentij m.* [22. Januar]. – *Amatoris episcopi* [26. November]: »Barbara von Amberg *dedit* ein brune schub mit sammat vmbleit vnnnd ein eer.« – *Magni confessoris* [6. September]: »Elyzabeth Klein, Mathis Hartungs deß schümachers uf der Schintbrucken wytwe, *dedit* ein swartzen sammeten schloßgürtel mit zweien schlempen vnnnd iij sternen sylber vnd verguldt.« – *Agape virginis* [5. April]: »Catharina, Philip Hesper, schaffner zu sand Margreden, hußfrow, hat geben ein swartze tûchen schub mit scherter gefüttert.« – *Juliani et aliorum .iij. m.* [28. August]: »Margret Hochbergin, her Jacob Gerbots müter, *dedit* ein rot sydenn pörtlin mit sylberen vergulden schlempen rincken vnnnd v spangen, wigt iij lot, vnnnd ein schnur mit lxxxvij corallen, wigt v lot.« – *Pauli primi heremite* [10. Januar]: »Margred, Hannß Rosten deß gartners hußfrow, *dedit* ein swartzes sammaten pörtlin mit einem silbrin vergulden schlempen, ein eer, ein sturtz vnnnd ein schleiger.« – Fol. ccxxvij: »Jtem Margaretha Hofwartin *dedit* swartze ariß schub mit wissem vehe gefüttert.«

59 *Magni confessoris* [6. September]. – Agnes, die Frau von Hans Schmid aus Kaufbeuren vergab einen vergoldeten Ring mit vier Steinchen [*Cyriaci et soc. eius*], Elisabeth, die Ehefrau des Schiffers Heinrich Schuster, einen Goldring mit Rubin [*Cleutherij episcopi*], Engelina, die Gattin von Laurentius Türinger, dem Notar der bischöflichen Kurie, einen Goldring mit einem Diamant im Wert von drei Taler [*Apollonij m.*], Katherina, genannt Siebengulden, einen Goldring mit einem Rubin, auf dem eine kleine Goldrose angebracht war [*Translatio sancti Thome apostoli*], und Stephana Böcklerin, die Gattin des Junckers Bernhard Ot Friderichs, ihrerseits einen Goldring mit einem Saphir im Wert von zwölf Gulden [*Aldegundis virginis*].

60 Vgl. dazu Liselotte HANSMANN und Lenz KRISSE-RETTENBECK, *Amulett und Talisman*, München 1966, S. 68.

61 *Felicis confessoris* [14. Januar]. – Die Jungfrau Veronika Lux von Adelsheim [*Divisio apostolorum*] vermachte dem Werk »ein swartz agsteinen pater noster mit buttenkörnern vnnnd vj verguldt knöpf vnd ein verguldet annenbild mit yrem kind«. – *Rogate virginis* [5. Sonntag nach Ostern]: »Elyzabeth Olerin *dedit* ein fünfzig mit swartzen ringen, zweien kupfren vergulden knöpfen vnd einem vergulden hertzen.« – *Vitalis m.* [20. Juni]: »Magdalena Replerin, Hanns Schlappen des kürsners hußfrow, *dedit* ein corallen pater noster mit einem zeichen vnnser lieben frowen vnnnd zweien berlechten knöpfen.«

62 *Rogate virginis* [5. Sonntag nach Ostern].

zusätzlichen Taler⁶³. Das Anniversar der Anna von Göppingen präzierte ferner: »dem werck vnser lieben frouwen besetzt ein schwartzen dichin mantell mit einem syden füter, ein korallen funfftzig mit einem bysem appfel vnd ein schwartz funfftzig [fünzigperlige Gebetsschnur] mit einem vergulden *agnus dei*⁶⁴. *Orate pro ea. Actum secunda* [Dienstag] *post Rickardis virginis anno xv^c primo* [18. September 1501]«. Die Kostbarkeit der Stiftungsobjekte erübrigt wohl auch die Frage, welchen sozialen Schichten die Stifterinnen zugehörten⁶⁵.

Soweit die groben Entwicklungslinien der Straßburger Münsterstiftungen. In ihrer diachronen Entwicklung laden sie einerseits ein, die in der Forschung verbreiteten statischen, gesellschaftlichem Wandel trotzen Vorstellungen von Stadtheiligen und Stadtheiligtümern zu überdenken. Andererseits mahnen sie auch, diese Stadtheiligtümer, obschon ich diesen Aspekt hier nur andeuten konnte, stets aus der Gesamtheit der ihrerseits wandelbaren städtischen Sakrallandschaft heraus zu betrachten.

Doch zurück zu den Straßburgerinnen. Ihr Stifterverhalten ist als solches keine lokale Besonderheit. Es läßt sich nicht nur in Stiftungsbüchern wie dem Mainzer Seelbuch⁶⁶, sondern auch in den zeitgenössischen Frauentestamenten nachweisen⁶⁷. Doch zum Verständnis dessen, was sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts im Straßburger Münster abspielte, trägt der Vergleich von Stiftungsobjekten wenig bei. Auch das scherenschnittartige Gegenüberhalten typischer Männer- und Frauenstiftungen beleuchtet nur die sichtbare und greifbare Oberfläche dieses Bedeutungswandels. In Anbetracht einer überraschenden Kontinuität der von Frauen dargebrachten Objekte stellt sich vielmehr die Frage nach den geheimen Fäden zwischen Heiligen, Kleidung, Schmuck und Frau?

Folgen wir der sozialnormierenden Sicht der zeitgenössischen Kleiderordnungen, mögen Schmuck und Kleidung im Spiel der feinen Unterschiede partiell Statussym-

63 *Eductio domini de Egipto*.

64 Das »Agnus Dei« ist eine Kapsel mit einem Partikel der Osterkerze, und auf dessen Außenseite ein Lamm abgebildet ist.

65 Was ein flüchtiger Vergleich mit den Listen von HATT und BRADY (wie Anm. 49), sowie Paul-Ernest LEHR, *L'Alsace noble, suivie du livre d'or du patriciat de Strasbourg*, 3 Bde., Paris-Straßburg 1870, bestärkt. – Vgl. dazu auch den Nachlaß von Heinrich Martin, Bürger zu Straßburg (1498–1506), in: UNGERER (wie Anm. 53) Bd. II/2, Straßburg 1917, S. 73–79, sowie A. NUGLISCHS Ausführungen zum Geschäftsbuch des Konstanzer Goldschmiedes Steffan Maignow (1480–1500), in: ZGO 22 (1907) S. 456–470.

66 Max HASSE, Studien zur Skulptur des ausgehenden 14. Jahrhundert, in: Städel-Jahrbuch 6 (1977) S. 99–128 (hier 109ff.), vgl. auch Ludwig SCHNURRER, Die Wallfahrt zur Reinen Maria in Rothenburg (1520–1525), in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 42 (1980) S. 463–500, sowie allgemein Hans WENZEL, Art. »Bekleiden von Bildwerken«, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 2 (1948) Sp. 219ff.

67 Vgl. etwa Gerhard JARITZ, Österreichische Bürgertestamente als Quelle zur Erforschung städtischer Lebensformen des Spätmittelalters, in: Jahrbuch für Geschichte des Feudalismus 8 (1984) S. 249–264, DERS., Die realienkundliche Aussage der sogenannten »Wiener Testamentsbücher«, in: Das Leben in der Stadt des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 2), Wien 1977, S. 171–190, und DERS., Zur Lebenshaltung in niederösterreichischen Kleinstädten während des späten Mittelalters, in: Fs. Friedrich Hausmann, hg. von Herwig Ebner, Graz 1977, S. 249–264, sowie Paul BAUER, Testament und Bürgerschaft: Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 31), Konstanz 1989, S. 232–240 (Kleidung) und S. 240–246 (Schmuck).

bole dargestellt haben⁶⁸. Aber die von Soziologen und Historikern entwickelten Interpretationsmodelle überzeugen mich, von wenigen Ausnahmen abgesehen, genauso wenig wie schon Gilles Lipoveski⁶⁹. Sie reproduzieren oft eine obrigkeitliche, männliche Sichtweise, d. h. einen Blick von oben und gleichzeitig von außen. Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet in dieser Hinsicht Richard C. Trexlers »Der Heiligen neue Kleider«⁷⁰. Doch auch seinem Schluß, Kleidergaben, die sich nur beim Jesuskind und weiblichen Heiligen beobachten ließen, verwiesen stets auf Machtgefälle, Kleidung sei heute wie damals dafür benutzt worden, Abhängigkeiten zu erhöhen, bleibt mir gerade in bezug auf Frauenstiftungen und Frauentestamente zu materialistisch⁷¹. Denn einerseits sind sozialpsychologische Interpretationsmodelle in diesem Zusammenhang nicht so einfach von der Hand zu weisen, wie dies der Autor vorgibt; andererseits sticht bei den späten Straßburger Münsterstiftungen unter Ausschluß von Machtgefällen gerade die Horizontalität dieses Austausches hervor, d. h. das Beschenken von Frau zu Frau⁷². Besonders deutlich wird diese Horizontalität in den Fällen, wo die Frauen Schmuck und Kleidungsstücke »zum gezierde« der Marienstatue einsetzten⁷³. Die Formel »zum gezierde« präziserte, daß man mit seiner Gabe die Marienstatue zu schmücken wünschte. Unter den jüngsten Einträgen befindet sich etwa die Stiftung von Sibilla Lowin, der Frau von Alexius Byßeners: »*dedit* ein wyssen lynen mantel (in)/mit/ gelwen syden esten vnnnd gulden listen zu gezirde vnnser lieben frauwen bild«, oder diejenige der Jungfrau Katrin Mügin, die »ein gülden ring mit rubin jn vnser lieben frouwen gehenckt zu zier«⁷⁴.

68 Vgl. dazu u. a. Gerd SCHWERHOFF, »... die groisse oeverswenckliche costlicheyt zo messigen«. Bürgerliche Einheit und ständische Differenzierung in Kölner Aufwandsordnungen (14.–17. Jahrhundert), in: Rheinische Vierteljahrsblätter 54 (1990) S. 95–122; Neithard BULST, Zum Problem städtischer und territorialer Kleider-, Aufwands- und Luxusgesetzgebung in Deutschland (13.–Mitte 16. Jahrhundert), in: Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état, hg. von André GOURON und Albert RIGAUDIÈRE (Publications de la société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit 3), Montpellier 1988, S. 29–57; Julia LEHNER, Die Mode im alten Nürnberg (Schriftenreihe des Stadtarchivs Nürnberg 36), Nürnberg 1984; Diane O. HUGHES, Sumptuary Law and Social Relations in Renaissance Italy, in: Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West, hg. von John BOSSY, Cambridge 1983, S. 69–99.

69 L'empire de l'éphémère, Paris 1987.

70 TREXLER (wie Anm. 40) S. 365–402.

71 Anders verhält es sich natürlich mit den Meßgewändern der Männerstiftungen.

72 Zwar bildeten in der Anfangsphase Kleiderstiftungen auch bei Männern die größte Objektgruppe, doch sind die 31 Prozent in keiner Weise mit den 62 Prozent Kleidergaben der Frauen zu vergleichen.

73 Bei den Männerstiftungen bezieht sich der Zusatz »zum gezierde« hingegen ausschließlich auf die Kapelle, also nicht auf die Statue. Vgl. unter anderem *Florini Eraclij m.* [17. November]: »Der ersame herr Lamprecht Sewald hat geben vnd besetzt by sinem lebtagen für sich vnd Margred Kürtzin, sin eliche hußfrowen, seliger gedechtnuß ouch für alle sine vorfarnn kind vnnnd nachkommen zu gezierde vnnser lieben frowen capellen ein swartze sammete corporal mit einem künstlichen silberin vergülten cleinot vnnser lieben frowen byldnüß mit iiij berlechten knöpfen geacht für zehen gülden vnnnd einen vergülten gürtel mit einem swartzen porten, wigt xiiij lot, da mit sich mit allen sinen verwanten verpflichtet in vnnser lieben frowen brüderschafft.« – *Magni confessoris* [6. September]: »Jtem Jocop Kochersperg vnnnd Margaretha Sebottin sine eliche hußfrowe hant dem werck vnnser lieben frouwen by leben zü gezyrde der cappellen gegeben ein gütt schwartz settynen messegewant. Actum vff sonnedag vor Nativitatem Marie xvc sexto.«

74 *Vigilia Bartolomei apostoli* [23. August]. – *Octavam sancti Johannis apostoli ewangeliste* [3. Januar]: »Jtem gedencken frowe Otilien Gluegen hat geben ein rot korallen pater noster zu gezierde vnser lieben frowen.« – *Cyriaci et soc. eius* [8. August]: »Jtem gedenckent durch gott der ersamen frowen

Zu dieser über die Jahrhunderte hindurch zu beobachtenden Horizontalität weiblicher Kleidergaben gesellt sich zusätzlich noch eine bemerkenswerte strukturelle Austauschbarkeit zwischen Stifterinnen und Heiligen, betrachten wir diejenigen Legenden, in denen die Jungfrau ihre treuen Diener ihrerseits mit Kleidern beschenkte⁷⁵. Diese Legenden, unabhängig davon, ob es sich um das apokryphe Kleid »ohne Nähte«⁷⁶ oder das Bischofsgewand von Aleppo oder von Toledo handelt, das dem heiligen Ildefons vorbehalten war⁷⁷, zeigen in der Tradition von Herkules' Nesselhemd eine symbolische Macht der Kleidergaben, die sich bei weitem nicht auf Abhängigkeitsverhältnisse reduzieren läßt⁷⁸. Kleider, Schleier und Stoffe spannen und spinnen persönliche Netze, denen man sich gerade wegen ihres persönlichen Charakters nur schwer entziehen kann.

Verstehen wir Schmuck und Kleidung ferner nicht allein als soziale Repräsentation⁷⁹, sondern als Teil geschlechtsspezifischer Identität⁸⁰, verraten die Straßburger Frauenstiftungen im übertragenen Sinn schließlich auch einen ungemein hautnäheren, »individuelleren« Bezug zwischen der Heiligen und ihren Stifterinnen, sowie in letzter Instanz wohl auch einen anderen, vergleichsweise unvermittelten Umgang mit Symbolen (um an die Diskussion von Caroline W. Bynum anzuschließen)⁸¹. Mit

Getrut Böckin, seligen juncker /Friderich/ Böckels hußfrow, hat besetzt vnd geben dem werck vnser lieben frowen ein silberin halßbandt zû einer geczierde vnser lieben frowen bilde ein sangwen rock mitt fôhe beleit, ein syden schübe, ein silbern vergulden gurtel vnd ein syden meßgewant vnd domit begerte das ein schaffener durch einen cappellan der cappellen vnser lieben frowen nûn vnd zû ewigen zyten sol schaffen vnd bestellen das der egenanten frowen frowe Getruden seligen jorgecyt mitt dryen selmessen alle ior werden begangen in des wercks kosten uff den selben dag so dann die vicarien des chors ir jorgecyt begont mit vigilien vnd selmessen darumb sol ein schaffener durch einen cappellan alle ior den selmesser herfordern vnd frogen vnd /vff/ welchen tag es im gelegen sy das iorgecyt zû begonde das er sich ouch dar noch möge gericht. Vnnd ist verscheiden vff sambstag nach Ambrosij anno 1470.«

75 Vgl. auch Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales* (FF Communications Edited for the Folklore Fellows 204), Helsinki 1969, S. 88f. und 89f., sowie Heinrich GÜNTER, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Freiburg/Br. 1949, S. 105, 141, 146, 150f., 237.

76 Otto F.A. MEINARDUS, *Zur »strickenden Madonna« oder »Die Darbringung der Leidenswerkzeuge« des Meisters Bertram*, in: *Idea* 7 (1988) S. 15–22, sowie Robert L. WYSS, *Die Handarbeiten der Maria. Eine ikonographische Studie unter Berücksichtigung der textilen Techniken*, in: *Artes minores. Dank an Werner Abegg*, hg. von Michael STETTLER und Mechthild LIMBERG, Bern 1973, S. 113–188.

77 Botho von Prüfening, *Liber de miraculis sanctae Dei Genitricis I*, ed. Thomas F. CRANE (Cornell University Studies in Romance Languages and Literature 1), Ithaca 1925, S. 3f., Nr. 1 [Hildefons] und S. 58–62, Nr. 38 [Bonus], vgl. TUBACH (wie Anm. 75) S. 204, Nr. 2589, und Heinrich GÜNTER, *Die christliche Legende des Abendlandes* (Religionswissenschaftliche Bibliothek 2), Heidelberg 1910, S. 38 und 44, und DERS., *Legenden-Studien*, Köln 1906, S. 174.

78 TREXLER (wie Anm. 40) S. 378.

79 Im Sinne von Pierre BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M. 1982, S. 322–332, vgl. auch Martin DINGES, *Der »feine Unterschied«*. Die soziale Funktion der Kleidung in der höfischen Gesellschaft, in: *ZHF* 19/1 (1992) S. 49–76, sowie *Zwischen Schein und Sein. Kleidung und soziale Identität in der vorindustriellen Gesellschaft*, hg. von Neithard BULST und Robert JÜTTE, Frankfurt/M. 1992.

80 Vgl. dazu die verschiedenen Beiträge in *Listen der Mode*, hg. von Silvia BOVENSCHEN, Frankfurt/M. 1986 sowie weiterhin grundlegend Georg SIMMEL, *Psychologie des Schmuckes* (1908), in: *Schriften zur Soziologie*, hg. von H.-J. DAHME und O. RAMMSTEDT, Frankfurt a. M. 1986, S. 159–166.

81 Vgl. dazu die Arbeiten von Caroline W. BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991, DIES., *Holy Feast and Holy Fast. The*

ihren eigenen Kleidungsstücken genauso wie mit ihrem eigenen Schmuck, etwa das »guldin vingerlin mit einem saphir, stot jr namen daruff geschriben« der Witwe Elisabeth von Mülheim, vergaben die Frauen einen Teil ihrer selbst⁸². Damit erhoben und verwandelten die ehrbaren Straßburgerinnen die Muttergottes, die sie mit den Objekten ihrer von Predigern verteufelten »Hoffart« beluden, zu ihrem himmlischen Ebenbild, oder besser zu Ihresgleichen. Dabei verstanden sie es vereinzelt sogar, die ihnen zur Last gelegte »Hoffart« gegen die Stadt zu wenden⁸³. Klara von Wile, die 1502 »zum Gezierde« der Marienstatue eine wertvolle Paternosterschnur vergab, präziserte nämlich: »vnd nid witter zû brüchen zû keiner hoffart«⁸⁴.

Konnte nun aber eine derart feminisierte Heilige ihren politischen Aufgaben von ehedem überhaupt noch gerecht werden? Was derart von Frauen in Beschlag genommen wurde, war wohl kaum mehr dazu angetan, den Ruhm der Stadt zu erhöhen oder kommunale Eintracht zu symbolisieren⁸⁵. In diese Richtung dürfte im übrigen etwas später (1520) auch der Straßburger »Neu-Karsthans« (bzw. Martin Bucer) weisen, als er sich entrüstete: »Hett auch oft böse gedancken in anschawung der fräwlichen bildungen auff den altaren. Dann kein buhlerin mag sich *üppiglicher oder unschamhaftiglicher bekleiden oder zieren*, dann sie yetzund die mutter gottes, sant Katherinam und andere heiligen formieren«⁸⁶. Die Frage, ob die Straßburgerinnen mit ihrem Stiftungseifer auf ein nachlassendes Interesse von seiten der Männer reagierten oder mit ihren sich seit Mitte des 15. Jahrhunderts häufenden Stiftungen die Statue für männliche Ansprüche einfach zusehends unattraktiv werden ließen, erlauben die Quellen indes nicht zu beantworten.

Interessanterweise zeichnete sich in den Jahren zwischen 1509 und 1514 in der Ostschweizer Tuchhandelsmetropole Sankt Gallen ein vergleichbarer Paradigmenwechsel ab, der es uns erleichtert, dem Wandel der Straßburger Bürgerheiligen zu

Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley-Los Angeles-London 1987, und DIES., Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women, in: Representations 11 (1985) S. 3–25, sowie Richard KIECKHEFER, Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints, in: Images of Sainthood in Medieval Europe, hg. von Renate BLUMENFELD-KOSINSKI und Tímea SZELL, Ithaca-London 1991, S. 288–305.

82 Zu Elisabeth von Mülheim vgl. BRADY (wie Anm. 49) S. 336, sowie E. VON BORRIES, Das Geschlecht von Mülheim, sein Aufsteigen und seine Ausbreitung, in: ZGO 24 (1909) S. 445–471.

83 Im Einklang mit der Kritik eines Geilers von Kaisersberg vgl. Johannes Geiler von Kaisersberg, 21 Artikel, in: Sämtliche Werke, ed. Gerhard BAUER, Bd. I, Berlin-New York 1989, S. 181f. (Der xj artikel von vnser frouwen buwe), und dazu auch REINHARDT (wie Anm. 34) S. 23f. und WIEK (wie Anm. 28) S. 78.

84 *Brigide virginis* [1. Februar]: »Jtem bedencken durch gott der erbern frowen Clara von Wile die hat besezt by lebendigem libe ein korallen pater noster mit einem silberem vbergulden byssem apfel vnd zwen silberem vergulden knopfen vnd sindt der korallen .c. vnd .xxij. zû gezierd vnser lieben frowen vnd nid witter zû brüchen zû keiner hoffart. 1502 fur sich vnd alle jre elter etc.«

85 Dies betrifft im Konkreten nur die Marienstatue im Langhaus. Das städtische Marienpatronat lebte gewissermaßen »atomisiert« in Banner, Siegel usw. bis in Wimphelins »Germania« fort, vgl. dazu Lucien PFLEGER, Maria als Stadtpatronin des alten Straßburgs, in: Neuer Elsässer Kalender 1935, S. 89–91, sowie Paul HEITZ, Die Straßburger Madonna des Meisters ES. Eine Handzeichnung in einem Kopialbuch des Straßburger Stadtarchivs (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 136), Straßburg 1911. Den Hinweis verdanke ich Prof. Klaus Schreiner.

86 Martin Bucer, Gesprächbiechlin neüw Karsthans, in: Deutsche Schriften, ed. Robert STUPPERICH, Bd. IV, Gütersloh-Paris 1975, S. 428, vgl. dazu auch Michael BAXANDALL, Die Kunst der Bildschnitzer. Tilman Riemenschneider, Veit Stoß und ihre Zeitgenossen, München 1984, S. 100.

einer »Frauenheiligen« eine über die lokale Fallstudie hinausweisende Bedeutung zu geben, eine Bedeutung, die in letzter Konsequenz wohl auch ein neuartiges Licht auf die Reformationsgeschichte wirft⁸⁷. Bei Sankt Gallen handelt es sich allerdings nicht um Stiftungen, sondern wie bei den Ereignissen von 1280, wiederum um eine Wallfahrt.

»Unsere Liebe Frau im Gatter im Münster von Sankt Gallen«

Die Bauernwallfahrt von 1479 bis 1485

»Unsere Liebe Frau im Gatter«, wie die Sankt Galler das Schmerzensbild im Langhaus der Klosterkirche bzw. des »Münsters« bezeichneten, war zwischen 1479 und 1485 erstmals in den Blickpunkt der städtischen Aufmerksamkeit getreten, als sich dort im Jahr 1479 erste Wunderheilungen ereigneten⁸⁸. Wie in Straßburg befand sich auch das Sankt Galler Marienbild auf dem Fabrikaltar; und wie in Straßburg war auch die Verwaltung der Fabrikeinnahmen seit 1314 fest in städtischen Händen, trotz den wiederholten Versuchen von Abt Ulrich Rösch (1459–1491), der Stadt die Münsterbauverwaltung zu entreißen. Der Zusatz »im Gatter« deutete dabei nicht nur, wie dies oft vertreten wird, das Gitter an, mit dem man die Statue vor übereifrigen Gläubigen schützte, sondern umschrieb gleichsam auch ihre Position unmittelbar vor dem Lettner, d. h. wiederum im Langhaus bzw. Laienteil der Klosterkirche⁸⁹.

Während ihrer Anfangsphase (auf das Jahr 1479 beschränkt) erfreute sich die Wallfahrt noch eines regen Zulaufs von Städtern⁹⁰. Zuweilen tauchte hier und da selbst noch ein Konventuale auf⁹¹. Aber schon wenige Monate später entwickelte sie

87 Vgl. dazu Angela NOWICKI-PASTUSCHKA, *Frauen in der Reformation. Untersuchungen zum Verhalten von Frauen in den Reichsstädten Augsburg und Nürnberg zur reformatorischen Bewegung zwischen 1517 und 1537*, Pfaffenweiler 1990; *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe*, hg. von Sherrin MARSHALL, Bloomington 1988; Merry E. WIESNER, *Women's Response to the Reformation*, in: *The German People and the Reformation*, hg. von Ronnie PO-CHIA HSIA, London 1988, S. 148–172; Susan C. KARANT-NUNN, *Women and the Reformation in Zwickau*, in: *Sixteenth Century Journal* 12 (1982) S. 17–42; Miriam U. CHRISMAN, *Women and the Reformation in Strasbourg, 1490–1530*, in: *ARG* 63 (1972) S. 143–168; Roland H. BAINTON, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, Mineapolis 1971.

88 Vgl. dazu ausführlicher G. SIGNORI, *Maria als Bürgerheilige: Das Sankt Galler »Münster« im Ringen zwischen Abt und Stadt: Münsterbau, Bauverwaltung, Münsterstiftungen und Wallfahrt im ausgehenden 15. Jahrhundert*, in: *Unsere Kunstdenkmäler* 43/1 (1992) S. 33–50.

89 Johannes Keßler, *Sabbata*, ed. Historischer Verein des Kantons St. Gallen unter Mitwirkung von Emil EGLI und Rudolf SCHOCH, St. Gallen 1902, S. 312–316, vgl. dazu auch Erwin POESCHEL, *Die Kunstdenkmäler des Kantons St. Gallen*, Bd. III/2: *Die Stadt St. Gallen: Das Stift*, Basel 1961, S. 45–50, und August HARDEGGER, Salomon SCHLATTER, Traugott SCHIESS, *Die Baudenkmäler der Stadt St. Gallen*, St. Gallen 1922, S. 90–112.

90 1479 waren noch 60 der insgesamt 185 Erhörten aus Sankt Gallen. 24 bezeichneten die Schreiber ausdrücklich als Bürger; der Großteil von ihnen waren Frauen. Zwischen 1480 und 1485 fiel der Anteil Städter jedoch von anfänglich 32 Prozent auf 13 Prozent, d. h. von 452 Betroffenen stammten nur noch 57 aus Sankt Gallen.

91 Nur zweimal erschien Dekan Simon Gelfrand, der engste Vertraute Ulrich Röschs (*StiASG*, Bd. 388, Nr. 82). Einmal begleitete ihn der Kanzler Konrad Rösch, Ulrichs Bruder (ebd. Nr. 184). Ihnen schloß sich als weiterer Konventuale noch der *presbyter* und *monachus* Iosen Nöggersecker an. Bd. 388b, Nr. 61: »in bywesen herr Heinrichs von Hüb und herr Josen Nöggersegger, baiden priester.« Zu

sich unter der Kontrolle der städtischen Honoratioren, die sich schnell die Wallfahrtsverwaltung samt Echtheitskontrolle der Wunder angeeignet hatten, immer deutlicher zu einem gegen Abt Ulrich Rösch gerichteten Politikum. Ja, selbst ihren Anfang nahm die Wallfahrt in bewußter Abgrenzung zu Röschs Bemühungen, mittels einer Frühmeßstiftung (1475) den Sippenaltar neben der bürgerlichen Marienstatue zum religiösen Zentrum des Langhauses umzugestalten. Nicht umsonst bemühten sich die klösterlichen Schreiber, als sie gegen Ende des 15. Jahrhunderts die zum Teil von den Betroffenen selbst geschriebenen Wallfahrtszettel in einem Buch zusammenfaßten, die Wunder rückwirkend dem Sippenaltar zuzuschreiben⁹². Der städtisch verwaltete und organisierte Wallfahrtsrummel im Langhaus machte Abt und Mönchen die klösterliche Zucht zwar schwer; doch dürften es im Wesentlichen die mit der Wallfahrt verknüpften städtischen Ansprüche auf das »Münster« gewesen sein, die Rösch dazu bewogen, das Kloster einfach nach Rorschach zu verlegen. Durch diesen Schritt glaubte er dem symbolischen Kräfte-messen im und um das »Münster« Einhalt zu gebieten. Aber die Sankt Galler ließen sich ihre Trumpfkarte nicht so einfach aus den Händen reißen; sie konterten 1489 mit dem berühmten Rorschacher Klosterbruch⁹³.

Die Wallfahrt der Jahre 1480 bis 1485 entsprach in groben Zügen dem, was Irmgard Gierl in Bezug auf Tuntenhausen als »Bauernwallfahrt« bezeichnete⁹⁴. Hinter der ländlichen Rekrutierung der Wallfahrer verbarg sich indessen ein ausgefeiltes Bündnissystem. Dies läßt sich allein an der massiven Beteiligung der Appenzeller erkennen. Die eigenwilligen Landsleute hätten kaum ein Unternehmen – selbst ein religiöses – unterstützt, daß Ulrich Rösch in irgendeiner Weise dienlich sein konnte. Ihre politische Eigenständigkeit gegenüber Kloster und Abt hatten sie schon zu Beginn des 15. Jahrhunderts in den sogenannten Appenzeller Kriegen erwirkt⁹⁵.

Nöggersecker vgl. Paul STÄRKLE, Beiträge zur spätmittelalterlichen Bildungsgeschichte St. Gallens (MVG 40), St. Gallen 1939, S. 246, Nr. 466, und Rudolf HENGGELER, Professbuch der fürstlichen Benediktinerabtei der heiligen Gallus und Otmar zu St. Gallen (Monasticon Benedictinum Helvetiae 1), Zug 1930, S. 243, Nr. 5.

92 StiASG, Bd. 388b, Prolog: »Zu wüssen allen vnd yetlichen cristglobigen mōnschen, sidmals durch den hochwirdigen fursten vnd herren, herr Vlrichen, abten des wirdigen gotzhuß Sant Gallen, mit hilf andrer biderber lüten ein ampt von vnser lieben frowen, so mann denn alle tag in anfang des tags loblich vnd andächtentlich singt vnd volbringt, gestiftt vnd begabet hat, vnd die himelkūgin vnd mūter vnser behalters Jhesu Cristi alda so vil angerūft vnd gebetten ist von māngen person, das sy als die die nichtz gūß, do durch ieren willen beschicht, vnbelōnet lasen, sondern gegen denen, die sy in andacht sūchent vnd ir gnad begerent, hilff, gnad vnd erbarmhertzikeit mitteilt, ouch allzit vnser armen sunder trost vnd fursprecherin ist gegen iren lieben kinde.«

93 Vgl. Ernst EHRENZELLER, Ulrich Rösch und die Stadt St. Gallen, in: Ulrich Rösch. St. Galler Fürstabt und Landesherr. Beiträge zu seinem Wirken und zu seiner Zeit, hg. von Werner VOGLER, St. Gallen 1987, S. 189–200, DERS., Geschichte der Stadt St. Gallen, St. Gallen 1988, S. 89–100, und Peter BLICKLE, Bäuerliche Rebellionen im Fürststift St. Gallen, in: Aufruhr und Empörung, hg. von Peter BLICKLE u. a., München 1980, S. 215–245, sowie weiterhin Wilhelm EHRENZELLER, St. Gallen im Zeitalter des Klosterbruchs und des Sankt Gallerkriegs. Von der Einsetzung Ulrich Röschs als Pfleger bis zum Schwabenkrieg 1458–1500, St. Gallen 1938, und Johannes HÄNE, Der Klosterbruch in Rorschach und der Sankt Galler Krieg, 1489–1490 (MVG 26/1), St. Gallen 1895.

94 Irmgard GIERL, Bauernleben und Bauernwallfahrt in Altbayern. Eine kulturkundliche Studie auf Grund der Tuntenhausener Mirakelbücher (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 21/2), München 1960, sowie SIGNORI (wie Anm. 56).

95 Vgl. Peter BIERBRAUER, Bäuerliche Revolten im Alten Reich: ein Forschungsbericht, in: Aufruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich, hg. von Peter BLICKLE, Peter

Doch mit einer in ihren Augen durchtriebenen Territorialpolitik ließ Ulrich Rösch die alten Animositäten neu aufleben. Auf den Bündnischarakter der Wallfahrt weisen nicht nur die Appenzeller hin, sondern auch das genauso beachtliche Aufgebot der Bodenseestädte, sowie das weitgehende Fernbleiben von abtreuen Orten wie Wil oder der angrenzenden eidgenössischen Gebiete, die sich früh, wenngleich nicht ohne Kontroversen, auf die Seite des Abtes geschlagen hatten. In ihrer Rekrutierungsstrategie erwies sich die »Bauernwallfahrt« neben dem Schützenfest von 1485 als wichtiges Vorspiel auf den erwähnten Rorschacher Klosterbruch⁹⁶, d. h. als mächtigen Zusammenschluß zwischen Sankt Gallen, den verbündeten Bodenseestädten, dem Appenzeller Land und einem städtischen (faktisch jedoch äbtischen) Umland, das sich den offensiven Zugriffen des Abtes zu erwehren versuchte. Soweit in groben Zügen die politischen Implikationen der Sankt Galler »Bauernwallfahrt« der Jahre 1480 bis 1485. Das letzte Wunder dieser Wallfahrtsphase datierte vom 25. April 1485, wenige Tage bevor Ulrich Rösch in Rorschach den ersten Grundstein des neuen Klosters legte⁹⁷. Es mutet seltsam an, daß es ausgerechnet von der Wunderheilung eines Mädchens aus dem abtreuen Städtchen Wil berichtete, das mit einem teuflischen Stigma, einem Muttermal auf der Stirn, zur Welt gekommen war⁹⁸. Kurz danach, als die Sankt Galler ihre Vorbereitungen für das große Schützenfest trafen, verlieren wir die Wallfahrt aus den Augen, bis sie an Pfingsten 1509 in grundlegend anderen Farben und Formen zu neuem Leben erwachte. Den Pilgerströmen voran schritten gemäß den Aufzeichnungen des Konventualen Joachim Cuntz († 2. Februar 1515) Barbara Erber und ihr Töchterchen Elsi⁹⁹: »Ulrichs Erbers frow, genamt Barbel, /von/ Sant Lienhart hatt ain kind, haisset Elsy, ist anderhalb iärig, dz hatt ain schelbs hendly gehan, vnd sorgetend, es wurd im schaiden bringen an den werchen, vnd verhiess es die mütter her selbs /ander/ zu vnser lieben frowen in Sant Gallen münster in gatter mit ainer zwifalten kertzen trom, mit j silber opffer, mit ij rosenkrantz vnd daz zaichen angen. Vff die verhaissung ward es kutzlich wider gerecht vnd gnas also on alle artzny, vnd ist an güt zit

BIERBRAUER, Renate BLICKLE und Claudia ULBRICH, München 1980, S. 1–68, sowie Benedikt BILGERI, *Der Bund ob dem See. Vorarlberg im Appenzellerkrieg*, Stuttgart 1968, und Walter SCHLÄPFER, *Die Appenzeller Freiheitskriege*, und DERS., *Appenzell und die Eidgenossen*, in: *Appenzeller Geschichte. Zur 450-Jahrfeier des Appenzellerbundes 1513–1963*, hg. von den Regierungen der beiden Halbkantone Appenzell, Bd. I: *Das ungeteilte Land (von der Urzeit bis 1597)*, Appenzell 1964, S. 121–226 und 227–302.

96 Walter SCHAUFELBERGER, *Der Wettkampf in der alten Eidgenossenschaft. Zur Kulturgeschichte des Sports vom 13. bis ins 18. Jahrhundert* (Schweizer Heimatbücher 156–158), Bern 1972, S. 38 ff., sowie Helmut MAURER, *Konstanz im Mittelalter*, in: *Geschichte der Stadt Konstanz*, Bd. II, Konstanz 1989, S. 182.

97 Wilhelm EHRENZELLER (wie Anm. 93) S. 60–66.

98 StiASG, C 389, S. 98, Nr. 108: »Item es ist zewissen, das Hanns Schwitzer, ain burger zü Wil, der hat ain frowen, die hat ain kindlin geboren, das hat ain mütter mal an dise welt bracht an der stirne, vnd hat es vatter vnd mütter nit geren an dem kindlin gehebt vnd hand das kindlin har verhaissen in Sant Gallen münster zü Vnser lieben frowen in das gatter. Gelich nach der verhaissung ist dem kindlin (ist) das mütter mal abweg gangen, vnd ist die mütter mit dem kindlin hie gesin mit dem kindlin am nâgsten sunnentag nach Sant Marus [31. Januar 1485] (ist), hat das zaichen an geben, ist by gesin herr Hug von Watt, maister Heinrich Schradi, baid burger diser stat«.

99 Zu Joachim Cuntz vgl. HENGgeler (wie Anm. 91) S. 242, Nr. 12, sowie Paul STÄRKLE, *Die Wallfahrt zu »Unserer Lieben Frau im Gatter« im Münster von St. Gallen*, in: ZSKG 16 (1927) S. 171.

vnd noch an im bestendlich bliben, vnd hand fatter vnd mütter daz zaichen angen
ferie iiii festi Pentecostes 1509«¹⁰⁰.

Maria und Notker: eine Frauenheilige im Widerstreit mit einem Mönchsheiligen

Frauen wie Barbara Erber beherrschten zwischen 1509 und 1514 das Sankt Galler Wallfahrtsgeschehen zu 58 Prozent (142), während Männer sich nur noch mit knapp 20 Prozent (48) daran beteiligten¹⁰¹. Von der »Bauernwallfahrt« der achtziger Jahre unterschied sich die jüngere »Frauenwallfahrt« vor allem durch ihre ausgesprochen städtische Rekrutierung. Das Einzugsgebiet der Wallfahrt beschränkte sich auf St. Gallen, die Speiservorstadt¹⁰², sowie die unmittelbar an die Stadt angrenzenden und der Klosterkirche unterstellten Gemeinden Tablat, Rotmonten, St. Georgen, Straubenzell und Wittenbach¹⁰³.

Nicht nur die Herkunft der Pilger, auch die im Wunderbuch festgehaltenen Frömmigkeitspraktiken trugen nunmehr spezifisch urbane Züge. Was wir gewöhnlich als spätmittelalterliche Religiosität definieren, erweist sich dabei auch in diesem Zusammenhang primär als ein Bestandteil städtischer Kultur: Zum »lebendigen Opfer«, der Dankesdarbringung von Geflügel und Kleinvieh, die in der »Bauernwallfahrt« überwog, gesellten sich hier kostbare »Silberopfer«¹⁰⁴, die uns wie die Straßburger Münsterstiftungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts ihrerseits wichtigen Aufschluß über das soziale Profil der Wallfahrerinnen erteilen¹⁰⁵. Kirchlich approbierte Glaubenspraktiken, allen voran das Beten von Rosenkränzen, Pater Noster und Ave Maria¹⁰⁶, sowie die Stiftung von Messen¹⁰⁷ verdrängten das ohnehin seltene

100 StiASG, C 389, S. 343, Nr. 424.

101 Die restlichen 22 Prozent beziehen sich auf Kinder.

102 C 389, Nr. 468; 470; 486; 499; 520; 528; 581; 589; 629; 637; 643; 654.

103 Tablat: C 389, Nr. 427; 537; 552; 553; 560; 626. – Straubenzell: C 389, Nr. 485; 526; 580. – St. Georgen: C 389, Nr. 426; 433; 511; 519; 527; 534; 535; 566; 600; 630. – Rotmonten: C 389, Nr. 429; 464; 494; 644. – Wittenbach: C 389, Nr. 574; 578; 655. Zu den Gemeinden vgl. August HARDEGGER, Die Pfarrei St. Gallen. Zwei Vorträge. Teil 1: Das religiöse Leben in St. Gallen vor der Reformation, St. Gallen 1901. – Unmittelbar an St. Gallen schlossen ferner noch Stammeshausen bei St. Jakob an: C 389, Nr. 472; 492; 507; 542; 547 und St. Leonhard: C 389, Nr. 424; 438; 471; 498; 525; 657; 665.

104 47 »lebendige Opfer« gegenüber 104 »Silberopfer«.

105 Eindeutig als Unterschichtsfrauen, Witwen oder Mägde lassen sich nur wenige erkennen: Bd. 388b, Nr. 55; 352; 354; C 389, Nr. 50; Nr. 135. – Witwen: Bd. 388b, Nr. 44; C 389, Nr. 438; 441; 465 (und 564); 514.

106 In der ersten Wallfahrtsphase wurden Pater Noster und Ave Maria nur an fünf Stellen angeführt (Bd. 388b, Nr. 6, Nr. 36, Nr. 257, Nr. 375 und Nr. 396), während in der zweiten Phase neben dem Rosenkranz, wobei zwischen normalen (117) und »goldenen Rosenkränzen« (13) unterschieden wurde, nunmehr 21 Beispiele belegt sind. Dazu gesellen sich unter anderem acht Psalter (C 389, Nr. 525; 531; 568; 580; 596; 625; 656; 668), das Gebet »von vnser frowen Sancta Maria« (C 389, Nr. 532), das »Herzleid« (ebd. Nr. 596 und Nr. 616) und der »Rosarius Marie« als dritte Form des Rosenkranzgebetes (ebd. Nr. 552). – Vgl. dazu Karl Joseph KLINKHAMMER, Die Entstehung des Rosenkranzes und seine ursprüngliche Geistigkeit, in: 500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975. Kunst und Frömmigkeit im Spätmittelalter und ihr Weiterleben, Köln 1976, S. 30–50, und DERS., Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen (Frankfurter Theologische Studien 13), Frankfurt 1972.

107 Während der ersten Wallfahrtsphase wurde nur eine Messe gestiftet (Bd. 388b, Nr. 171), im Verlauf der zweiten hingegen 15 Ämter und Messen (C 389, Nr. 429; 450; 471; 479; 480; 487; 488; 546; 548; 628; 633; 636; 646; 648; 656).

und unspezifische Gebet der ländlichen Wallfahrtsphase¹⁰⁸. Wie Barbara Erber versprach man nunmehr zuhauf Kerzen, Wachs, Gebete und »Fahrten« zu »Unserer Lieben Frau«.

Soweit in groben Umrissen der religiöse Gehalt der jüngeren, städtischen Wallfahrtsphase der Jahre 1509 bis 1514. Sie wies im übrigen mannigfache Parallelen zum ersten Jahr der älteren Pilgerbewegung auf, zumal auch 1479 der Frauenanteil überwog und sich die Stadt, wie erwähnt, mit 32 Prozent noch stärker im Wundergeschehen engagierte als in den folgenden Jahren, wo sie in Form ihres mächtigen die Pilgerzahl bei weitem überschreitenden Zeugenaufgebotes (mit insgesamt 1211 Personen) intervenierte.

Die »Frauenwallfahrt« zu Beginn des 16. Jahrhunderts erweckt nun aber den Eindruck, die Marienwunder hätten ihre politische Dimension von einst eingebüßt. Denn ihr fehlte gerade dieses massive städtische Zeugenaufgebot, das der Bauernwallfahrt ihr spezifisch politisches Gepräge verlieh. Eine Reaktion auf den neuen Frauenandrang oder eine nüchterne Bilanz der Niederlage durch die eigenössischen Truppen (1490), die der Stadt bis auf weiteres jeden Zugriff auf das »Münster« vereitelte? Wie dem auch sei, die städtischen Honoratioren scheinen das Interesse am »Münster« und seinem Schmerzensbild verloren zu haben und widmeten (ihren Stiftungen nach zu urteilen) ihre Aufmerksamkeit erneut der eigentlichen Stadtkirche Sankt Laurenzen¹⁰⁹, sowie partiell auch dem weltlichen Stadtstift Sankt Mangen¹¹⁰. Ihre Ehefrauen aber, die dem Geschehen der ersten Pilgerphase weitgehend ferngeblieben waren, gestalteten, analog zu den Straßburgerinnen, die Wallfahrt zum Schmerzensbild in ein außergewöhnliches Gefäß weiblicher Frömmigkeit, Geselligkeit und Selbstdarstellung um¹¹¹. Nur selten begaben sie sich nämlich alleine, d. h. ohne ihre Nachbarinnen, ins »Münster«, obschon sich dieses eigentlich in unmittelbarer Nähe befand. Und dort vertrauten sie der Muttergottes ihre Alltagsorgen an. Darunter stechen besonders Schwangerschaft- und Geburtskomplikationen hervor, sowie die unter den Städterinnen verbreiteten Kopfschmerzen und diffusen Allgemeinbeschwerden, welche die heutige Medizin etwas abwertend unter die sogenannten vegetativen Distonien einzureihen pflegt, d. h. unter das Spektrum nicht organisch bedingter »Unwohlgefühle«¹¹².

108 Das ländliche Gebet wird meist nur als »andächtig« bezeichnet (Bd. 388b, Nr. 21; 114; 319). – An zwei Stellen wird darauf hingewiesen, daß es mit »zertanen armen« gesprochen wurde (Bd. 388b, Nr. 162, Nr. 221 und C 389, S. 302, Nr. 375). Während der jüngeren Wallfahrtsphase ist diese Gebetsform viermal belegt (C 389, Nr. 436; 571; 572; 641), vgl. Peter OCHSENBEIN, Beten »mit zertanen armen« – ein alteidgenössischer Brauch, in: SAVk 75 (1979) S. 129–172. Man zog es gewöhnlich aber vor, auf bloßen Knien zu beten (13). – Das »gemayn gebet« ist nur an einer Stelle erwähnt, C 389, 239, Nr. 301, vgl. Peter OCHSENBEIN, Das Große Gebet der Eidgenossen: Überlieferung, Text, Form und Gehalt (Bibliotheca Germanica 29), Bern 1989.

109 Jahrzeitenbuch der Kirche zu St. Laurenzen, vom Ende des 14. Jahrhunderts bis zum Jahr 1519, StaASG, Bd. 509. Nur zwei Stiftungen fallen in die Zeit während der älteren Wallfahrtsphase 1479–1485: 8: 17. Januar 1480, und 28: 25. April 1480. Zum Jahrzeitenbuch vgl. Ernst ZIEGLER, Das Jahrzeitenbuch von St. Laurenzen im Stadtarchiv, in: Die Kirche Sankt Laurenzen in Sankt Gallen. Zum Abschluß der Restaurierung 1963–1979, hg. von der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Sankt Gallen, St. Gallen 1979, S. 47–64.

110 Jahrzeitenbuch der Kirche zu St. Mangen, von 1400 bis 1519, in: StadtASG, Bd. 508.

111 Ausführlicher SIGNORI (wie Anm. 8) S. 29–61.

112 Margaret MINKER, Hormone und Psyche. Im Wechselbad der Gefühle, München 1990, S. 9ff.

Ganz ohne Spitze gegen das Kloster zeigte sich aber auch die Frauenwallfahrt nicht. Denn sie lebte gleichzeitig mit den klösterlichen Bemühungen auf, die Heiligsprechung Notkers zu erwirken. Die Rivalität zwischen den beiden Heiligen artikulierte sich auf zwei Arten. Einerseits ließ Joachim Cuntz, der Schreiber der jüngsten Marienwunder, im Anschluß an diese eine kleine Sammlung von 41 Notkerwunder folgen; andererseits »verirrten« sich selbst unter die jüngeren Marienwunder verschiedene Notkerwunder¹¹³, wobei Cuntz im Sinne des Klosters den Mönchsheiligen stets wohlgefällig über die »Stadtpatronin« triumphieren ließ¹¹⁴. Die älteren Notkerwunder berichten von Gebetserhörungen, die sich zwischen 1500 und 1514 ereigneten. Sie zeichnen sich durch einen für Mirakel überraschenden Mangel an Präzision aus. Viele Betroffene – insgesamt 51 Prozent – blieben wie im folgenden Beispiel ersichtlich namen-, geschlechts- und herkunftslos: »Ain person ist ain lange zit we gesin an ainem bain. Do es nit besser ward, verhies sy sich zû Sant Notker her in Sant Peter kirchen mit j fierling wachs. Darnach genas sy vn artzny wol vnd belab bestendig«¹¹⁵. Schärfere Umriss entwickelten die Notkerwunder erst in der zweiten Sammlung. Dabei handelt es sich um eine aus dem 17. Jahrhundert stammende Abschrift der Kanonisationsakten von 1514¹¹⁶. Als erstes – der Gewichtigkeit eines solchen Schrittes bewußt – hielt man die Aussage des Bürgermeisters Othmar Blum fest¹¹⁷. Er gab an, sein einjähriges Kind habe heftige Krämpfe gehabt (das sogenannte *chindlin wehn*¹¹⁸), weshalb seine Frau das Gelübde ablegte, zum Notkergrab zu pilgern und ein Wachskind darzubringen. Er selbst sei zudem vor 12 Jahren (1502) sechs oder sieben Wochen lang schwer krank gewesen und erst durch den Beistand

113 Und ein Galluswunder, vgl. C 389, S. 424, Nr. 628. Die Förderung des Galluskultes, der seinerseits in Abgrenzung zur Bürgerheiligen im Langhaus stand, geht noch auf Ulrich Rösch zurück. 1483, 1484 und 1486 elevierte er dessen Gebeine. 1514 ließ Franz Gaisberg das Gallushaupt in Silber fassen, 1520 dann einen Arm des Heiligen, vgl. Jan STRAUB, Die Heiligengräber der Schweiz. Ihre Gestalt und ihr Brauchtum. Ein Beitrag zur Geschichte der Schweizerischen Heiligenverehrung, Diss. Zürich, Liebefeld/BE 1987, FR-GE, Johannes DUFT, St.Gallus Gedenkbuch zur 1300-Jahrfeier des Todes, St.Gallen 1952, und Ernst A. STÜCKELBERGER, Geschichte der Reliquien in der Schweiz (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 1), Zürich 1902, S. 76; 78; 89; 91; 94f.

114 In die Marienwunder integrierte Notkerswunder: C 389, Nr. 451; 553; 582; 644.

115 C 389, S. 457v, Nr. 4. – Vgl. dazu auch Nr. 2; 3; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 23. Die Notkerwunder trug Joachim Cuntz ein. In Randnotizen kommentierte er, daß diese 1505 zusammengestellt worden seien (C 389, S. 457r). Zahlreiche weitere Wunder befänden sich in der Bibliothek (ebd. S. 457r); gesammelt habe sie Heinrich Buman (ebd. S. 458r und 459r). Buman war Küster der Peterskirche vgl. STÄRKLE (wie Anm. 91) S. 194, Nr. 191.

116 Datierete Wunder 1500: 3; 1501: 1; 1502: 4; 1503: 1; 1504: –; 1505: –; 1506: –; 1507: 3; 1508: 1; 1509: –; 1510: 1; 1511: –; 1512: 2; 1513: 3; 1514: 1. – Weder das Notkerfest (1512) noch der Kanonisationsprozeß verzeichnen Wunderspitzen.

117 Er war schon im Galluswunder von 1513 (C 389, S. 424, Nr. 628) als Berater in Erscheinung getreten: »Die wirtin genant [Leerstelle] zû Lucern zû dem Rössly hatt ain zit dz kaltwe [Fieber] fast vbel gehan, als es nit wolt besser werden, verhiess sy sich her zû Sant Gallen in sin münster mit ainer mess lassen haben von Sant Gallen vff sinem altar. Vff die verhaissung verliess sy dz kalt we vnd (g) berüt sy niemer me vnd hatt Othmar Blümen vnd burgermaister hie zû Sant Gallen, der ir den rat geben hatt, hierher sich verhaissen mit j mess dz zaichen an gen vnd j kartzen dem herren, der ir die hatt /gehan/ feria post quatembras anno domini 1513«.

118 Zum »Chindli weh« vgl. Bernhard MILT, Vadian als Artz (Vadian-Studien 6), St. Gallen 1959, S. 107f., und Max HÖFLER, Deutsches Krankheitsnamen-Buch, München 1899, S. 190.

des Heiligen genesen¹¹⁹. Doch die prestigeträchtige Aussage des Bürgermeisters und die 31 nachfolgenden Zeugenaussagen veränderten das Gesamtbild des Klosterkultes nicht: Selbst die Zahl der Notkerwunder, die während des Kanonisationsprozesses geltend gemacht wurden, blieb mit insgesamt 33 auf vierzehn Jahre verteilten Zeichen äußerst bescheiden. Der Notkerkult konnte sich in keiner Weise mit der Marienwallfahrt messen, die gleich im ersten Jahr ihrer »Wiedergeburt«, 1509, mit 64 Pilgerinnen einen vergleichsweise explosionsartigen Aufschwung nahm. Abt Franz Gaisbergs († 1529) persönliche Bemühungen, die mächtige Bürgerheilige im Langhaus der Klosterkirche durch einen neuen Wallfahrtskult zu »entthronen«, blieben erfolglos. Ob den betroffenen Frauen die politische Dimension ihres Verhaltens als Spitze gegen das Kloster und seinen Mönchsheiligen bewußt war, können wir heute allerdings nicht mehr entscheiden.

Ausblick

Symbole und Lebenswelten

Sowohl die Straßburger Frauenstiftungen als auch die Sankt Galler Frauenwallfahrt zeigen ausgeprägte geschlechtsspezifische Unterschiede der Besetzung und Ausgestaltung symbolischer Räume, wobei der Begriff Besetzung in diesem Zusammenhang auch durchaus physisch, raumfüllend, gedacht werden darf. Während die Sankt Galler Wunderbücher, indem sie den Zeitraum zwischen 1485 und 1509 ausklammerten, einen vergleichsweise abrupten Bruch skizzieren, zeichnet das Straßburger »Liber donationum« eher einen langsamen, prozeßhaften Wandel. Dessenungeachtet verraten beide Beispiele eine gewisse Unverträglichkeit oder Ausschließlichkeit von symbolischen Frauen- und Männerräumen. Fließen bei letzteren ständische Repräsentation, Ehre und Familie ineinander, erweisen sich erstere außerdem auch als deutlich stärker mit spezifisch weiblichen Lebenszusammenhängen verwoben. Diese Vermengung von Lebenswelt und Repräsentationsraum möchte ich abschließend noch kurz am Beispiel der Biberacher Stadtkirche Sankt Martin aufzeigen. Den reformatorischen Aufzeichnungen von Joachim von Plummern entnehmen wir eine äußerst detaillierte Schilderung des Kircheninneren und seiner verschiedenen symbolischen Fixpunkte¹²⁰. Dabei stechen Plummers Ausführungen zur Katharinenkapelle an der linken Chorwand hervor: »Jtem. In Sanct Catharina ahn der Wandt ahm Chor da ist gesein Vnnsere Liebe Fraw, wie sie in der Khindtbeth ist gelegen. Jtem. Da ist sie in einer bethstatt gesein vnd das Kindlein darob in einem Kripplein, vnd der

119 StiASG, C 389 (unpaginiert): »Othmar Blüom, unnsere Bürgermeister der Statt S. Gallen, bei 41 Jaren alt, bezeüget, er hab ein järegeß chind gehabt, welches hefftig mit dem chindlin wehn plagt gewesen, als aber sein fröw ein glübt, mit einem wächsinen kindt, zuò des heilig Notkers grab gethon, seye das chind von der tett gesund worden.« – »Semlicher Othmar Blüom bezeüget bei nebednt, wie daß er selber vor 12. Jaren .6. oder .7. wuchen lang ein gar schwär krankheit erliten, seye aber durch die gnade und fürsit des h. Notkerj entlediget worden, allß gedachten sein wib, zù desse begrebnis ein gelüpt wirt pringen«.

120 Albert SCHILLING, Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemaligen Reichsstadt vor der Einführung der Reformation, geschildert von einem Zeitgenossen, in: Freiburger Diözesan-Archiv 18 (1886) S. 3–191, vgl. dazu Kurt SCHAAL, Die Stadtpfarrkirche St. Martin zu Biberach, Biberach 1976, S. 16, sowie Victor ERNST, Die Biberacher Kirche vor der Reformation, in: Württemberg. Vierteljahreshefte für Landesgeschichte NF 7 (1898) S. 34–49.

Essell vnnnd das Rindt vnd ettlich Engelin«¹²¹. Den Ort hätten vorwiegend Schwangere aufgesucht¹²². Auch Wöchnerinnen hätten sich nach ihrer Aussegnung zu Unserer Lieben Frau im Kindbett begeben und dort als Dankeszeichen für ihre glückliche Geburt ihrem Vermögen entsprechend eine bestimmte Quantität Garn dargebracht¹²³. Die meisten spätmittelalterlichen Kirchen verfügten an zentraler Stelle über eine Darstellung der Kindbettszene. Doch leider hat man die gesellschaftliche Funktion dieser Bilder, die losgelöst von ihrem ursprünglichen Kontext in unseren Museen ausgestellt sind, bislang kaum näher untersucht. Und so läßt sich vorderhand nur vermuten, daß das Biberacher Beispiel wohl keine Ausnahme, sondern eher die Regel war¹²⁴.

Mit ihren mannigfachen Bezugspunkten zu weiblichen Lebenszusammenhängen: Schwangerschaft, Geburt und Spinnen etc. liefert die Biberacher »Liebe Frau im Kindbett« gleichsam einen zusätzlichen Schlüssel zum Verständnis sowohl der späten Straßburger Frauenstiftungen als auch der Sankt Galler Frauenwallfahrt. Im Verlauf des 15. Jahrhundert setzte sich der von Frauen so häufig gestiftete Rosenkranz beispielsweise nämlich nicht nur langsam als Brautgeschenk durch¹²⁵; zeitgenössischen Kindbettszenen und Darstellungen des Jesuskindleins, ob in der flämischen Malerei oder den deutschen Holzschnitten und Altartafeln¹²⁶, entnehmen wir auch die apotropäische Bedeutung, welche die Paternosterschnüre im Umfeld von Geburt und Säuglingspflege besaßen¹²⁷. Noch markanter treten die Verbin-

121 SCHILLING (wie Anm. 120) S. 35.

122 Ebd. S. 35: »Jtem. Bey Vnser Lieben Frawen in der Khindbeth habent vil leuth vnd sonderlichen die Tragenden Frawen vil mit Andacht bettet«.

123 Ebd. S. 36: »Jtem. Wann ein Fraw vf der Khindtbeth ist gangen, so ist sie gleich, eher sie haimb ist Gangen, zue Vnser Lieben Frawen in der Khindtbeth Gangen, da Kniendt mit Andacht bettet vnd Jhr nach Jhrem vermögen ettwas bracht. Jst sie vermögenlichen gesein, so hat eine ein Rickh (Büschel) mit Garn bracht, den sie in der Khindbeth gespunnen hat; ist sie nit vermöglichen gesein, so hat eine ein anders mit ihr bracht; hat sie dann nichts gehabt, so hat sie doch Jhr Andöchtig beth vollbracht. Was da her geben ist (geopfert wurde), hat vnnser Lieben Frawen in der Khürchen gesein«.

124 Vgl. dazu auch Gregor M. LECHNER, *Maria gravida. Zum Schwangerschaftsmotiv in der bildenden Kunst* (Münchner kunsthistorische Abhandlungen 9), München-Zürich 1981, sowie Josef SCHEWE, *Unserer Lieben Frauen Kindbett. Studien zur Marienminne des Mittelalters*, Diss. Kiel 1958, 28 ff.

125 Vgl. dazu Gisliind RITZ, *Der Rosenkranz*, in: 500 Jahre Rosenkranz (wie Anm. 106) S. 51–101, DIES., *Der Rosenkranz. Formen und Funktionen*, in: Bayerisches Jb. für Volkskunde 1960, S. 57–69, sowie Judith OEXLE, *Würfel- und Paternosterhersteller im Mittelalter*, in: *Der Keltenfürst von Hochdorf. Methoden und Ergebnisse der Landesarchäologie. Katalog der Ausstellung*, Stuttgart 1985, S. 455–462. – In denselben Zusammenhang gehören auch die zahlreichen, von Frauen dargebrachten Verlobungsringe: *Tyburtij, Valeriani et Maximi m.* [14. April]: *Jtem frauwe Clar Krößin Hanns Zirters seligen hußfrauwe dedit vivo corpore annulum suum sponsale aureum cum saphiro valore vij flor. – Filiberti confessoris* [20. August]: *Jtem obijt Clara Heilmennin, relicta quondam magistri Hermanni Ritter curiar. argentinen., que legavit ad canticum Salve Regina redditus annuos unius libre denarum reuendibilis cum viginti lib. d. jnsuper annulum aureum sponsale suum cum saphiro precioso pro decoranda ymaginem beate virginis in capella in festivitibus et sub conditione ut non vendatur nec alienetur. Jtem prefatus magister Hermannus dedit taphardum blauium cum vario foderatum.*

126 Vgl. unter anderen Lothar ZENETTI, *Das Jesuskind: Verehrung und Darstellung*, München 1987, sowie Gnadenreiche Jesuslein. *Jesuskindwallfahrtsorte. Entstehung – Geschichte – Brauchtum*, Autenried 1982.

127 Bernhard Rorbach's *Stirps Rorbach*, in: *Frankfurter Chroniken und annalistische Aufzeichnungen des Mittelalters*, bearb. von R. FRONING (Quellen zur Frankfurter Geschichte), Frankfurt/M. 1884, S. 178: »Afra. Anno XIII^cLXXVI uf dornstag nach sant Lucien dag und was der XIX dag des

dungslinien zwischen weiblichen Lebenszusammenhängen und Ausgestaltung symbolischer Räume in Sankt Gallen hervor. Denn die Mehrzahl der Wallfahrtsgelübde erfolgte hier in Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt. Selbst das kurz angedeutete Netz weiblicher Solidaritäten gründete den Wundergeschichten zufolge in ihren gegenseitigen Verpflichtungen bei der Geburt und im Kindbett¹²⁸. Wo immer es Frauen gelang, symbolische Räume zu erobern, schöpfte ihre konkrete Ausgestaltung dieser Räume Wesentliches aus der Reproduktionssphäre. Mit Blick auf Kleidung und Schmuck, muß aber ergänzt werden, sie erschöpfte sich darin bei weitem nicht.

Bruderschaften ...

Abschließend möchte ich mich nochmals der eingangs aufgeworfenen These einer für Frauen geringeren Attraktivität von politisch ausgedeuteten Räumen und Symbolen zuwenden. Ähnliche Beobachtungen wie für das Straßburger »Liber donationum« oder die Sankt Galler »Frauenwallfahrt« ließen sich, allerdings mit dem gewichtigen Vorbehalt, daß dieser Bereich noch kaum kritisch und systematisch auf geschlechtsspezifische Unterschiede hin untersucht wurde, ansatzweise nämlich auch auf das spätmittelalterliche Bruderschaftswesen übertragen. Der Grad an Einbettung in die politische Öffentlichkeit (wie beispielsweise in Basel die Gesellschaft zu St. Andreas oder die Johannisbruderschaft des Münsters) zeigt sich in der Tat oft umgekehrt proportional zum Frauenanteil in den Mitgliederlisten¹²⁹. Da die Statuten Frauen meist miteinschlossen, scheint ihr Fernbleiben von seiten der Gründer und Pfleger nicht beabsichtigt worden zu sein¹³⁰. Es wäre folglich unzutreffend, von einem intentierten Frauenausschluß auszugehen. Gemäß den Studien von Jean-Claude Schmitt und André Schnyder scheinen sie im engeren Sinne religiöse Bruderschaften wie die Rosenkranz- oder Ursulinenbruderschaften bevorzugt zu haben¹³¹. Véronique Pasches Hinweis auf die »confrérie que les femmes ont l'habi-

mondes decembris zu VII uern und XL minuten des obendes nach mittage wart min tochter Afra geborn, und huob sie uß der dauf frauwe Katherina Swarzenbergern, ein gelassen witwe Johan von Holzhusens, der iz genannten Afra anherren Conrad von Holzhusen bruoder, und gab ir ein breiden gulden genant ein Riders und ein Martinsgulden und ein Gulden sichelgin und ein silbern vergult Kathrina und ein rot corallen paternostergin, hat Afra iczunt am halse«; vgl. dazu auch Danielle ALEXANDRE-BIDON, »La dent et le corial« ou »La parure prophylactique de l'enfance à la fin du moyen âge, in: Razo. Cahiers du centre d'études médiévales de Nice 7 (1987) S. 5–35.

128 SIGNORI (wie Anm. 8) S. 43f., vgl. auch Petronella BANGE, Frauen und Feste im Mittelalter: Kindbettfeiern, in: Feste und Feiern im Mittelalter, hg. von Detlef ALTENBURG, Sigmaringen 1991, S. 125–132.

129 StaatsABST, Klosterarchiv St. Andreas, A, Jahrzeiten- und Gesellschaftsbuch der Meister zu Safran, 15. und 16. Jahrhundert, vgl. dazu C.H. BAER, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, Bd. III: Die Kirchen, Klöster und Kapellen, Basel 1941, S. 141–152, und Rudolf WACKERNAGEL, Bruderschaften und Zünfte zu Basel im Mittelalter, in: Basler Jb. 1883, S. 220–249. – Das Anniversarbuch des Basler Domstifts, 1334/38–1610. Lateinischer Text und Kommentar von Paul BLOESCH (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 7), 2 Bde., Basel 1975, und DERS., Das Jahrzeitenbuch des Basler Domstiftes als personengeschichtliche Quelle, in: Schweiz. Gesellschaft für Familienforschung. Jb., 1977, S. 1–10.

130 Vgl. dazu auch Klaus MILITZER, Jakobsbruderschaften in Köln, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 55 (1991) S. 108.

131 Jean-Claude SCHMITT, Apostolat mendiant et société. Une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme, in: Annales 26/1 (1971) S. 83–104. – André SCHNYDER, Die Ursulabruderschaft des

tude de tenir dans l'église des frères Mineurs [Minderbrüder]« und diejenige der Prädikanten, die Maria Magdalena und der heiligen Clara gewidmet waren, bleiben vorderhand zwar noch ohne Parallelen, doch decken sie sich auffällig mit den Straßburger Frauentestamenten des ausgehenden 13. und 14. Jahrhunderts¹³². Dieselben Verbindungslinien stechen im übrigen auch bei den oberrheinischen Rosenkranz- und Ursulinenbruderschaften hervor. Sie unterstanden beide der religiösen Obhut der Dominikaner.

... und Prozessionen

Von den Bruderschaften ließe sich gleichsam überleiten zu den städtischen Prozessionen, deren *Itinera*, wie unter anderem der Straßburger »Transitus processionis«¹³³, ein wohldurchdachtes Programm darstellten, das sich an den Marksteinen städtischer Öffentlichkeit (Steinbrücke; Weinmarkt; Kirchgasse; Pferdemarkt) orientierte¹³⁴. Die Quellen entwerfen in diesem Zusammenhang allerdings keine eindeutigen Bilder. Einer Bemerkung von Johannes Surgant, dem gelehrten Pfarrer und Seelsorger der Kleinbasler Sankt Theodorsgemeinde, läßt sich zumindest entlocken, daß dieser Einbezug nördlich der Alpen nicht so selbstverständlich war, wie dies gemeinhin angenommen wird. Folgen wir kurz seinen Aufzeichnungen zur Ratsprozession des Jahres 1493¹³⁵. Alle Frauen aus der Basler Großstadt seien bei diesem Anlaß zur Frühmesse nach Sankt Peter¹³⁶ gezogen und von da zu den Zisterzienserinnen nach Blotzheim¹³⁷. Die Männer hätten sich im Münster besammelt und seien von dort nach Mariastein gepilgert¹³⁸. Die Kleinbaslerinnen versammelten sich indessen im Frauenkloster Sankt Clara¹³⁹, die Kleinbasler in Sankt Theodor¹⁴⁰. Die Schüler und Priester von Sankt Theodor seien danach mit den

Spätmittelalters: ein Beitrag zur Erforschung der deutschsprachigen religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 1986.

132 PASCHE (wie Anm. 45) S. 84.

133 *Transitus processionis*, in: WALTER (wie Anm. 16) *Pièce justificatrice Vb*, S. 95.

134 Vgl. dazu Jacques CHIFFOLEAU, *Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant*, in: RH 285 (1990) S. 37–76, sowie Noël COULET, *Processions, espace urbain, communauté civique*, in: *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e siècles)*. Cahiers de Fanjeaux 17 (1982) S. 381–397, Marie-France GUEUSQUIN-BARBICHON, *Organisation sociale de trois trajets rituels (les Rogations, la Fête-Dieu et la St-Roch) à Bazoches, Morvan*, in: *Ethnologie française* 7 (1977) S. 29–44, und Marc VENARD, *Itinéraire de processions dans la ville d'Avignon*, in: ebd. S. 55–62.

135 Jürgen KONZILI, *Studien über Johann Ulrich Surgant (ca. 1450–1503)*. Anhang II: Edition der liturgischen Teile des Kleinbasler Jahrzeitbuches, in: ZSKG 71 (1977) S. 332–392, vgl. auch DERS., ebd. 69 (1975) S. 265–309 und 70 (1976) S. 107–167 und 308–388.

136 Guy P. MARCHAL, *Die weltlichen Kollegiatstifte der deutschen- und französischsprachigen Schweiz (Helvetia Sacra II/2)*, Bern 1977, S. 131–150, sowie François MAURER, *Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt*, Bd. V: *Die Kirchen, Klöster und Kapellen*, Basel 1966, S. 3–202.

137 Joseph LEVY, *Die Wallfahrten der Mutter Gottes im Elsaß*, Kolmar 1929, S. 7f., und Joseph SPINDELIN, *Blotzheim. Geschichte des Sundgaus vom Standort einer Landgemeinde aus oder Geschichte von Dorf und Bann*, St. Louis 1906.

138 Lukas SCHENKER, *Maria Stein: Führer durch Wallfahrt und Kloster*, Einsiedeln 1989, und Hieronymus HAAS, *Wallfahrtsgeschichte von Mariastein*, Solothurn 1973.

139 Veronika GERZ-VON BÜREN, *Geschichte des Clarissenklosters St. Clara in Kleinbasel (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 2)*, Basel 1969, sowie BAER (wie Anm. 129) S. 291–317.

140 MAURER (wie Anm. 136) S. 319–416.

Frauen zur Prämonstratenserabtei Himmelspforte¹⁴¹ aufgebrochen und »unsere Männer«, wie Sugant nun plötzlich präzisierte, mit den Priestern und Scholaren von Sankt Martin (Großbasel)¹⁴² zur heiligen Christina¹⁴³. Sugant kommentierte an dieser Stelle auch mißmutig, es sei höchst unangebracht, die Frauen die Frühmesse in Sankt Clara hören zu lassen, denn sie seien zu spät gekommen und hätten »uns« daran gehindert, die öffentliche Beichte abzunehmen. Bei dieser Gelegenheit ergänzte er auch, daß man seit Menschengedenken die Frauen während der Frühmesse noch nie von der übrigen Gemeinde abgetrennt hätte. Der Prozessionsweg werde lediglich *in cancellis* nach Geschlechtern getrennt¹⁴⁴. Demgegenüber ordneten die Straßburger Ratsprozessionen sowie die kirchliche »Processio generalis pro quacumque necessitate« ihre Stadtumgänge geschlechtsspezifisch gestaffelt. Während alle Männer zusammen mit dem Pfleger des Frauenwerks hinter dem Kreuz des Hochaltares herliefen, folgten die Frauen der von den Dominikanern getragenen Marienstatue¹⁴⁵!

Mit der Straßburger Prozessionsordnung aus dem 15. Jahrhundert sind wir schließlich wieder zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Vieles konnte hier natürlich nur angedeutet werden, anderes verlangt dringender Vertiefungen und weiterer Vergleichsmöglichkeiten. Doch hoffe ich, mit meinen beiden Quellenstudien den konjunkturhaften Charakter des Spiels mit Stadtheiligen aufgezeigt zu haben. Und, ohne in irgendeiner Weise dem trügerischen Glanz listiger Ohnmacht aufzusitzen, sollte auch hervorgegangen sein, wie meisterhaft insbesondere Oberschichtsfrauen das Spiel mit Symbolen für ihre eigenen Anliegen zu nutzen verstanden. Daß beide Umdeutungen einer ehemals kommunal definierten Marienstatue in die Zeit kurz vor der Reformation datieren, wirft in letzter Konsequenz wohl auch ein neuartiges Licht auf die Rolle der Frau als »Gralshüterin« des traditionellen Glaubens.

141 Hansjörg GERSPACH, Die Geschichte des Klosters »Himmelspforte« in Wyhlen (Das Markgräflerland 35), Schopfheim 1973.

142 François MAURER, Die Kunstdenkmäler des Kantons Basel-Stadt, Bd. IV: Die Kirchen, Klöster und Kapellen, Basel 1961, S. 311–371.

143 KONZILI (wie Anm. 135) S. 391f.: *Anno domini MCCCC xciiij domini consules Basilee ordinaverunt unam processionem ad sabbatum ante dominicam Vocem [fünfter Sonntag nach Ostern, d. h. 12. Mai 1493] seu rogacionum. Et ibant omnes mulieres maioris Basilee ad ss. Petrum audiendo priorem missam, et deinde processerunt ad Blotzen. Viri in Summo congregabantur et ibant ad Lapidem, unser frowen im stein. De minori Basilea mulieres ad sanctam Claram audiverunt missam et viri in sancto Theodoro. Ibant scolares sancti Theodori et presbyteri ad Himelporten cum feminis. Viri nostri et presbyteri sancti Martini cum eorum scolaribus ibant ad sanctam Cristianam. Prima nostra missa fuit contra pestilenciam, secunda de beata virgine cum collectis etc.*

144 Ebd. S. 392: *Displicuit mihi, quod mulieres primam missam audirent in sancta Clara, quia valde incongruum fuit, tarde venerunt, impediverunt nos et nobiscum in parochia audivissent publicam confessionem et fuissent magis disposite, quia nunquam fuerunt mulieres divise in prima missa. Non fuit in memoria hominum, quod unquam in prima missa fuissent divise. Sed in cancellis iterum dividuntur.*

145 PFLEGER (wie Anm. 20) S. 25–54, und DERS., Die Straßburger Erdbebenprozession vom Jahre 1358, in: Elsaßland 14 (1934) S. 293–295, sowie Processio generalis pro quacumque necessitate, in: WALTER (wie Anm. 16) Pièce justificatrice Va, S. 94f.

RÉSUMÉ FRANÇAIS

Les saints citadins, patrons des villes médiévales, ne formaient jamais des signes fixes et stables qui perduraient les siècles de leurs existences avant d'être détronés et abolis par l'iconoclasme soit réformateur soit révolutionnaire; ils changèrent leur signification au rythme des transformations socio-politiques de leur temps. Dans ce jeu d'appropriations et de reformulations – un jeu qui pouvait se muer en une véritable lutte portant sur la question à qui succombait le pouvoir de définir le contenu – ne se remplaçaient pas seulement »anciens« et »nouveaux« groupes dirigeants, même les femmes pouvaient y participer d'une façon décisive. Cependant, leurs pratiques symboliques se distinguaient nettement de celles des hommes. Moyennant un capital symbolique, étroitement enraciné dans le monde de leurs expériences quotidiennes, elles transformèrent – comme nous pouvons l'observer en détail dans les cas de Strasbourg, de Saint Gallen ou de Mayence – d'anciens patrons citadins et communaux en un miroir céleste d'elles-mêmes. Le fait que ces transformations se multipliaient dans les deux premiers décennies du XVI^e siècle devrait nous amener autant à réfléchir sur les différences sexuelles parfois marquées caractérisant les pratiques dévotionnelles du »gothique flamboyante«, qu'à reposer la question de la Réformation, particulièrement celle de l'iconoclasme réformateur, d'une manière autre.