

# *Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit*

*Die Viten der Heiligen des süddalemanischen Raumes  
und die sogenannten Adelsheiligen*

VON FRANTIŠEK GRAUS

## *I. Die Heiligen des süddalemanischen Gebietes und ihre Viten*

Die Bedeutung hagiographischer Quellen für die Sozialgeschichte des Mittelalters dürfte neuerdings allgemein anerkannt sein<sup>1)</sup> und es wäre wohl müßig, sie neuerlich unter Beweis zu stellen. Die Viten von Heiligen sind öfter für Angaben zur Sozialgeschichte verwertet worden und es ist gut bekannt, daß Legenden nicht nur als Quellen zur Heiligen- und Kirchengeschichte von Bedeutung sind. Eher muß bereits von einer etwas allzu linearen Interpretation legendarischer Berichte und Angaben gewarnt<sup>2)</sup> und nachdrücklich darauf hingewiesen werden, daß hagiographische und weltliche Legendenbildungen<sup>3)</sup> nicht identisch sind, oft unterschiedliche Wege gehen, anderen Gesetzmäßigkeiten unterliegen, einen variablen Rhythmus aufweisen.

Die Erforschung der Heiligenleben, bisher meist in chronologischer Abfolge für einzelne Heilige vorgenommen, um ihre Verehrung und einen »historischen Kern« in den Lebensgeschichten festzustellen, bedarf m. E. der Ergänzung durch eine Analyse sog. Heiligenlandschaften, von zeitlich und regional begrenzten Untersuchungen, die sich bemühen müssen, die literarischen und sozialgeschichtlichen Spezifika einzelner Umkreise herauszuarbeiten, die bei Gesamtbetrachtungen allzu leicht verloren gehen<sup>4)</sup>. Das allgemeine Bild des hagiographischen Schrifttums, in jahrhundertelanger Arbeit vor allem von der Kirchengeschichte her entworfen, muß vom Standpunkt der

1) Dazu vgl. zusammenfassend (mit Angaben über die ältere Literatur) F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit (Praha 1965).

2) Dies gilt m. E. vor allem für den Begriff des sog. Adelsheiligen; dazu vgl. den zweiten Teil dieses Beitrages, S. 159 ff.

3) Die unterschiedlichen Arten historischer Traditionsbildung versuche ich in meiner Arbeit Lebendige Vergangenheit, Überlieferung im Mittelalter und die Vorstellungen vom Mittelalter (z. Z. im Druck) zu verfolgen.

4) Dazu meine Stellungnahme im Artikel Hagiographische Schriften als Quellen der »profanen« Geschichte (erscheint im Sammelband über Quellenkunde des Istituto storico per il medio evo in Rom).

Sozialgeschichte vielfach neu gezeichnet werden, da – notwendigerweise – Zielsetzung und Blickwinkel der Betrachtung in beiden Fällen unterschiedlich sind. Wenn ich zu diesem Zweck die merowingische und karolingische Hagiographie des südalemannischen Raumes ausgewählt habe, so bewog mich dazu nicht nur der Umstand, daß die Tagung, auf der dieses Referat vorgetragen wurde, auf der Reichenau stattfand, sondern (vielleicht sogar vor allem) die Tatsache – die ich hoffe weiterhin beweisen zu können –, daß wir es bei dieser Wahl mit einem außerordentlich interessanten und eigenständigen Umkreis zu tun haben. Was allerdings vorgelegt werden kann, ist bloß der erste Schritt in der angedeuteten Richtung und konzentriert sich auf die soziale Fragestellung an die Quellen (wodurch die literarische Analyse zweifellos zu kurz kommt)<sup>5)</sup>.

Wenn wir den südalemannischen Raum für unsere Zwecke mit den alten Diözesen Basel<sup>6)</sup> und Konstanz gleichsetzen, so sollen in diesem Umkreis in der Merowinger- und Karolingerzeit folgende Heilige gewirkt haben, deren Spuren in hagiographischen Quellen zu verfolgen sind: Columban<sup>7)</sup> (der in diesem Gebiet allerdings nur kurz verweilte), Gallus<sup>8)</sup>, Bischof Desiderius und sein Diakon Reginfred<sup>9)</sup>, Abt Germanus von Münster-Grandval<sup>10)</sup>, Trudpert<sup>11)</sup> im Breisgau, Fridolin<sup>12)</sup> in Säckingen,

5) Die literarische und stilistische Analyse bedarf eines anderen Ansatzpunktes und einer unterschiedlichen Methode, als ihn diese Arbeit hat. Die Erforschung der einzelnen literarisch-stilistischen Umkreise (nicht nur der einfachen Entlehnungen und unmittelbaren Abhängigkeiten der Hagiographie) ist eine vordringliche Aufgabe der Forschung.

6) Allerdings nur in groben Umrissen; v. a. die Teile des Niederelsaß, die zur Diözese Basel gehörten, müssen eher im Zusammenhang mit dem Elsaß als mit dem südalemannischen Raum untersucht werden.

7) St. Columban starb 615. Seine Vitae (aus den Vierzigerjahren des 7. Jhs.) sind herausgegeben von B. KRUSCH in MGH SS rer. Mer. IV, S. 1–156. Zum Wirken und Kult vgl. zusammenfassend L. GOUGAUD, Les Saints irlandais hors d'Irlande. Étudiés dans le culte et dans la dévotion traditionnelle (Bibliothèque de la Revue historique ecclésiastique, fasc. 16. Louvain-Oxford 1936, S. 51–62); J. ROUSSEL, Saint Colomban et l'épopée colombanienne, 2 Bde (Baume-Les-Dames – Besançon 1941/2); Mélanges Colombaniens. Actes du Congrès International de Luxeuil 20–23 juillet 1950 (Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France, s. n. Paris 1951); G. SCHREIBER, Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. H. 9. Köln-Opladen 1956, S. 37–44); F. PRINZ, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (München – Wien 1965), S. 121 ff.; C. POGGI in Bibliotheca Sanctorum IV (Roma 1964), Sp. 108–120. Zu dem Wirken in der Schweiz F. BLANKE, Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizerischen Christentums (Zürich 1940) und G. JECKER, Die Verehrung des hl. Columban in der Schweiz (Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte 46, 1952, S. 217–224) – leider sehr unkritisch. Zu St. Columban vgl. in diesem Band die Abhandlung von K.-U. JÄSCHKE. Keine Legende ist von dem angebl. Columban-Schüler Ursicinus erhalten, dessen Verehrung schon im 7. Jh. bezeugt ist. Ein Proprium des 17. Jhs. abgedruckt bei J. TROUILLAT, Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle (Porrentruy 1852), S. 40–44. Zu diesem Hl. B. DE VREGILLE in Bibliotheca Sanctorum XII, Sp. 855 f. Nicht zu dem untersuchten Bereich ge-

hören, ihrer ganzen Struktur nach, die *Vitae patrum Iurensium* (ed. B. KRUSCH in MGH SS rer. Mer. III, S. 125–166; vgl. W. WATTENBACH – W. LEVISON, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger I. (Weimar 1952), S. 108. Ihre Untersuchung müßte im Rahmen des burgundischen Umkreises versucht werden.

8) Die älteste Vita – nur in 2 Bruchstücken erhalten – stammt aus der zweiten Hälfte des 8. Jhs. Dazu – mit einer Neuauflage – nun I. MÜLLER, Die älteste Gallus-Vita (Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte 66, 1972, S. 209–249). Vollständig erhalten sind die 2 Umarbeitungen von Wetti (c. 820) und Walahfrid Strabo (c. 830) – ed. B. KRUSCH in MGH SS rer. Mer. IV, S. 229–337. Eingehend befaßte sich mit den Vitae F. BLANKE, op. cit., der zu dem Ergebniskam, Walahfrid habe nur das Latein der Vorlage verbessert, inhaltlich sei die Vita weitgehend glaubwürdig. Zu den Reliquien, der Verehrung und Ikonographie des Heiligen die Beiträge in Sankt Gallus Gedenkbuch. Zur Erinnerung an die Dreizehnhundert-Jahr-Feier vom Tode des hl. Gallus am 16. Oktober 1951 (St. Gallen 1952). Wertvoll ist die vergleichende Untersuchung von E. G. RÜSCH, Das Charakterbild des Gallus im Wandel der Zeit (99. Neujahrsblatt herausgegeben vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen 1959, S. 3–19). Eine allgemeine Übersicht von Cl. BOILLON – A. M. RAGGI in Bibliotheca Sanctorum VI (1965), Sp. 15–19.

9) Die *Passio Desiderii episcopi et Reginfredi diaconi martyrum Alsegaudiensium* (MGH SS rer. Mer. VI, S. 51–63) stammt erst aus dem 9. Jh. Die Herkunft dieses Bischofs – sein Bistum wird in der Legende überhaupt nicht genannt – ist unklar, genauso wie sein Todesjahr (er wurde von Räufern auf der Reise von der Ortenau (in Baden) an der Grenze des Elsgau ermordet). Beigesetzt wurde er in St. Dizier bei Delle – wo jedoch seine Verehrung bereits 735/7 durch eine Schenkung des elsässischen Grafen Eberhard von Egisheim gesichert ist (A. BRUCKNER, *Regesta Alsatiæ aevi merovingici et karolini I*, Strasbourg – Zürich 1949, Nr. 127 S. 68, vgl. auch Nr. 122, 681). Zu diesem Hl. J. M. B. CLAUSS, Die Heiligen des Elsaß in ihrem Leben, ihrer Verehrung und ihrer Darstellung in der Kunst (Forschungen zur Volkskunde H. 18/19, Düsseldorf 1935, S. 52–54, 199); F. GRAUS, Volk, S. 99; G. BATAILLE in Bibliotheca Sanctorum IV, col. 586.

Daneben wurde im südalemannischen Raum auch Bf. Desiderius von Vienne verehrt – vgl. E. GRUBER, Der Desideriuskult in St. Gallen (Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte 36, 1942, S. 213–220) und H. BÜTTNER – I. MÜLLER, Das Kloster Münstair im Früh- und Hochmittelalter (ebd. 50, 1956, S. 49) – so daß es oft unmöglich ist, die beiden hl. Bischöfe gleichen Namens zu unterscheiden.

10) Die *Vita Germani abbatis Grandivallensis auctore Boboleno presbytero* (MGH SS rer. Mer. V, S. 25–40) wurde bald nach dem Tode des Hl. († 675) verfaßt – Germanus wurde das Opfer plündernder Alemannen. Zu dem Hl. und seinem Kloster J. M. B. CLAUSS, Die Heiligen des Elsaß, S. 68–70, 204 f.; A. RAIS, Un chapitre de chanoines dans l'ancienne principauté épiscopale de Bâle Moutier-Grandval (Diss. Fribourg 1940); P.-O. BESSIRE, L'abbaye de Moutier-Grandval et les origines de la puissance temporelle et territoriale des évêques de Bâle (Actes de la Société Jurassienne d'émulation 1954, IIe Série 58 vol., S. 47–116); R. PEISTER, Kirchengeschichte der Schweiz I (Zürich 1964), S. 56 f.; H. BÜTTNER, Studien zur Geschichte von Moutier-Grandval und St. Ursanne (Zft für Schweizerische Kirchengeschichte 58, 1964, S. 9–34 – zu Abt Germanus – S. 11 f.); F. GRAUS, Volk, S. 99, 373; F. PRINZ, Frühes Mönchtum, S. 154 f.; R. MOOSBRUGGER-LEU, Die Schweiz zur Merowingerzeit. Die archäologische Hinterlassenschaft der Romanen, Burgunder und Alemannen, Bd. B (Handbuch der Schweiz zur Römer- und Merowingerzeit, s. n. Bern 1971), S. 48, 68, 70 und Die Bibel von Moutier-Grandval, British Museum Add. MS. 10546 (Bern 1971), bes. den Beitrag von J. DUFT (S. 15–48).

Landelin<sup>13)</sup> von Ettenheimmünster, Otmar<sup>14)</sup> in St. Gallen und Meinrad<sup>15)</sup> in Einsiedeln. Eine Zeitlang wirkte hier auch St. Pirmin<sup>16)</sup>. Die Zahl der Heiligen ist nicht allzu stattlich und die Lage der Untersuchung wird dadurch noch schwieriger, daß für die meisten dieser Heiligen erst späte Legenden zur Verfügung stehen, die bestenfalls alte Vorlagen umgearbeitet oder zumindest nachträglich bearbeitet haben. Aus der

11) Die *Passio Thrudperti martyris Brisgoviensis* (MGH SS rer. Mer. IV, S. 352–363) ist erst in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts niedergeschrieben worden. Jedoch traten TH. MAYER, St. Trudpert und der Breisgau (in TH. MAYER – Hrsg., Beiträge zur Geschichte von St. Trudpert. Veröffentlichungen des Oberrheinischen Instituts für geschichtliche Landeskunde Freiburg i. Br. III, 1937, S. 14) und M. BECK, St. Trudpert bis zum 10. Jahrhundert (ebd., S. 66 f.) mit Hinweis auf die Ortsangaben bei der Flucht des Mörders des Hl. zu Recht für die Existenz einer älteren Vita ein. Zu dem »Martyrium« dieses Hl. vgl. weiter. Eine allgemeine Übersicht von K. KUNZE in *Bibliotheca Sanctorum* XII, Sp. 686–688.

12) Die *Vita Fridolini conf. Seckingensis auctore Balthero* in MG SS rer. Mer. III, S. 350–369 stammt aus der Zeit um die Jahrtausendwende. Die umfangreiche ältere Literatur ist zusammengefaßt bei MARGIT KOCH, Sankt Fridolin und sein Biograph Balther. Irische Heilige in der literarischen Darstellung des Mittelalters (Geist und Werk der Zeiten. Heft 3. Zürich 1959). Eine Übersicht von R. VAN DOREN und M. CH. CELLETTI in *Bibliotheca Sanctorum* V, Sp. 1274–1278.

13) Der Hl. – zur näheren Bestimmung seiner Zeit fehlen alle Angaben – soll in der Ortenau gewirkt haben und hier auch sein »Martyrium« erlitten haben. Jedenfalls wurde er mit den Anfängen des Klosters Ettenheimmünster in Verbindung gebracht und hier verehrt. Seine Legende stammt wohl aus der Hälfte des 10. Jahrhunderts – vgl. J. VAN DER STRAETEN, *La vie de S. Landelin, eremite et martyr au pays de Bade* (Analecta Bollandiana 73, 1955, S. 66–118; Edition der Legende und der Mirakel S. 97–118) und M. BARTH, *Der hl. Märtyrer Landelin von Ettenheimmünster. Sein Kult in Baden und Elsaß* (Freiburger Diözesan-Archiv 75, 1955, S. 203–244 – mit Anführung der älteren Literatur). Beide Vff. sind bemüht, einen »historischen Kern« der Angaben glaubhaft zu machen.

14) Die älteste Vita Otmars († 759) stammt aus den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts – es handelt sich um die Umarbeitung einer älteren Vita durch Walahfrid. Sämtliche Quellen sind ausführlich besprochen und neu abgedruckt (allerdings mit Auslassung der Wunderberichte) von J. DUFT, Sankt Otmar. Die Quellen zu seinem Leben (*Bibliotheca Sangallensis*, Bd. 4. Zürich–Lindau–Konstanz 1959). Zum Kult dieses Hl., der – obzwar er in Kerkerhaft starb – zunächst nicht als Märtyrer angesehen wurde, J. DUFT, Sankt Otmar in Kult und Kunst (105. und 106. Neujahrsblatt. Herausgegeben vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen 1965/66).

15) Sankt Meinrad wurde 861 von Räufern ermordet; das Zentrum seiner Verehrung war das Kloster Einsiedeln; dazu die eingehende Untersuchung von O. RINGHOLZ, *Geschichte des fürstlichen Benediktinerstiftes U.L.F. von Einsiedeln, seiner Wallfahrt, Propsteien, Pfarreien und übrigen Besitzungen*. I. Bd. Vom hl. Meinrad bis zum Jahr 1526 (Einsiedeln–Waldshut–Köln 1904). Die älteste Legende aus dem ausgehenden 9. oder aus dem Beginn des 10. Jahrhunderts neu abgedruckt in: Sankt Meinrad. Zum elften Zentenarium seines Todes 861–1961. Herausgegeben von Benediktinern des Klosters Einsiedeln (Einsiedeln–Zürich–Köln 1961). Kurze Übersichten bei R. PFISTER, *Kirchengeschichte* I, S. 86 ff. und R. HENGGELER–C. COLA-FRANCESCHI in *Bibliotheca Sanctorum* IX, Sp. 273–275.

16) Die älteste Vita entstand nach 828 im Kloster Hornbach (cf. MGH SS XV–1, S. 17–35).

Merowingerzeit stammt – außer der uns nur mittelbar berührenden *Vita Columbani* abb.<sup>17)</sup> –, nur die Legende des Abtes Germanus von Münster-Grandval<sup>18)</sup>. Etwas größer ist der Ertrag für die Karolingerzeit mit den Viten des hl. Gallus<sup>19)</sup>, Pirmins<sup>20)</sup>, Otmars<sup>21)</sup>, des Bischofs Desiderius<sup>22)</sup> und Meinrads<sup>23)</sup>. Aus dem letzten Viertel des 9. Jahrhunderts stammt die älteste Legende der hl. Verena<sup>24)</sup> von Zurzach, einer Heiligen, die im 3. Jahrhundert gelebt haben soll. Erst aus dem 10. Jahrhundert stammen die Lebensbeschreibungen von St. Trudpert<sup>25)</sup>, von Landelin von Ettenheimmünster<sup>26)</sup> und von St. Fridolin<sup>27)</sup>. Diese Heiligen sind – mit Ausnahme von St. Gallus, dessen Kult später weithin ausstrahlte<sup>28)</sup> und in bescheidenerem Ausmaß auch St. Fridolin<sup>29)</sup> –, Lokalheilige geblieben, und selbst in den Diözesen Basel und Konstanz haben sie in der kultischen Verehrung (von »ihren« Klöstern abgesehen) meist nur eine sehr bescheidene Rolle gespielt. Zu den lokalen Heiligen traten schon seit der Merowingerzeit ältere Heilige aus angrenzenden Gebieten, deren kultische Ausstrahlungskraft außerordentlich groß war: Genannt seien insbesondere St. Mauricius<sup>30)</sup> mit seiner Thebaischen Legion<sup>31)</sup> und der Burgunderkönig Sigismund<sup>32)</sup>, wei-

Zu Pirmin ausführlich neuere Zusammenfassungen bei H. LÖWE, Pirmin, Willibrord und Bonifatius. Ihre Bedeutung für die Missionsgeschichte ihrer Zeit (*Settimane Spoleto* 14, 1967, S. 217–261) und bes. A. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 6. München 1972) und der Beitrag desselben in diesem Band, S. 251 ff.

17) Vgl. Anm. 7.

18) Vgl. Anm. 10.

19) Vgl. Anm. 8.

20) Vgl. Anm. 16.

21) Vgl. Anm. 14.

22) Vgl. Anm. 9.

23) Vgl. Anm. 15.

24) Dazu ausführlich – mit Neuabdruck der Legende – A. REINLE, *Die heilige Verena von Zurzach. Legende. Kult. Denkmäler* (Ars docta VI. Basel 1948).

25) Vgl. Anm. 11.

26) Vgl. Anm. 13.

27) Vgl. Anm. 12.

28) Vgl. den in Anm. 4 zitierten Artikel.

29) M. BARTH, *St. Fridolin und sein Kult im alemannischen Raum. Ein Versuch* (Freiburger Diözesan-Archiv 75, 1955, S. 112–202).

30) Ich kann hier nur auf einige Zusammenfassungen des Kultes von St. Mauricius hinweisen, dessen Verehrung zwar bereits öfter untersucht, aber deren Gesamtbild immer noch stellenweise unklar ist. Zu den ältesten Nachrichten – mit widersprüchlichen Ansichten – D. VAN BERCHEM, *Le martyre de la Légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, H. 8, Basel 1956) und L. DUPRAZ, *Les passions de S. Maurice d'Againe. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée prédioclétienne (200–286) et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> s.* (*Studia Friburgensia*, NS 27, Fribourg 1961) – mit weitgehender Verteidigung der Authentizität des Kultes. Zu der älteren Geschichte des Klosters St. Maurice bes. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum,*

ter die gallo-fränkischen Heiligen, an ihrer Spitze St. Martin, der vor allem für die fränkische Mission von Bedeutung war<sup>33</sup>).

Für jede historische Untersuchung ist der Vergleich unumgänglich und so wird es begreiflicherweise auch bei unserer Analyse der Fall sein müssen. Nun ist aber die Bearbeitung der Hagiographie und des Kultes der Heiligen in den einzelnen angrenzenden Gebieten und den beiden Diözesen selbst sehr unterschiedlich: Vorzüglich erschlossen ist in dieser Hinsicht das Elsaß<sup>34</sup>). Für die Schweiz gibt es nur zum Teil

S. 102 ff. und Karte IV B; K. H. KRÜGER, Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 4. München 1971), S. 55–67; L. DUPONT-LACHENAL, L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Notes historiques (Sonderdruck aus Echos de Saint-Maurice 1973); R. MOOSBRUGGER-LEU, Die Schweiz zur Merowingerzeit, B, S. 69 ff. Zur Verehrung A. J. HERZBERG, Der hl. Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung (Forschungen zur Volkskunde, H. 25/26, Düsseldorf 1936) und die Übersicht von R. HENGGELE und M. CH. CELLETTI in Bibliotheca Sanctorum IX (1967), Sp. 123–205. Auf die spätere Bedeutung dieses Hl. für das Reich kann ich hier, begreiflicherweise, nicht näher eingehen.

31) Über die Heiligen dieses Gebietes, die mit der Thebaischen Legion in Verbindung gebracht wurden, vgl. E. EGLI, Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl d. Gr. (Zürich 1893), S. 117 f.; H. BÜTTNER, Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Rätien während des 8. Jahrhunderts (urspr. 1949; dann H. BÜTTNER, Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochrhein und Alpen. 3. Aufl., Darmstadt 1973, S. 11). Zu dieser Gruppe gehören u. a. Ursus und Victor in Solothurn, Felix und Regula in Zürich und Verena in Zurzach.

32) Zur älteren Verehrung von St. Sigismund vgl. die Zusammenfassungen von R. FOLZ, Zur Frage der heiligen Könige: Heiligkeit und Nachleben in der Geschichte des burgundischen Königums (DA 14, 1958, S. 317–344); F. GRAUS, Volk, S. 396 ff.; H. PLATELLE–A. M. RAGGI in Bibliotheca Sanctorum XI, Sp. 1043–47. Zum »geschichtlichen Hintergrund« L. SCHMIDT, Die Ostgermanen (2. Aufl., München 1941), S. 158 ff.

33) Auf den Zusammenhang der Martins-Verehrung und der fränkischen Königspolitik ist in der neuen Literatur wiederholt hingewiesen worden – vgl. etwa bereits C. A. BERNOULLI, Die Heiligen der Merowinger (Tübingen 1900), S. 227 ff. Dann bes. E. EWIG, Der Martinskult im Frühmittelalter (Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 14, 1962, S. 11–30); H. WEIGEL, Das Patrozinium des hl. Martin. Versuch einer Grundlegung von Ostfranken aus (Blätter für deutsche Landesgeschichte 100, 1964, S. 82–106); F. PRINZ, Frühes Mönchtum, bes. S. 14 ff. und 481 ff. Zu der Bedeutung der Verehrung von Poitiers (anhand der Fridolin-Vita) M. KOCH, Sankt Fridolin, S. 122 ff. Bezeichnenderweise fehlt jedoch in dem untersuchten Bereich die Verehrung von St. Arnulf, des heiligen Karolingers (mit dem Zentrum der Verehrung in Metz, aber nur sehr geringer kultischer Ausstrahlungskraft).

34) Außer der bereits zitierten (stellenweise allerdings recht unkritischen) Arbeit von J. M. B. CLAUS, Die Heiligen des Elsaß, sei hingewiesen auf L. PFLEGER, Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung. Ein Beitrag zur kirchlichen Rechts- und Kulturgeschichte (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, Bd. 3. Straßburg 1936) und auf die zahlreichen Untersuchungen von M. BARTH, insbesondere auf sein Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter (Archives de l'Eglise d'Alsace NS 11–13, 1960–1962) als solide Grundlage für die Patrozinienforschung.

recht gute Hilfsmittel<sup>35)</sup>, wogegen für Baden-Württemberg<sup>36)</sup> bisher nur wenig (und oft nur wenig befriedigende) Vorarbeiten zur Verfügung stehen.

Die »Bekehrung« der Alemannen war einst weitgehend auch ein Politikum gewesen, und es ist daher nötig, kurz den allgemeinen historischen Rahmen der Ereignisse in Erinnerung zu rufen: Es sei daran erinnert, daß die alemannischen Gebiete<sup>37)</sup> seit

35) Eine gute Übersicht bei R. PFISTER, Kirchengeschichte I. Für die Geschichte der Bistümer Helvetia Sacra I–I, herausgegeben von A. BRUCKNER (Bern 1972). Ein – allerdings sehr populär gehaltenes – Verzeichnis der Heiligen bei E. A. STÜCKELBERG, Die Schweizerischen Heiligen des Mittelalters. Ein Hand- und Nachschlage-Buch für Forscher, Künstler und Laien (1903). Eine Gesamtübersicht der Patrozinien – oft kritischen Anforderungen nicht entsprechend – bei A. NÜSCHELER, Die Gotteshäuser der Schweiz. Historisch-Antiquarische Forschungen H. 1–3 (Zürich 1864–1873); Fortsetzungen erschienen im Geschichtsfreund Bd. 39–48 und in Argovia, Bd. 23–28. Gesamtregister zu dieser Arbeit von A. WALDBURGER als Beilage zum Anzeiger für Schweizerische Geschichte 1900. An modernen Arbeiten über Patrozinien einzelner Schweizer Gebiete sind zu nennen: O. FARNER, Die Kirchenpatrozinien des Kantons Graubünden auf ihre Bedeutung für die Erforschung der ältesten Missionsgeschichte der Schweiz untersucht (54. Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden, 1924, S. 1–192); R. FRAUENFELDER, Die Patrozinien im Gebiet des Kantons Schaffhausen (Diss. Zürich 1928); E. GRUBER, Die Stiftungsheiligen der Diözese Sitten im Mittelalter (Diss. Freiburg/Schw. 1932); M. BECK, Die Patrozinien der ältesten Landkirchen im Archidiakonats Zürichgau (Schweizer Studien zur Geschichtswiss. XVII–I, Zürich 1933); CL. HECKER, Die Kirchenpatrozinien des Archidiakonates Aargau im Mittelalter (Diss. Freiburg/Schw. 1946). Leider ist Basel und seine Umgebung bisher nicht untersucht worden.

36) An Darstellungen der Kirchengeschichte sind neben der klassischen Arbeit von A. HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands (1. Aufl. 1887) und den Untersuchungen zur Bekehrung der Alemannen (vgl. Anm. 41) zu nennen H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens I (Stuttgart 1950) und K. WELLER, Württembergische Kirchengeschichte bis zum Ende der Stauferzeit (= Württembergische Kirchengeschichte. Herausgegeben vom Calwer Verlagsverein I. Stuttgart 1936). Zu den Patrozinien, neben dem allgemein hinweisenden Artikel von G. BOSSERT, Die Kirchenheiligen Württembergs bis 1250. Eine Skizze (Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgesch. 8, 1885, S. 282–289) und – weitgehend ohne Belege und ohne Angaben, aus welcher Zeit das Patrozinium bezeugt ist – H. OECHSLER, Die Kirchenpatrone in der Erzdiözese Freiburg (Freiburger Diözesan-Archiv NF 8, 1907, S. 162–238), die recht unübersichtlich angelegte Arbeit von GUSTAV HOFFMANN, Kirchenheilige in Württemberg (Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte, 23. Bd. Stuttgart 1932) und der anregende – aber weithin unbelegte – Beitrag von H. FEURSTEIN, Zur ältesten Missions- und Patroziniumkunde im alemannischen Raum. Ihre Wechselwirkung zur Siedlungsgeschichte und Rechtssymbolik (Ztschr. für die Gesch. des Oberrheins 97, 1949, S. 1–55). An regional begrenzten Untersuchungen sind zu nennen FR. EISELE, Die Patrozinien in Hohenzollern (Freiburger Diözesan-Archiv 60, 1932, S. 114–167 und 61, 1933, S. 1–52); E. BLESSING, Die Kirchen-, Kapellen- und Altarpatrozinien für den Kreis Hechingen im Mittelalter und in der Neuzeit (Diss. Tübingen; Stuttgart 1962); E. BERCKER, Kirchen-, Kapellen- und Altarpatrozinien im Kreis Sigmaringen (Diss. Tübingen 1967). Eine Übersicht der Klöster von L. HEIZMANN, Die Klöster und Kongregationen der Erzdiözese Freiburg in Vergangenheit und Gegenwart (München-Holbrunn 1930).

37) An neueren Übersichten seien genannt L. SCHMIDT, Die Westgermanen II–I (2. Aufl.

dem Ende des 5. Jahrhunderts<sup>38)</sup> unter fränkischem Einfluß standen; die entscheidende Wende brachte aber erst im Jahre 746 die Schlacht bei Cannstatt<sup>39)</sup>, ein Ereignis, das auch in der Hagiographie gewisse Spuren hinterlassen hat<sup>40)</sup>. Bei der Untersuchung der Hagiographie interessiert jedoch die fränkische Dominanz besonders in der Hinsicht, daß sie die Missionierung<sup>41)</sup> der Alemannen entscheidend beeinflusste. Die Alemannen siedelten z. T. in Gebieten, wo in Zeiten der römischen Herrschaft das

München 1940); H. BÜTTNER, Geschichte des Elsaß I. Politische Geschichte des Landes von der Landnahmezeit bis zum Tode Ottos III. (Neue deutsche Forschungen, Abt. Mittelalterliche Geschichte 8, Berlin 1939); eine handliche Übersicht A. M. BURG, Das elsässische Herzogtum (Ztschr. für die Gesch. des Oberrheins 117, 1969, S. 83–95); B. SÜTTERLIN, Geschichte Badens I. (Karlsruhe 1965); KARL und ARNOLD WELLER, Württembergische Geschichte im südwestdeutschen Raum (6. Aufl., Stuttgart–Aalen 1971); Handbuch der Schweizer Geschichte I (Zürich 1972); H. JÄNICHEN und H. STEUER in Reallexikon der Germanischen Altertumskunde I (1973), S. 137–163, Stichwort »Alemannen«.

38) Zum Alemannenkrieg Chlodowechs E. ZÖLLNER, Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts (München 1970), S. 56 ff. Die Tätigkeit St. Fridolins bringt seine späte Vita mit der Unterstützung Chlodowechs I. in Verbindung, d. h. sie müßte eine Folge des Alemannenkrieges sein (allerdings stilisiert die Vita Fridolin nicht als Missionar). Auf die Ungereimtheiten dieser Konstruktion wurde bereits öfter hingewiesen – vgl. M. KOCH, Sankt Fridolin, S. 112 ff., die auch in diesem Zusammenhang auf die Beliebtheit Chlodowechs als Förderer von Heiligen in der Hagiographie hinweist.

39) Zu Cannstatt vgl. die ältere Zusammenstellung von H. HAHN, Jahrbücher des fränkischen Reichs 741–752 (Berlin 1863), S. 83 ff.; und H. BÜTTNER, Franken und Alemannen in Breisgau und Ortenau (urspr. 1939; dann in dessen Schwaben und Schweiz, 1972, S. 38 f.). An neueren Untersuchungen ist nur der – leider sehr unbefriedigende – Beitrag zu nennen R. KAPFF, Der Cannstatter Gerichtstag vom Jahr 746 (Blätter für württembergische Kirchengeschichte NF 45, 1941, S. 3–8). Zur folgenden fränkischen Expansion J. FLECKENSTEIN, Fulrad von Saint-Denis und der fränkische Übergriff in den süddeutschen Raum (in G. TELLENBACH – Hrsg., Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels. Forschungen zur oberrheinischen Landesgesch. IV, Freiburg i. B. 1957, S. 9–39).

40) Die Hauptquelle der Kenntnis der Ereignisse – die Annales Mettenses (ed. B. SIMSON, S. 37) – berichtet über die Schlacht: *Fuitque ibi magnum miraculum, quod unus exercitus alium comprehendit atque ligavit absque ullo discrimine belli* – zu den Schwierigkeiten der Deutung dieses dunklen Satzes H. HAHN, a. a. O. Unmittelbar mit den Folgen der Schlacht hängt wohl die Verfolgung St. Otmars und die Einführung der Benediktinerregel in Sankt Gallen zusammen (vgl. J. DUFT, Sankt Otmar, 1959, S. 73 ff.).

41) Zur Bekehrung der Alemannen vgl. – außer den in Anm. 36 erwähnten Werken – H. v. SCHUBERT, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Ein Handbuch (Tübingen 1921, Neudruck 1962), S. 292 ff.; J. SAUER, Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden (Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission, NF 14, Heidelberg 1911) – eine gute Übersicht, jedoch leider mit nur summarischen Hinweisen; J. AHLHAUS, Die Alemannenmission und die Gründung des Bistums Konstanz (Sonderdruck aus dem 62. Bd. des Jahrbuches des Bodensee-Geschichtsvereins, Friedrichshafen 1935); P. GÖSSLER, Die Anfänge des Christentums in Württemberg (Blätter für württembergische Kirchengeschichte, NF 36, 1932, S. 149–187); H. TÜCHLE, Kirchengeschichte Schwabens I, S. 20 ff.; H. BÜTTNER, Christentum und fränkischer Staat (wie Anm. 31); F. ZOEPFL, Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe

Christentum nicht unbekannt gewesen war; nichts jedoch weist darauf hin, daß wir eine Kontinuität des christlichen Glaubens in dem Gebiet, mit dem wir uns befassen, annehmen könnten<sup>42</sup>). Die Missionierung und Bekehrung der Alemannen ging, dem Zeugnis der Patrozinien nach<sup>43</sup>), überwiegend vom fränkischen Westen bzw. aus dem von den Franken eroberten Burgunderreich aus; der Anteil Italiens ist für das romanische Churrätien von größerer Bedeutung gewesen<sup>44</sup>). Die irischen Mönche<sup>45</sup>), die in die alemannischen Gebiete gekommen sind (oder gekommen sein sollen), lebten zurückgezogen in der Wildnis und spielten – auch den Aussagen ihrer Hagiographen nach<sup>46</sup>) –, für die Bekehrung der einheimischen Bevölkerung keine größere Rolle. Über den Fortgang der Missionierung berichtet keine Quelle, und so können wir ihren Verlauf nur anhand der Spuren in den Patrozinien der sakralen Bauten verfolgen, wobei bekanntlich die Dominanz der Martin-Patrozinien<sup>47</sup>) auf den ersten Blick auffällt. Zur Lösung der Frage, die vom Standpunkt der Sozialgeschichte besonders interessant wäre, warum die Missionierung der europäischen Völker so erfolgreich war und ob sich dabei einzelne Missionsströmungen an unterschiedliche soziale Gruppen wandten, bieten die Quellen unseres Umkreises leider gar keinen Anhaltspunkt. Nur aus Grabfunden<sup>48</sup>) können wir den Schluß ziehen, daß bei den Alemannen, wie

im Mittelalter (Augsburg 1955), S. 21 ff.; P. PAULSEN, Die Anfänge des Christentums bei den Alemannen (Ztschr. für Württembergische Landesgeschichte 15, 1956, S. 1–24) mit Hinweis auf archäologische Funde und der These von arianischen Einflüssen und einem einheimischen synkretistischen Christentum. E. KLEBEL, Zur Geschichte der christlichen Mission im schwäbischen Stammesgebiet (Ztschr. für Württembergische Landesgeschichte 17, 1958, S. 145–218) für die Bistumsgeschichte. B. SÜTTERLIN, Geschichte Badens I, S. 95 ff.; R. MOOSBRUGGER-LEU, Die Schweiz zur Merowingerzeit, Bd. B. Die lateinisch-christlichen Inschriften sind zusammengestellt bei H. JÄNICHEN–S. SCHECK, Ein alemannischer Grabfund von Weilstetten, Kr. Balingen, Württemberg (Germania 32, 1959, S. 302 ff.) – dazu Nachträge bei H.-G. OOMEN, Lateinisch-schriftliche Inschriften aus alemannischen Gräbern (Ztschr. für Württembergische Landesgeschichte 30, 1971, S. 404–407).

42) Obzwar in der Schweiz die Verehrung der sog. Märtyrer der Thebaischen Legion (vgl. Anm. 31) fälschlich später als Zeugnis für eine Kontinuität des Christentums angesehen wurde. Zu der Kontinuitätsfrage für dieses Gebiet nun (mit reichen Literaturangaben) H. KELLER, Spätantike und Frühmittelalter im Gebiet zwischen Genfer See und Hochrhein (Frühmittelalterliche Studien 7, 1973, S. 1–26).

43) Dazu Literatur wie Anm. 34–36.

44) Ein Ansatz der Erzählung einer »apostolischen Gründung« der Kirche taucht in der Karolingerzeit im Bistum Chur auf; vgl. weiter Anm. 84. Zur Bedeutung Churrätiens für das alemannische Klosterwesen vgl. die Beiträge dieses Bandes; die Bedeutung für den Kult und die Hagiographie müßte noch eingehender untersucht werden.

45) Eine Zusammenstellung der irischen Mönche auf dem Festland, nach Angaben der Hagiographie und ihres Einflußbereiches, bei M. KOCH, Sankt Fridolin, S. 137 ff.

46) Beachtenswert ist v. a., wie in den Gallus-Viten das missionarische Element völlig fehlt.

47) Auf die Bedeutung der Martins-Patrozinien stieß jede Untersuchung von Patrozinien im alemannischen Gebiet (vgl. Anm. 34–36).

48) Dazu bes. P. PAULSEN, Die Anfänge des Christentums (wie Anm. 41).

bei anderen Völkern auch, zunächst eine religiöse Mischkultur vorherrschte, und noch lange Zeit nach der formalen Bekehrung mußten Prediger gegen das Heidentum der Bekehrten eifern; so soll auch der bekannte Scarapsus, der Pirmin zugeschrieben wird<sup>49)</sup>, nicht etwa zur Bekehrung von Heiden, sondern zur Belehrung von Christen dienen, deren Glauben und Taten vom Standpunkt des Kirchenmannes noch viel zu wünschen übrig ließen. Im Scarapsus tauchen dann auch bereits, was uns hier besonders interessiert, betont soziale Motive<sup>50)</sup> auf.

In der fränkischen Einflußsphäre ging die Bekehrung der Alemannen rasch vor sich<sup>51)</sup> und demgemäß dominieren – neben Heiligen der Bibel und den alten (überwiegend italienischen) Märtyrern – in den alemannischen Patrozinien und in den Kalendarien<sup>52)</sup> vor allem fränkische Heilige. Daneben bilden die »einheimischen« Heiligen eine verhältnismäßig kleine Gruppe, wo neben Heiligen<sup>53)</sup> aus der Römerzeit eben die Heiligen der Merowinger- und Karolingerzeit vertreten sind. Diese Heiligen werden an einem zentralen Ort des Kultes (hier ausnahmslos Klöster) als himmlische Helfer verehrt; nicht die so oft berufenen Translationen der Reliquien, die übrigens längst nicht immer, wie fälschlich behauptet wird<sup>54)</sup>, Kanonisationen gleichkamen, waren für die Heiligkeit dieser Personen entscheidend, sondern die Verehrung, die von einer organisierten Gemeinde (meist einer Klostergemeinschaft) getragen war. Der Heilige mußte einer gewissen Idealvorstellung entsprechen, nach einem Heiligkeitstypus geformt werden<sup>55)</sup>, um verehrt werden zu können, wobei zuweilen seine Legende erst relativ spät aufgezeichnet bzw. sogar erst erfunden werden konnte. Primär blieben für den Kult, für die Verehrung, jene *coordonées hagiographiques*, auf deren Bedeutung bereits H. Delehaye so nachdrücklich hingewiesen hat<sup>56)</sup>; für die

49) Neuester Abdruck bei U. ENGELMANN, Der hl. Pirmin und sein Missionsbüchlein (Reichenau Bücherei I, Konstanz 1959). Die Verfasserschaft Pirmins wurde von A. ANGENENDT (wie Anm. 16) in Zweifel gezogen.

50) Vgl. bes. stark c. 17 (S. 52–56) und c. 31 (S. 92/4).

51) Ein bezeichnender Zeuge dafür sind die alemannischen Gesetze ed. K. A. ECKHARDT, Leges Alamannorum I. Einführung und Recensio Chlothariana (Pactus); II. Recensio Lantfridiana (Lex) (Germanenrechte N. F. Westgermanisches Recht, s. n. 1958/62). Eckhardt datiert den Pactus in die Zeit Chlothars II. (613–623), die Lex in die Jahre 712–725.

52) Zu den alten Kalendarien dieses Gebietes vgl. M. BARTH, Mittelalterliche Kalendare und Litaneien des Elsaß (Freiburger Diözesan-Archiv 86, 1966, S. 352–443). E. MUNDING, Die Kalendarien von St. Gallen aus 21 Handschriften – neuntes bis elftes Jahrhundert I, II (Texte und Arbeiten I, 36–37. Beuron 1948/51). R. HENGGELER, Die mittelalterlichen Kalendarien von Einsiedeln (Ztschr. für Schweizerische Kirchengesch. 48, 1954, S. 31–65). E. MUNDING, Das älteste Kalendard der Reichenau. Aus Cod. Vindob. 1815 saec. IX. med. (in: Colligere fragmenta. Festschrift A. Dold. Texte und Arbeiten I, 2. Beiheft, Beuron 1952. S. 236–246).

53) Eine Sondergruppe stellen dabei die Heiligen der Thebaischen Legion dar – vgl. Anm. 31.

54) So gibt es etwa Translationen von Merowingern, die keinen Kult bedingten – vgl. K. H. KRÜGER, Königsgrabkirchen (wie Anm. 30), S. 447 f.

55) Dazu vgl. F. GRAUS, Volk, S. 62 ff.

56) H. DELEHAYE, Les légendes hagiographiques (Subsidia hagiographica 18. 5<sup>e</sup> éd. Bruxelles

hagiographische Stilisierung war dagegen die Angleichung an einen Heiligentypus maßgebend und ich werde noch weiter die Gelegenheit haben, aufzuzeigen, wie eigenartig sich gerade in dieser Hinsicht der südalemannische Umkreis abhebt. Wenn wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Eigentümlichkeiten dieses hagiographischen Umkreises lenken, so ist die erste auffallende Tatsache, daß – gerade bei der Bedeutung der fränkischen Mission und dem großen Einfluß der fränkischen Heiligen auf Kult und Reliquienwesen<sup>57)</sup> des südalemannischen Raumes – hier der Typus des heiligen Bischofs zunächst völlig fehlt. Dabei war der heilige Bischof geradezu die hagiographische »Modelfigur« des merowingischen Gallien<sup>58)</sup> geworden, und St. Martin, der heilige Bischof von Tours, war einer der beliebtesten Kirchenheiligen auch im alemannischen Gebiet<sup>59)</sup>. Um so merkwürdiger und auffallender ist, daß dieser Typ in den Diözesen Konstanz und Basel in älterer Zeit überhaupt nicht vertreten ist. In der Konstanzer Diözese<sup>60)</sup> ist der erste »einheimische« Bischof, der als Heiliger verehrt wurde, Konrad von Altdorf<sup>61)</sup> († 976), der spätere Patron des Bistums; ihm folgte als Heiliger Gebhard II. von Bregenz († 995)<sup>62)</sup> nach. Der Schüler des hl. Gallus, der, auf Initiative seines Lehrers, den Bischofsstuhl als Johannes I. (615–627)<sup>63)</sup> bestiegen hatte, ist, trotz des späteren Ruhmes seines Lehrers, nie als Heiliger verehrt worden. Erst die Ottonenzeit bescherte Konstanz zwei heilige Bischöfe, die einzigen, die die Bischofslisten anzuführen wissen.

1955) und Cinq leçons sur la methode hagiographique (Subsidia hagiographica 21, Bruxelles 1934).

57) Dazu etwa E. A. STÜCKELBERG, Spuren der fränkischen Mission in der Schweiz (Anzeiger für Schweizerische Geschichte 39, 1902, S. 104–107).

58) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 114 ff. u. ö.

59) Siehe oben S. 136.

60) Die älteste Konstanzer Bischofsliste c. 1144 stammt aus Zwiefalten (MGH SS 13, S. 325). Die Quellen und Angaben sind zusammengestellt von P. LADEWIG–TH. MÜLLER, Regesta episcoporum Constantiensium. Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Constanx von Bubulcus bis Thomas Berlower 517–1496. Bd. I (Innsbruck 1895). Die ältere Literatur bei A. BRACKMANN, Germania pontificia II–2, Berlin 1927, S. 120 ff. Der erste bezeugte Bischof ist Gaudentius (c. 610), der in den Gallus-Viten erwähnt ist. (Ich bin Frau Dr. B. DEGLER-SPENGLER zu Dank verpflichtet, die mir zur Kontrolle den Einblick in den Konstanzer Angaben des 2. Bd. der Helvetia Sacra ermöglichte).

61) Konrad, Sohn des Grafen Heinrich von Altdorf († 975), wurde 1123 auf dem 1. Laterankonzil heiliggesprochen. Seine Vitae MGH SS IV, S. 430–45; vgl. P. LADEWIG–TH. MÜLLER, Regesta episcoporum Constantiensium I, n. 352–381. Zusammenfassend L. FALKENSTEIN in Bibliotheca Sanctorum IV, col. 201.

62) Gerhard II., Sohn des Grafen Ulrich von Bregenz, Bf. von Konstanz 979–995. Dazu P. LADEWIG–TH. MÜLLER, a. a. O., n. 384–404. Die Vita MGH SS X, S. 582–594. Zur Verehrung AA SS Aug. VI, S. 106–130 und R. HENGGELER–C. COLAFRANCESCHI in Bibliotheca Sanctorum VI, Sp. 80–81.

63) Vgl. P. LADEWIG–TH. MÜLLER, a. a. O., n. 13–17.

Noch bezeichnender ist die Lage Basels<sup>64</sup>). In den ältesten Bischofslisten<sup>65</sup>) tauchen überhaupt keine Heiligen auf dem Bischofsstuhl auf; obzwar Bischof Rudolf II. 917 von den heidnischen Ungarn bei der Einnahme von Basel erschlagen worden war<sup>66</sup>), ist er nie als Märtyrer angeführt oder gar verehrt worden. Erst im 13. Jahrhundert erschien auf einmal in den Quellen der rein legendäre Bischof von Basel Pantalus<sup>67</sup>) als angeblicher Begleiter der 11 000 Jungfrauen, der mit den Heiligen von Basel nach Köln gezogen und hier im Jahre 451 von den Hunnen erschlagen worden sei<sup>68</sup>). Der einzige heilige Basler Bischof, den selbst das Spätmittelalter kannte, hatte sich in der Fremde die Märtyrerkrone erwerben müssen<sup>69</sup>).

Dabei waren fremde heilige Bischöfe, wie bereits erwähnt, als Patrone von Kirchen beliebt<sup>70</sup>) und der bischöfliche Heilige war nicht nur im fränkischen Gebiet eine den Hagiographen wohlvertraute Figur. Im benachbarten Elsaß ist sogar die Tendenz spürbar, alle alten Straßburger Bischöfe als Heilige anzusehen, beginnend mit dem Gründer des Bistums Amandus († 342/46), dessen Verehrung seit dem 10. Jahrhundert bezeugt ist<sup>71</sup>). Ihm folgten dann die anderen Bischöfe<sup>72</sup>), die alle zwar nur von jungen Legenden verherrlicht werden und deren Verehrung lokal eng begrenzt und unbedeutend blieb, die aber dennoch klar das Streben Straßburgs beweisen, das Maximum »seiner« Bischöfe als heilig anzusehen. Eine ähnliche Tendenz – die aller-

64) Die Liste der Basler Bischöfe mit Quellenangaben und Kommentaren nun in *Helvetia Sacra I*, S. 158 ff.

65) Die älteste Bischofsliste, wohl aus dem 11. Jahrhundert, bei J. TROUILLAT, *Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle I* (Porrentruy 1852), Nr. 123, S. 186 f.

66) Zu Bf. Rudolf vgl. *Helvetia Sacra I*, S. 167 und J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 172 f.

67) E. A. STÜCKELBERG, *Der legendäre Basler Märtyrerbischof* (in dessen: *Denkmäler zur Basler Geschichte*, Basel 1907, T. 13) und J. M. CLAUSS, a. a. O., S. 166–168, 244.

68) Kein Basler Heiliger ist Bf. Ragnachar, der, zuweilen durch Verwechslung, in modernen Basler Bischofsreihen auftauchte.

69) Obzwar die spätere Tradition auch die Bischöfe von Augst für Basel in Anspruch nahm und die Anfänge des Bistums in römischer Zeit verlegte, taucht hier – zum Unterschied von Gallien – keine Überlieferung von einer »apostolischen Gründung« auf. (Zu Ansätzen in Chur vgl. weiter Anm. 84).

70) So wurde sogar später in Cham ein »heiliger Bischof ohne Namen« verehrt – E. A. STÜCKELBERG, *Die Schweizerischen Heiligen*, S. 17–19.

71) Zu Amandus vgl. AA SS Oct. XI, S. 827–845; L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule III* (Paris 1915), S. 166 ff.; J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 30 f.; *Bibliotheca Sanctorum I*, Sp. 924.

72) Die Verehrung des zweiten Bischofs, Justin (4. Jh.), ist gleichfalls c. 965 gesichert (J. M. B. CLAUSS, a. a. O., S. 83, 210), die des 3., Maximinus von Straßburg (ebd. S. 96 f., 218), ist wohl erst hochmittelalterlich. Zur Verehrung der anderen Heiligen, vgl. op. cit. Das Streben, ein Maximum von Bischöfen zu »heiligen«, gipfelte im 14. Jahrhundert mit der »Heiligsprechung« aller alten Straßburger Bischöfe (a. a. O., S. 127 ff.).

dings natürlich nicht so weit in die Vergangenheit zurückreichen konnte<sup>73)</sup> –, ist bei dem alemannischen Bistum Augsburg nachzuweisen, wo zwei der Bischöfe des 9. Jahrhunderts als Heilige angesehen wurden<sup>74)</sup>. Einen noch prägnanteren Zug zur Heiligsprechung von Bischöfen stellen wir weiter östlich im bayrischen Salzburg fest, wo gleichfalls neben dem, als Gründer angesehenen, Rupert<sup>75)</sup> seine Nachfolger Vitalis<sup>76)</sup> († c. 730), Johannes<sup>77)</sup> († 745) und Virgil<sup>78)</sup> († 784) als Heilige auftauchen. Die südalemannischen Bistümer weisen dagegen keine heiligen Bischöfe auf (ähnlich wie auch bei ihren unmittelbaren südlichen Nachbarn<sup>79)</sup> der Typus des heiligen Bischofs kaum vertreten ist).

Diese Eigenart dürfte aus dem Fehlen von Zentren, die ihrer Bedeutung nach mit den *Civitates* Galliens vergleichbar wären, erklärbar sein. Dazu kam noch der Anteil der Klöster an der Missionierung des Gebietes und vor allem die dominante Stellung von Klostergemeinschaften in der Heiligenverehrung. Das Einvernehmen zwischen Bischöfen und Mönchsgemeinschaften war nicht immer gut, und Spannungen zwischen Mönchen und Bischöfen sind alt<sup>80)</sup>; allgemein bekannt sind in dem

73) Höchstens konnte eine Beziehung mit dem Onkel (Dionysius) der Augsburger Märtyrerin Afra konstruiert werden.

74) Sintpert († 808/9), dessen Kult zwar erst 1450 autorisiert wurde; Mirakelbücher stammen jedoch bereits aus dem 11. Jahrhundert, und als Heiliger wird er gleichfalls im alten Bischofskatalog (MGH SS XIII, S. 279) angesehen – vgl. auch AA SS Oct. VI, S. 228–276; F. ZOEPFL, Das Bistum Augsburg, S. 37 ff.; Bibliotheca Sanctorum XI, Sp. 1192 f. Nitger (Neodegar † 830/2) ist im erwähnten Bischofskatalog noch nicht als Heiliger angeführt – seine Verehrung dürfte erst jüngeren Datums sein. Vgl. AA SS Oct. V, S. 1046–1054; F. ZOEPFL, a. a. O., S. 40 f.; Bibliotheca Sanctorum IX, Sp. 992. Die spätere Augsburger Tradition beherrscht bekanntlich völlig der hl. Bf. Ulrich von Augsburg († 973).

75) Zu Rupert vgl. neuestens H. WOLFRAM, Der hl. Rupert und die antikarolingische Adelsopposition (MIÖG 80, 1972, S. 4–34) – und die Zusammenfassungen von J. WODKA (LThK IX<sup>2</sup>, Sp. 106 f.) und J. BAUR–A. M. RAGGI (Bibliotheca Sanctorum XI, col. 506–508).

76) Die Verehrung ist allerdings erst 1181 bezeugt – vgl. F. HERMANN in LThK X<sup>2</sup>, Sp. 820 und Bibliotheca Sanctorum XII, Sp. 1221 f.

77) Vorher 7. Abt von St. Peter – von Bonifaz konsekriert. Obzwar Johannes als Heiliger bezeichnet wird, ist sein Kult nicht gesichert – Bibliotheca Sanctorum VI, Sp. 897.

78) Virgil, der auch als Apostel von Karantanien bezeichnet wird, wurde 1233 kanonisiert (seine Vita MGH SS XI, S. 86–95). Eine Übersicht in Bibliotheca Sanctorum XII, Sp. 1206–8.

79) So können aber immerhin für Sitten Bf. Theodul (4. Jh.), für Lausanne die Bfe. Marius († 594) und Protasius († c. 650) und für Chur Gaudenz († c. 366) und Valentin († 548) – nach E. A. STÜCKELBERG, Die Schweizerischen Heiligen – angeführt werden. Eine eingehendere Ausführung dieses Vergleiches würde eine selbständige Arbeit erfordern und muß hier hinten gestellt werden.

80) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 111 ff. Etwa am Beispiel von St. Maurice eingehend dargestellt von J. M. THEURILLAT, L'Abbaye de St. Maurice d'Agaune des origines à la reforme canoniale 515–830 environ (Vallesia 9, 1954, S. 122 ff.). Zu dem Verhältnis der Bischöfe und Klöster vgl. nun vor allem den Beitrag von J. SEMMLER in diesem Band, S. 305 ff.

Raum, der uns hier beschäftigt, die langwierigen Auseinandersetzungen zwischen dem Kloster St. Gallen und den Bischöfen von Konstanz<sup>81)</sup> um die Stellung des Klosters, die natürlich die Mönche kaum dazu bewegen konnten, die Autorität von Konstanz noch durch die Heiligung eines der Bischöfe besonders hervorzuheben. Allein dieser Grund, so überzeugend er für den Bischofssitz am Bodensee ist, trifft kaum für die Diözese Basel zu, wo das Klosterwesen<sup>82)</sup> keine besondere Rolle spielte und wo das Bistum keinen so bedeutenden Gegenspieler hatte, wie Konstanz im Kloster von St. Gallen. Wir können uns daher kaum mit dem einfachen Hinweis auf die Dominanz der Klöster in der Hagiographie bei der Deutung von Eigenarten der südele-mannischen Viten beschränken, um so mehr, als das Fehlen des Typus des heiligen Bischofs nicht das einzige Spezifikum zu sein scheint.

Eine weitere Eigenart ist, daß hier der Typ des heiligen Herrschers oder später des großen Herrn, der heilig wurde, fehlt. Wiederum erscheint dieser Umstand im klaren Licht, wenn wir die Diözesen Basel und Konstanz mit den angrenzenden Gebieten vergleichen: In Burgund war König Sigismund<sup>83)</sup> seit dem 6. Jahrhundert ein verehrter Heiliger, im Bistum Chur stieg in der Karolingerzeit Lucius<sup>84)</sup> zum heiligen König auf, im lothringischen Raum war die Verehrung von König Sigisbert<sup>85)</sup> und von Dagobert II.<sup>86)</sup> bekannt, und eine Sonderstellung hatte das Elsaß, wo nicht nur die Kaiserin Richardis<sup>87)</sup> in Andlau verehrt wurde, sondern die Tochter des elsässischen

81) Dazu die Zusammenfassung von TH. MAYER, Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit (urspr. 1952; dann TH. MAYER, Mittelalterliche Studien, Lindau-Konstanz 1959, S. 289-324).

82) Ein Verzeichnis der Klöster der Diözese Basel in *Helvetia Sacra* I, S. 325 ff.

83) Zu St. Sigismund vgl. oben Anm. 32.

84) Die *Vita Lucii conf. Curiensis* ist herausgegeben von B. KRUSCH in *MGH SS rer. Mer.* III, S. 1-7 und neuer von I. MÜLLER, *Die karolingische Luciusvita* (85. Jahresbericht der Historisch-Antiquarischen Gesellschaft von Graubünden, 1955, S. 7-23) - zur *Vita Ders.*, *Zur karolingischen Hagiographie. Kritik der Luciusvita* (*Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte* 14, 1956, S. 5-28): Demnach dürfte die *Vita* um 800 als »Mosaik« entstanden sein. Ein älterer - einheimischer - Lucius, möglicherweise aus dem 5. Jahrhundert (der allerdings nirgends nachzuweisen ist), sei unter Einfluß von »apostolischen Reiseromanen« mit Lucius Abgar IX., König von Edessa, gleichgesetzt worden; aus dem Britio-Beruto sei Britannien entstanden; die *Vita* sei gleichzeitig ein Plädoyer für die Unabhängigkeit des Bistums Chur. Zur Verehrung dieses Heiligen I. MÜLLER, *Verehrung des hl. Lucius im 9.-12. Jahrhundert* (*Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte* 48, 1954, S. 96-126).

85) Sigisbert III., dessen *Vita* von Siebert von Gembloux anlässlich der Translation von 1063 verfaßt wurde (*AA SS Febr.* I, S. 206-244) wurde in seinem Grabkloster (St. Martin bei Metz) verehrt. Vgl. J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 115 ff., 224 f.; K. KUNZE in *Bibliotheca Sanctorum* XI, Sp. 1035 ff.; K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen* (s. Anm. 30), S. 149-155.

86) Zu Dagobert II. die Zusammenfassungen bei J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 47 ff., 196 f.; F. GRAUS, *Volk*, S. 402 ff.; K. H. KRÜGER, *Königsgrabkirchen*, S. 190 ff.

87) Zu Ricarda-Richardis († 893/6) vgl. E. DÜMMLER, *Geschichte des ostfränkischen Reiches* (2. Aufl., Leipzig 1888), S. 280 ff. Eine mittelalterliche Legende der Hl. ist überhaupt nicht nachzuweisen (cf. *AA SS Sept.* V, S. 793-798), die feierliche Translation ihrer Reliquien 1049 wurde in Andlau von Papst Leo IX. vorgenommen. Ihre Verehrung beschränkte sich auf

Grafen Odilia<sup>88)</sup> schließlich zur Patronin des Landes aufstieg und die Heiligung einer ganzen Reihe ihrer Angehörigen<sup>89)</sup> bewirkte. Im südalemannischen Raum ist kaum etwas Ähnliches festzustellen<sup>90)</sup>.

Die hagiographische Verklärung großer Herren und vornehmer Frauen, von Königen und ihren Gattinnen lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den sozialen Status der einheimischen Heiligen, wie er in den Angaben über die Herkunft der Gefeierten in den Legenden angeführt wird, und auf die Bedeutung, die diesen Erwähnungen zukommt.

Andlau und hatte nur geringe Ausstrahlungskraft – J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 111 ff., 222 ff.; M. BARTH, *Die heilige Kaiserin Richardis und ihr Kult* (Festschrift zur Neunhundertjahresfeier der Weihe der Stiftskirche von Andlau u. der Heiligsprechung von St. Richardis durch Papst Leo IX. 1049–1949. Séléstat 1949, S. 11–100); P. RABIKAUSKAS–M. CH. CELLETTI in *Bibliotheca Sanctorum* XI, Sp. 157 f. Richardis-Ricarda gehört zu den Persönlichkeiten, die mit beliebten literarischen Motiven von der verfolgten Unschuld und des Unschuldbeweises durch Gottesurteil in Zusammenhang gebracht wurden.

88) Die Vita in MGH SS rer. Mer. VI, S. 24–50. Die Legende stammt frühestens aus dem ausgehenden 9. Jahrhundert. Die älteste Erwähnung ihres Klosters in einer Urkunde aus dem Jahre 783. Zu der Hl. vgl. die Zusammenstellung bei J. M. B. CLAUSS, *Die Heiligen des Elsaß*, S. 100–106, 219 f.; M. BARTH, *Die Heilige Odilia, Schutzherrin des Elsaß. Ihr Kult in Volk und Kirche* (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß IV/V. Straßburg 1938); F. GRAUS, *Volk*, S. 245 f.; F. PRINZ, *Frühes Mönchtum*, S. 224 f.; R. VAN DOREN–A. M. RAGGI in *Bibliotheca Sanctorum* IX, Sp. 1110–1116.

89) So werden als Heilige bezeichnet: Berswinda, die Mutter der hl. Odilia (Verehrung im 12. Jh. gesichert – vgl. CLAUSS, a. a. O., S. 45 f., 196), ihr Vater Athich-Adalrich, Herzog des Elsaß (ebd. S. 36 f., 192 und M. BARTH, *Die Hl. Odilia I*, S. 25–31). Weiter ihre Schwester Roswinda, Nonne in Hohenburg (CLAUSS, S. 113 f., 223) und ihr Bruder Herzog Adalbert (ebd. S. 22 f.; M. BARTH, a. a. O., I, S. 31 f.; über seinen Tod – er soll von einem Diener des Klosters ermordet worden sein – Vita s. Odiliae, c. 20, MGH SS rer. Mer. VI, S. 48. Zu dem historischen Hzg. Adalbert H. BÜTTNER, *Geschichte des Elsaß I*, S. 74 f.). Als Heilige werden auch drei Nichten der Odilia angeführt – die Äbtissin des Klosters Niedermünster, Gundelinda (CLAUSS, a. a. O., S. 70 f., 205), die Äbtissin Attala (ebd. S. 37 ff., 193 und M. BARTH, *Die Legende und Verehrung der hl. Attala, der ersten Äbtissin von St. Stephan in Straßburg*. *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* 2, 1927, S. 89–198) und die Äbtissin Eugenia, die Nachfolgerin der hl. Odilia (CLAUSS, a. a. O., S. 61 f., 201). – Auch weitere hochgestellte Personen sind im Elsaß zu Heiligen aufgerückt wie die Äbtissin Irmina, die angebliche Tochter König Dagoberts II. (CLAUSS, a. a. O., S. 81 f., 209 f.; *Bibliotheca Sanctorum* VII, Sp. 905), die Kaiserin Irmgard, Tochter des Elsässer Grafen Hugo III. und Gattin Lothars I. (CLAUSS, a. a. O., S. 80, 208 f.), Alpais, die Tochter Ludwigs d. Fr. (ebd. S. 29 f.).

90) Nur in der späten Überlieferung des Klosters Einsiedeln ist eine gewisse Parallele in der Verehrung der Herzogin Reginlinde zu finden, die im Alter aussätzig gewesen sein soll, und ihres Sohnes, des Mönches Adalrich, die auf der Insel Ufnau im Zürichsee verehrt wurden: O. RINGHOLZ, *Geschichte von Einsiedeln I*. (wie Anm. 15) S. 34 ff., 41 und Ders., *Geschichte der Insel Ufnau im Zürichsee* (Einsiedeln-Waldshut-Köln 1908), S. 24 ff.; *Bibliotheca Sanctorum* XI, 78 und I, 654 (Alarico) und R. HENGGELER in *LThK VIII*<sup>2</sup>, Sp. 1099.

Mit den Angaben über die Herkunft der Heiligen in den Legenden hat sich die Forschung bereits mehrfach beschäftigt<sup>91)</sup> und im zweiten Teil dieser Arbeit gehe ich eingehender auf die Frage des sog. Adelsheiligen ein, einen Typus der Hagiographie, der m. E. nie existiert hat. Hier sei nur festgehalten, daß gerade die Hagiographen bewußt die Heiligen höher einstufen als alle weltlichen Machthaber<sup>92)</sup>, die Lebensgeschichte »ihrer« Helden oft dazu benutzten, um die Übermacht der Heiligen, selbst gegenüber machtvollen Königen, zu betonen und sich einer Unvereinbarkeit des christlichen Denkens, und vor allem des mönchischen Ideals, mit der Betonung der vornehmen Herkunft der Heiligen gut bewußt waren<sup>93)</sup>. Bis in das 10. Jahrhundert ist kein einziger Heiliger vornehmer Herkunft zu finden, der sich seine Glorie nicht durch das Martyrium oder durch Askese und Abkehr von dieser Welt, durch die stilisierte Absage an die profane Gesellschaft verdient hätte. Obzwar der Heilige der Hagiographie die Welt verachten mußte, ihre Herrlichkeit als Spreu ansah, widerstanden die Hagiographen dennoch zuweilen<sup>94)</sup> nicht der Versuchung, die vornehme Herkunft der Heiligen zu erwähnen, und diese Herkunft wurde dann von jüngeren Varianten sogar noch bewußt gesteigert<sup>95)</sup>. Die Anführung der vornehmen Herkunft sagt aber sowenig etwas über den Charakter der einzelnen Viten aus, wie die Erwähnung von Königen im Märchen oder vornehmer Grafen in der Sage den Typus dieser literarischen Gattungen determiniert. Allein mit all diesen Fragen setze ich mich im zweiten Teil dieser Arbeit auseinander; hier handelt es zunächst darum, die Angaben über die Herkunft von Heiligen in den Legenden des südalemannischen Raumes zusammenzustellen.

Bei der Heiligen dieses Gebietes, die noch in römischer Zeit gelebt haben soll, bei St. Verena, gibt die Vita des ausgehenden 9. Jahrhunderts bloß an, sie sei im ägypti-

91) Auf das Schematische der Herkunftsangabe ist bereits oft hingewiesen worden, etwa von L. ZOEPEF, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, H. 1, Leipzig-Berlin 1908), S. 53 f.; B. DE GAFFIER, *Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques* (Analecta Bollandiana 75, 1957, S. 17 ff.); A. BERGENGRUEN, *Adel und Grundherrschaft im Merowingerreich. Siedlungs- und standesgeschichtliche Studie zu den Anfängen des fränkischen Adels in Nordfrankreich und Belgien* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft Nr. 41, Wiesbaden 1958), S. 17 f.; F. GRAUS, *Volk*, S. 361 ff. Zu den Herkunftsangaben der Viten vgl. auch den zweiten Teil dieser Arbeit.

92) F. GRAUS, *Volk*, S. 353 ff.

93) Dazu vgl. weiter im zweiten Teil, S. 165.

94) Eine Zusammenstellung der einschlägigen Angaben über die Herkunft der Heiligen der Merowingerzeit bei F. GRAUS, *Volk*, S. 361 ff.

95) Dazu z. B. bereits L. ZOEPEF, *Das Heiligen-Leben*, S. 36 f.; A. BERGENGRUEN, *Adel und Grundherrschaft*, S. 17 ff.; H. BEUMANN, *Zur Textgeschichte der Vita Ruperti* (Festschrift für H. Heimpel III = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/III, Göttingen 1972, S. 173, 175).

schen Theben *honestissimis parentibus*<sup>96)</sup> geboren worden, eine recht unbestimmte Herkunftsangabe. Bei drei<sup>97)</sup> Heiligen unseres Umkreises, die in der Merowingerzeit lebten (oder gelebt haben sollen), fehlt in den Viten jegliche Angabe über den sozialen Status ihrer Eltern (Landelin, Pirmin, Trudpert); die Angabe über den weltlichen Stand der Heiligen wird offenbar als völlig nebensächlich angesehen. Zwei Heilige waren offensichtlich geringer Herkunft und wurden erst von Legendenschreibern späterer Zeit nachträglich »nobilisiert«: Von Otmars Herkunft weiß im 9. Jahrhundert Walahfrid<sup>98)</sup> bloß zu berichten, er sei *genere Alamannorum oriundus* – aber die weiteren Schicksale des Heiligen, wie sie in der Vita geschildert werden, lassen ihn ganz als Objekt erscheinen, über das Mächtige einfach verfügen<sup>99)</sup>; er dürfte entschieden kein reicher und angesehener Mann gewesen sein, und erst in der Neuzeit wurde behauptet, Otmar sei in Wirklichkeit ein Graf von Ems gewesen<sup>100)</sup>. Noch besser können wir in der späten Tradition den sozialen Aufstieg des Märtyrers Meinrad verfolgen, der, seiner ältesten Legende nach, zur Zeit Karls d. Gr. von armen alemannischen Eltern geboren wurde<sup>101)</sup>; die zweite erhaltene Legende dieses Heiligen, von Georg von Gengenbach im Jahre 1378 verfaßt, läßt zwar den Vater des Heiligen noch arm sein, erhebt ihn aber schon zu einem Grafen<sup>102)</sup> und im 16. Jahrhundert wird er dann noch weiter nobilitiert und schließlich mit den Hohenzollern in Verbindung gebracht<sup>103)</sup>. Späte Versionen der Viten haben den »Makel« der Herkunft der verehrten Heiligen dadurch zu beheben versucht, daß ihnen besonders vornehme Eltern zugeschrieben wurden.

Es bleibt schließlich noch eine Gruppe von Viten übrig, wo den Heiligen bereits in den ältesten erhaltenen Lebensbeschreibungen eine vornehme Herkunft zugeschrieben wird. Topisch wird die vornehme Herkunft bei drei Heiligen erwähnt: Bei St. Gallus<sup>104)</sup> und Fridolin<sup>105)</sup>, wobei das Topische hier besonders augenfällig ist, da es

96) Cap. 3 (ed. A. REINLE, Die hl. Verena, S. 26).

97) Hinzu kommt noch (aus der Umgebung des untersuchten Gebietes) der Märtyrer Placidus, dem wir weiterhin im Zusammenhang mit seinem »merkwürdigen Martyrium« begegnen werden.

98) Vita auctore Walahfrido c. 1 (ed. J. DUFT, Sankt Otmar, S. 22).

99) In seiner Jugend war Otmar *in servitio Victoris earundem partium comitis* (ebd. S. 22/4); er wurde dann auf Veranlassung dieses Grafen Priester und Vorsteher der Kirche s. Florini, bis ihn Waltram (der Ansprüche auf das Gebiet von St. Gallen erhob) von Victor als Vorsteher der Gallus-Zelle anforderte – er war bei all dem ein passives Objekt dieser Handlungen.

100) Vgl. J. DUFT, a. a. O., S. 69.

101) Cap. 2 (ed. Sankt Meinrad – wie Anm. 15 – S. 26): *Parentes eius ex Alamannis fuerunt, morum nobilitate magis conspicui quam divitiis perituris.*

102) Cap. 1 (a. a. O., S. 42) . . . *comes nomine Bertoldus de Sulgen* (wohl ein rein erfundener Namen), *qui erat valde nobilis sed pauper et ideo filios suos pro posse suo dotavit.*

103) R. HENGELER, Die geschichtlichen Quellen zum Leben des hl. Meinrad (a. a. O., S. 20).

104) Im erhaltenen Fragment der Vita vetustissima fehlt der Anfang. In der Vita auctore

sich um Iren handelt (bzw. handeln soll), die bekanntlich andere Maßstäbe der edlen Herkunft kannten als die, die auf dem Festland üblich waren. Die Vita des Bischofs Desiderius begnügt sich damit, ihren Heiligen *non exiguis parentibus* entstammen zu lassen<sup>106</sup>), eine Angabe, die der jüngere Hymnus zu Ehren des Heiligen gehörig steigerte<sup>107</sup>). Genauere Angaben über die Herkunft bringt bloß die Lebensgeschichte des Abtes Germanus von Münster-Grandval, die ganz genau die Herkunft dieses Heiligen aus altem senatorischem Adel anführt<sup>108</sup>) – eine seltene Ausnahme in der merowingischen Hagiographie und für das Bewußtsein dieser Gruppe bezeichnend. (Beachtenswert ist ferner, daß gerade dieser Heilige sich ohne königliche Einwilligung scheren ließ, all seine Habe verteilte<sup>109</sup>) und schließlich das Opfer plündernder Alemannen<sup>110</sup>) wurde.) Angehörige der herrschenden alemannisch-fränkischen Familien fehlen in unserem Bereich völlig, obzwar gerade im benachbarten Elsaß dieser Typ so prägnant vertreten ist. Dieser Typus ist hier nicht einmal in der Karolingerzeit vertreten, wo er sonst in den Zentralgebieten des Reiches oft klar zum Zuge kam.

Es wäre naheliegend, diesen Umstand mit den unterschiedlichen politischen Schicksalen beider Gebiete in Zusammenhang zu bringen; wahrscheinlicher jedoch scheint das Fehlen von Klostergründungen durch große Herren diesen Unterschied zu erklären. Im südalemannischen Raum waren, zumindest der Tradition nach, die Klöster überwiegend aus Zellen von Einsiedlern hervorgegangen, die selbst angefangen hatten den Wald zu roden; vornehme Reiche hatten sie bestenfalls nur unterstützt – selbst in der späten Karolingerzeit fehlt hier der Typus des »adeligen Eigenklosters«<sup>111</sup>). Die großen Klöster (wie die Reichenau und St. Gallen) waren bestrebt,

Wettino (I, 1; MGH SS rer. Mer. IV, S. 257) heißt es: *Fuit vir nobilitate pollens magisque bona conversatione fulgens, quem reverentia paternalis nobis tradidit Gallum nuncupante*. Walahfrid (I, 1; ebd. S. 285) glättet: *parentes beati Galli, secundum Deum religiosi, secundum saeculum nobiles*.

105) Vita Fridolini c. 2 (MGH SS rer. Mer. III, S. 356): *Parentum eciam generositate adeo eminebat preclarus, quatenus quique potentiores eiusdem regni gratularentur in talis affinitatem annumerari*.

106) Cap. 1 (MGH SS rer. Mer. VI, S. 55).

107) Str. 2 (ebd. S. 63): *E quibus Desiderius, claris ortus natalibus, nobilitatem generis moribus ornavit probis*.

108) Cap. 1 (MGH SS rer. Mer. V, S. 33): *ex genere senatorum prosapie genitus, sed nobilior sanctitate* – wobei die Familie genau bestimmt wird; dazu vgl. B. KRUSCH in der Einleitung zur Ausgabe und K. F. STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (Neudruck Darmstadt 1970), S. 178 (Nr. 179). Beachtenswert ist, wie – der Vita nach – seine Herkunft auch im Kloster sehr hoch geschätzt wurde: c. 5,9 (a. a. O., S. 35, 36).

109) Cap. 3–4 (a. a. O., S. 34 f.).

110) Dazu vgl. weiter.

111) Die Reichenau als ursprünglich alemannische Gründung versucht F. PRINZ (in diesem Band) nachzuweisen; jedenfalls ist sie jedoch in die gesamte Tradition sehr bald als karolingische Gründung eingegangen und sie hat nicht die Rolle eines alemannischen Eigenklosters gespielt.

sich bewußt und konsequent als königliche Klöster zu stilisieren und ihr Reichtum ging auf eine Menge oft kleiner Donationen<sup>112)</sup> zurück. Eine dominante Stellung großer Donatoren-Gründer, wie sie etwa im Elsaß festzustellen ist, war unbekannt.

Dennoch scheint dies alles nicht der alleinige Grund für die Eigenart der Hagiographie des untersuchten Gebiets zu sein, da wir neben den bisher angeführten Eigentümlichkeiten noch eine außerordentliche Verbreitung des Typus des »merkwürdigen Märtyrers« feststellen können, eine Eigenart, die wohl nur durch die Hagiographie selbst zu deuten ist.

Seit der nachkonstantinischen Zeit gehörten für die Hagiographen »echte« Märtyrer, die ihr Leben ihres Glaubens wegen verloren<sup>113)</sup>, geradezu zu den Seltenheiten. Die angesehenen Märtyrer der mittelalterlichen Heiligenverehrung hatten durch römische Tyrannen ihr Leben verloren – dazu gehörten auch St. Mauritius und die Märtyrer der Thebaischen Legion, denen wir bereits im Laufe unserer Untersuchung begegnet sind, und in die ausgehende Römerzeit wurde auch das Martyrium von St. Ursula und der sie begleitenden 11 000 Jungfrauen versetzt<sup>114)</sup>, ein hagiographischer Umkreis, der später auch in der Basler Diözese eine gewisse Rolle spielen sollte<sup>115)</sup>. Obzwar selbst in nachkonstantinischer Zeit zuweilen Missionare von Heiden bei Bekehrungsversuchen erschlagen wurden<sup>116)</sup>, vermochten sie bei weitem nicht mehr den Ruhm der römischen Märtyrer zu erlangen; die Opfer der heidnischen Normannen und Ungarn<sup>117)</sup> wurden nur äußerst selten als Heilige verehrt, wie etwa in der Konstanzer Diözese St. Wiborada<sup>118)</sup>, die Klausnerin von St. Gallen, die 926 von den Ungarn erschlagen wurde.

112) Vgl. K. H. GANAHL, Studien zur Verfassungsgeschichte der Klosterherrschaft St. Gallen von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter (Forschungen zur Geschichte Vorarlbergs und Liechtensteins 6. Innsbruck 1931). F. BEYERLE, Die Grundherrschaft der Reichenau (in K. BEYERLE – Hgb., Die Kultur der Abtei Reichenau I, München 1925, S. 452–512); R. SPRANDEL, Grundherrlicher Adel, rechtsständische Freiheit und Königszins (DA 19, 1963, S. 1–29).

113) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 91 ff. – mit Anführung weiterer Literatur.

114) Zur Entstehung der Ursula-Legende immer noch grundlegend W. LEVISON, Das Werden der Ursula-Legende (Bonner Jahrbücher H. 132, 1927, S. 1–164). Weitere bibliographische Angaben zum Kult in J. SOLZBACHER – V. HOPMANN, Die Legende der hl. Ursula. Die Geschichte der Ursula-Verehrung (Köln 1963). Allerdings sind Ursula und ihre Jungfrauen nicht eigentliche »römische Märtyrerinnen« in dem Sinn, daß heidnische Römer für ihren Tod verantwortlich gemacht wurden; sie sollen Opfer der Hunnen geworden sein. Zusammenfassend J. E. GUGUMUS – M. LIVERANI in Bibliotheca Sanctorum IX, Sp. 1252–71.

115) Zu dem sagenhaften Basler Bf. Pantalus als Begleiter der 11 000 Jungfrauen vgl. oben Anm. 67.

116) So z. B. die Heiligen Bonifaz und Adalbert. Die Tendenz dieser Kulte kann am ehesten als »hochkirchlich« bezeichnet werden.

117) Zu dem Basler Bf. Rudolf II. vgl. oben Anm. 66.

118) E. IRBLICH, Die Vita sanctae Wiboradae. Ein Heiligen-Leben des 10. Jahrhunderts als Zeitbild (Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 88, 1970,

Dagegen wurden die »merkwürdigen Märtyrer«<sup>119)</sup> zu einem, bei den Hagiographen des Früh- und Hochmittelalters, recht beliebten Typus (neben den politischen Märtyrern<sup>120)</sup>, zu denen in der Frühzeit vor allem heilige Herrscher aufstiegen). Das Eigenartige bei dem Typus des »merkwürdigen Märtyrers« ist, daß die Hagiographen in ihren Viten nicht einmal den Versuch unternahmen, den Mord an »ihrem« Heiligen mit seinem Wirken als Glaubensboten zu verbinden, um ihn als echtes Martyrium hinzustellen. Als Gründe für die Ermordung von Heiligen werden in der Regel in den Passionen profane Motive angeführt, die im südalemannischen Umkreis oft auch eine spürbare soziale Motivation aufweisen.

Das Ende von Abt Germanus von Grandval-Münster schildert dessen Vita, die noch aus dem letzten Viertel des 7. Jahrhunderts stammt<sup>121)</sup> und bald nach dessen Tode aufgezeichnet wurde; sie berichtet über die Ermordung des Heiligen durch plündernden Alemannen (nachdem sich der heilige Abt seiner gebrandschatzten Untertanen angenommen hatte)<sup>122)</sup>. Der Heilige, aus senatorischem Adel stammend<sup>123)</sup>, hatte sich in einem gewissen Sinn für seine bedrückten Untertanen aufgeopfert<sup>124)</sup>. Wüste Raubzüge und Plünderungen, die nackte Gewalt der Machthaber gegen die Bevölkerung, waren nicht unüblich; eine drastische Schilderung des Wütens der eigenen Gewalthaber<sup>125)</sup> und fränkischer Eindringlinge<sup>126)</sup> gegen Leute, die in das Kloster des Heiligen geflohen waren, bieten z. B. die karolingischen Viten des hl. Gallus.

Das Motiv des Heiligen, der sich beim Schutz der Bevölkerung aufgeopfert hatte, klingt bei Abt Germanus in der merowingischen Vita nur leicht an; erst Jahrhunderte

S. 1-208) und eine kurze Zusammenfassung ders. Verfasserin in Bibliotheca Sanctorum XII, col. 1072 f. Dazu dann noch W. BERSCHIN, Das Verfasserproblem der Vita s. Wiboradae (Ztschr. f. Schweizerische Kirchengeschichte 66, 1972, S. 250-277). Die Verehrung blieb, trotz einer relativ regen Hagiographie, ein reiner Lokalkult; ein Patrozinium dieser Heiligen ist überhaupt nicht nachweisbar.

119) Zum Begriff des »merkwürdigen Märtyrers« F. GRAUS, Volk, S. 97 ff.

120) Dazu ebd., S. 374 ff. Als markante Vertreter dieses Types seien etwa aus älterer Zeit die Könige Sigismund und Dagobert II., aus späteren Zeiten St. Wenzel, Olaf und Karl der Gute von Flandern erwähnt.

121) Zu der Vita vgl. oben Anm. 10.

122) Cap. 10-12 (MG SS rer. Mer. V, S. 37-38).

123) Zur Herkunft von Germanus vgl. oben Anm. 108.

124) Der Verantwortliche für den Mord war Herzog Adalrich, der später als Gründer des Klosters Hohenburg und Vater der hl. Odilia galt. Dieser Adalrich, der übrigens später gleichfalls als Heiliger angesehen wurde (vgl. oben Anm. 89), wird auch in der Vita der hl. Odilia sehr eigenartig-zwiespältig geschildert: Er ist gleichzeitig ein frommer Klostergründer und der unerbitterliche und gnadenlose Verfolger seiner blinden Tochter. Zu dem Motiv des Heiligen als Beschützer von Armen und Bedrückten vgl. F. GRAUS, Volk, S. 67 f.

125) Über das Wüten des *praeses* Otwinus und des *tribunus* Erchinoaldus (c. 652) vgl. die Vita auctore Wettino II, 35 und die Walahfrids II, 1 (MG SS rer. Mer. IV, S. 276 f., 313 f.).

126) Die Schilderung eines Einfalls Pippins in Alemannien in den Jahren 709-712 ebd. II, 37 bzw. II, 3 (ebd. S. 278, 314 f.).

später wird für einen Heiligen, der in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gestorben sein und das Kloster Disentis (das nicht mehr im strikten Sinn zu dem von uns untersuchten Raum gehört) gegründet haben soll, bei St. Placidus<sup>127</sup>), dieses Motiv voll ausgeführt. Er wurde, der Legende nach, das Opfer des mächtigen und gewalttätigen Victor, der die Armen bedrückte, Freie versklavte, den Einwohnern ungeheure Abgaben auferlegt hatte, als ungerechter Richter richtete, kurz sich als ein neuer Herodes aufführte. Der frei geborene Placidus stellte den Tyrannen – als ein zweiter Johannes der Täufer – energisch zur Rede, was dem neuen Herodes so mißfiel, daß er den Heiligen ermorden ließ<sup>128</sup>). Ein historisch möglicherweise politischer Mord<sup>129</sup>) ist von der späten Legende (c. 1200) eindeutig sozial motiviert worden.

In dieser klaren und betont sozialen Stilisierung ist die Begründung des Todes des Heiligen beim Schutz der Bevölkerung erst verhältnismäßig spät nachzuweisen; aber schon in der ausgehenden Karolingerzeit tauchen unmittelbar im südelemannischen Raum recht eigenartige, sozial verfärbte Begründungen des Martyriums auf. St. Trudpert<sup>130</sup>), dessen Passio am Anfang des 10. Jahrhunderts (wohl nach einer älteren Vorlage) aufgezeichnet wurde, lebte, diesem Bericht nach, als Einsiedler im Schwarzwald; er war jedoch kein Einsiedler alten Stils mehr, der nur von der Arbeit seiner eigenen Hände lebte, sondern er erhielt von dem Adelige Otper auch das anliegende Gebiet und 6 Unfreie, die ihm bei Rodungsarbeiten helfen sollten<sup>131</sup>). (Der klösterliche Einschlag bei der Stilisierung der Vita ist unverkennbar.) Diese seine unfreiwilligen Helfer überbürdete Trudpert, dem Hagiographen nach, dermaßen mit Arbeit, daß sie mit ihm unzufrieden<sup>132</sup>) waren und zwei Brüder ihn schließlich während seines Mit-

127) Zu St. Placidus vgl. I. MÜLLER, Disentiser Klostersgeschichte I (Einsiedeln-Köln 1942), S. 14 ff.; Ders., Geschichte der Abtei Disentis von den Anfängen bis zur Gegenwart (Zürich/Köln 1971), S. 10 f.; R. PFISTER, Kirchengeschichte der Schweiz, I, S. 81 ff. Die Vita ist herausgegeben von I. MÜLLER, Die Passio S. Placidi c. 1200 (Ztschr. für Schweizerische Kirchengeschichte 46, 1952, S. 161–180, 257–278; die Editio critica S. 163–172).

128) Cap. 5–7 (ed. cit. S. 166–168). Von Victor heißt es (cap. 5): *Noxios namque dimittebat, innocentes opprimebat, Christi pauperes affligebat. Liberos quosque in servitutem redigebat, honera censuum enormiter incolis imponebat, et tamquam iudex iniquitatis factus nec dominum timebat nec homines reverebatur*. In den zwei älteren Sequenzen aus dem 9./10. Jahrhundert (ed. I. MÜLLER, Disentiser Klostersgeschichte I, S. 254 ff.) und in den Hymnen des 10./11. Jahrhunderts (ebd. S. 256 ff.) wird Placidus als Opfer des Tyrannen Victor angesprochen; der Grund des Martyriums wird da nicht näher angegeben.

129) So wiederholt – mit plausiblen Gründen – I. MÜLLER in den angeführten Arbeiten.

130) Zur Vita vgl. oben Anm. 11.

131) Cap. 4 (MGH SS rer. Mer. IV, S. 359). Beachtenswert ist, wie in der Passion die Rodungsarbeit des Einsiedlers mit der Ausstattung des Klosters durch Grund und Boden kombiniert wird.

132) Cap. 5 (a. a. O., S. 360). Schon vorher versuchten zwei Jäger des Otper – allerdings vergeblich – den Heiligen im Wald in die Irre zu führen (c. 3–4, S. 358). TH. MAYER und M. BECK (vgl. Anm. 11) meinten, daß die Ermordung Trudperts ursprünglich mit einem heidnischen Widerstand gegen das Christentum zusammenhänge; allein dafür fehlt jeder Hinweis.

tagsschlafes durch einen Axthieb töteten<sup>133)</sup>. Der Heilige wurde von seinen Dienern erschlagen<sup>134)</sup> und dadurch zu einem Märtyrer der Kirche.

Ähnlich eigenartig, wenn auch sozial ganz andersartig motiviert, ist der Grund des Martyriums in der Passion St. Landelins<sup>135)</sup> angegeben, eines Heiligen, der gleichfalls in der Merowingerzeit gelebt haben soll (die Passio stammt ebenfalls erst aus dem 10. Jahrhundert). Der Heilige kam, dem Bericht seines Hagiographen nach, in die damals wüste Ortenau<sup>136)</sup>, kehrte in Altdorf bei armen Leuten ein<sup>137)</sup>, und da er von der Arbeit seiner Hände leben wollte, begab er sich weiter in den Wald, um zu roden. (Die Art der Rodungstätigkeit wird hier noch »klassisch« nach dem Ideal des Einsiedlers geschildert.) Seine Mühe wurde aber schlecht gelohnt: Er wurde vom Hüter des königlichen Forstes erschlagen, der durch die Tätigkeit des Heiligen eine Beeinträchtigung der Jagd befürchtete<sup>138)</sup>. Landelin war das Opfer eines königlichen Waldhüters, einer Person, die die Zuhörer wohl gut kannten und mit der vermutlich mancher gleichfalls in Konflikt geraten war.

Gegenüber den farbigen Berichten über den Tod Trudperts und Landelins nehmen sich Raubmorde, die auch in anderen Gebieten in der Hagiographie auftauchten und die Heiligkeit ihrer Opfer begründen sollten<sup>139)</sup>, geradezu prosaisch aus. Der Bischof Desiderius und sein Diakon Reginfrid<sup>140)</sup> wurden auf dem Weg aus Alemannien in das Burgunderreich in den Vogesen von Räufern ermordet<sup>141)</sup>, die sich der schönen Gewänder und der Kirchgeräte, die die Heiligen vom Alemannenherzog Willicharius erhalten hatten, bemächtigen wollten<sup>142)</sup>. Ähnlich wurde auch Meinrad<sup>143)</sup> von zwei Räufern mit einer Keule erschlagen und anschließend noch erdros-

133) Völlig ungewohnt ist der Todesstreich im Mittagsschlaf, der wohl hagiographisch kaum eine Parallele hat. Die Bestrafung des einen Mörders (der andere begeht Selbstmord) geschieht, der späten Vita nach, im Gerichtsverfahren durch den Grafen (Cap. 7, S. 360 f.).

134) Ein ähnliches Motiv – das aber in der Vita s. Odiliae nur anklingt – findet man bei dem Bruder der Hl., Adalbert, der von einem Diener des Klosters ermordet wurde (vgl. Anm. 89).

135) Zur Vita Landelini vgl. oben Anm. 13.

136) I, 5 (ed. VAN DER STRAETEN, S. 100): *ubi enim nunc plus quam in septem villis hominum est habitatio, tunc eorum* (d. h. wilder Tiere) *solum horribilis fuerat possessio.*

137) I, 6 (a. a. O., S. 100), die dann den Hl. auch beerdigen (II,2) – wobei, eigenartigerweise, die Frau als Witwe bezeichnet ist. Dies könnte sowohl mit einer Angleichung an den hagiographischen Topos, als auch mit der zeitlich unterschiedlichen Entstehung von I. und II. zusammenhängen.

138) I, 9/11 (a. a. O., S. 102/3). Der Mörder ist *venator regis, qui tunc temporis in his partibus regni primatum tenuit – satelles regis.*

139) Vgl. GRAUS, Volk, S. 98 f.

140) Zur Vita vgl. oben Anm. 9.

141) Cap. 5, 7–8 (MGH SS rer. Mer. VI, S. 59, 60–62).

142) Hier tauchen gleichfalls einige Sonderheiten bei der Art der Todeswunde (Kopf gespalten) auf. Eigenartig ist gleichfalls, daß die Heiligen nicht sofort sterben (c. 8, S. 61), eine hagiographisch ungewohnte Variante.

143) Zur Vita vgl. oben Anm. 15.

selt<sup>144</sup>). Allerdings wurden hier die Mörder unmittelbar vom Bösen Geist angestiftet, den Heiligen zu ermorden, der Heilige wurde so zumindest indirekt zu einem Opfer des Ewigen Widersachers.

Der Typus des merkwürdigen Märtyrers taucht gelegentlich auch später im süd-alemannischen Raum auf<sup>145</sup>), allerdings nicht mehr in der Dichte und Intensität, wie in den Viten der Heiligen, die in der Merowinger- und Karolingerzeit gelebt haben sollen. Wie außerordentlich beliebt die Motivierung des »merkwürdigen Martyriums« bei den Hagiographen unseres Umkreises gewesen ist, beweisen, neben den bereits angeführten Passionen, in denen die Heiligen zu Märtyrern werden, jene Legenden, in denen zwar die Heiligen nicht ermordet werden, wo sie aber von Verfolgern hart bedrängt, beinahe schon dem Untergang geweiht erscheinen. Nur leicht klingt das Verfolgungsmotiv bei Verena an, die in ihrer Vita bloß mit einigen Tagen Gefängnis davontkam<sup>146</sup>). In größerer Gefahr befand sich schon Gallus durch die Heiden, als er ihre Götzen zerstörte<sup>147</sup>), und durch den alemannischen Herzog Cunco<sup>148</sup>), bei dem der Heilige verklagt wurde – unter anderem auch deshalb, weil er die Jagd durch seine Tätigkeit störe<sup>149</sup>). St. Otmar, der eigentliche Neubegründer von Sankt Gallen, starb in Gefängnishaft<sup>150</sup>); seine Verhaftung und Verurteilung hatte anscheinend politische Gründe, auch wenn er, der Legende nach zu Unrecht, sittlicher Ver-

144) Von den Mördern heißt es (c. 9, ed. Sankt Meinrad, S. 36): *unus vocabatur Richardus, eratque gente Alamannus, alter vero Petrus, qui Retianorum natione procreatus est*. Eigenartig ist bei dieser Schilderung, daß die Mörder den Wunsch des Hl. nach der Art seines Begräbnisses respektieren. Ungewohnt gleichfalls ist die Strafe der Mörder (c. 11, S. 40). Sie werden vom Raben des Hl. verraten *iudicibus et populo christiano sub comite Adalberto eos ad hoc decernentibus, vivi incensi sunt*. Zu den Raben vgl. die ältere Arbeit von ED. OSENBRÜGGEN, Die Raben des hl. Meinrad (Schaffhausen 1861) mit Hinweisen auf Parallelen.

145) So in der Schweiz etwa bei Adam-Gerold, der im 10. Jahrhundert gelebt haben soll (Legende aus dem 16. Jh.), der, zum Tode verurteilt, in die Verbannung entflohen; Victor von Tomils († 887 – Legende aus dem 17. Jh.), der von einem habsüchtigen rätischen Herrn ermordet, und Conrad von Sellenbüren, der 1125 in Zürich ermordet wurde (vgl. E. A. STÜCKELBERG, Die Schweizerischen Heiligen).

146) Vita I, c. 9 (ed. REINLE, S. 29).

147) Vita auctore Wettino I, 4 (MGH SS rer. Mer. IV, S. 259 f.) analog Vita auctore Walahfrido I, 4 (ebd., S. 287 f.). Vgl. dazu F. BLANKE, Columban und Gallus, S. 49 ff.

148) Wetti I, 8 (S. 261) und Walahfrid I, 8 (S. 290 f.). Daher ist auch das anfängliche Mißtrauen des Gallus, als ihn der Herzog rufen ließ, um seine besessene Tochter zu heilen, verständlich; der Heilige suchte zunächst einmal das Weite (I, 15–19; S. 264 ff., 295 ff.; dazu F. BLANKE, a. a. O., S. 117 ff.).

149) *Propter illos advenas venationes publicas illis in locis fuisse desolatas* – Wetti I, 8 (S. 261) – vgl. Walahfrid I, 8 (ebd. S. 290 f.).

150) Die einzelnen Nachrichten dazu zusammengestellt bei J. DUFT, Sankt Otmar, S. 28 ff., 44 ff., 52, 55, 58 ff., 62, 75. Zu Gozbert KARL SCHMID, Königtum, Adel und Klöster zwischen Bodensee und Schwarzwald (in G. TELLENBACH-Hgb., Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels. Forschungen zur oberrheinischen Landesgesch. IV, Freiburg i. Br. 1957, S. 243 ff.).

fehlungen bezichtigt wurde<sup>151</sup>). Eigenartigerweise ist er jedoch erst verhältnismäßig spät als Märtyrer<sup>152</sup>) bezeichnet worden. Nicht ohne Gefahren war schließlich, seinem Biographen Balther nach, auch das Wirken des hl. Fridolin<sup>153</sup>): Als sich der Heilige auf der Rheininsel bei Säkingen niederließ, wurde er von den Einwohnern als Viehdieb angesehen und so geschlagen, daß er kaum mit dem Leben davonkam<sup>154</sup>). Erst ein nachdrücklicher königlicher Befehl verschaffte ihm Ruhe<sup>155</sup>). Im benachbarten Elsaß taucht mit besonderer Intensität das Verfolgungsmotiv bei Sankt Odilia auf, deren ganze Jugendgeschichte<sup>156</sup>) durch die grausame Verfolgung des blindgeborenen Mädchens durch den eigenen Vater gekennzeichnet war; nur mit Mühe und List konnte ihre Mutter die Tötung der Heiligen verhindern, und ihr Bruder bezahlte den Versuch, die Verstoßene mit ihrem Vater zu versöhnen, mit seinem Leben<sup>157</sup>). Wir befinden uns hier völlig im Literarisch-Romanhaften mit starken volkstümlichen Spuren in der legendarischen Überlieferung<sup>158</sup>). Leider gibt es keine Legende der Kaiserin Richardis<sup>159</sup>), der der Unzucht verdächtigten Herrscherin, die sich durch eine Feuerprobe reinigen mußte – ein im Mittelalter beliebtes literarisches Motiv<sup>160</sup>).

Man könnte zunächst vermuten, die Eigenarten des Martyriums und der Verfolgung in der Hagiographie seien sozial besonders prägnant, sie seien der Ausdruck einer besonderen »Volksnähe« der Legendisten, die in dem untersuchten Umkreis wirkten. Bei einer weitergehenden Analyse tauchen jedoch Bedenken gegen eine solche allzu vereinfachende Interpretation auf.

So ist etwa die Begründung des Martyriums von St. Trudpert (er wird das Opfer von zwei *servi*, die er mit Arbeit überlastete) nicht sozial-volkstümlich, sondern betont klösterlich und markant vom Klosterinteresse geprägt<sup>161</sup>). Analog zeigt sich bei

151) Anschuldigungen von Heiligen aus diesen Gründen tauchen in der Hagiographie öfter auf – vgl. F. GRAUS, Volk, S. 122 f., 131 f.

152) Im Nachtrag (nach dem J. 1000) zum Martyrologium des Ado von Vienne zum 16. November (J. DUFT, a. a. O., S. 62).

153) Zur Vita vgl. oben Anm. 12.

154) Cap. 20–21 (MGH SS rer. Mer. III, S. 363 f.).

155) Ebd.; nichtsdestoweniger machten nach dem Tode des Königs die Erben neuerlich ihre Ansprüche auf die Insel geltend (c. 26, S. 366) – so zumindest weiß es die späte Vita zu berichten.

156) Zur Vita vgl. oben Anm. 88; zu dieser Vita bes. F. GRAUS, Volk, S. 245 f. mit weiteren Literaturangaben.

157) Cap. 7–8 (MGH SS rer. Mer. VI, S. 41–42).

158) Dazu vgl. F. GRAUS, a. a. O.

159) Zu K. Richardis vgl. oben Anm. 87.

160) Hagiographisch ist dann dieses Motiv besonders durch die Legende der hl. Kunigunde, der Gattin Heinrichs II., bekannt geworden – vgl. deren Vita in MGH SS IV, S. 821–824 und die Übersichten von R. KLAUSER, in LThK VI<sup>2</sup>, Sp. 680 f. und G. D. GORDON – A. M. RAGGI in Bibliotheca Sanctorum IV, Sp. 393–399.

161) Noch offensichtlicher ist das Klosterinteresse in der jüngeren Vita des Heiligen (kurz

näherer Betrachtung, daß die südalemannische Hagiographie soziale Motive nicht sonderlich bevorzugt. Zwar werden in einigen Legenden des untersuchten Umkreises soziale Motive<sup>162)</sup> betont – aber nirgends übersteigt dies den gewohnten Rahmen dieser Literaturgattung. Beachtenswerter ist höchstens in der Vita des hl. Pirmin<sup>163)</sup> das völlige Verschweigen seiner Vertreibung von der Reichenau und die Unterstützung des Heiligen durch einfache Leute<sup>164)</sup>, Motive, die auch in den Viten von Fridolin<sup>165)</sup> und Landelin<sup>166)</sup> auftauchen; aber keines dieser Motive ist so ausgeprägt oder betont, daß es den südalemannischen Legenden eine Sonderstellung in der Hagiographie des Frühmittelalters verbürgen würde.

Die Analyse der Wundererzählungen der Hagiographen weist gleichfalls kaum in die angedeutete Richtung. Im Vergleich zu Heiligenlegenden<sup>167)</sup> anderer Umkreise sind die Mirakelberichte der untersuchten Viten dürftig; bei den Märtyrern tauchen regelmäßig Strafen der Mörder auf<sup>168)</sup>. Die sonst überaus beliebten biblischen Wunder sind im südalemannischen Bereich, – mit Ausnahme der Heilungswunder –, kaum vertreten<sup>169)</sup>; die besonders spektakulären Totenerweckungen fehlen völlig. Mit Ausnahme von Verena<sup>170)</sup> haben sich die Heiligen dieses Umkreises auch kaum auf beson-

vor dem Jahre 1279 verfaßt) und in den an sie anschließenden *Miracula* (AA SS Apr. III, S. 429–445).

162) So beispielsweise in der zweiten Vita (aus dem ausgehenden 10. Jh.) und in den *Miracula* der hl. Verena (ed. A. REINLE bes. Vita II, 5 und *Miracula* c. 2, 3); Desiderius ep. et Reginfredus m. c. I (MGH SS rer. Mer. VI, S. 56) die Erwähnung der besonderen Fürsorge für Arme und Gefangene und das Streben des Hl., dahin zu ziehen *ubi pauper Christi potuit* (ebd. c. 2, S. 56). Walahfrids Lebensbeschreibung des hl. Otmar c. 2 (ed. J. DUFT, S. 26) mit Erwähnung der Vorliebe des Hl. für die Armut, seine Fürsorge für Arme und die auf ihn zurückgeführte Errichtung eines Leprosoriums. Otmar wurde *pater pauperum appellatur a plurimis* (vgl. auch c. 3, S. 28).

163) Zur Vita vgl. oben Anm. 16.

164) Vgl. die Vita c. 6, 8 (MG SS XV–I, S. 26 f., 28); als besonderer Beschützer seiner *familia* wird der Heilige in der *Miracula* s. Pirminii (c. 7, 8 – ebd. S. 32 f.) geschildert.

165) Die außerordentliche Fürsorge um Arme wird c. 6 (MGH SS rer. Mer. III, S. 337) erwähnt, c. 32 (S. 369) die Rettung der Reliquien des Hl. bei einem Ungarneinfall durch einen »edlen *servus*« geschildert. Balther selbst betont im Prolog (S. 354), daß er selbst *hereditarium esse me servum horum sanctorum* und *ad quod ego servili iure me pertinere non erubesco* – betont aber gleichzeitig sehr stark die Förderung des Hl. durch König und Adelige (c. 2, 5, 18, 19, 21).

166) Zur Vita Landelini vgl. oben Anm. 13. Der Hl. wird als Einsiedler (nicht als Klostergründer) geschildert; arme Leute sind seine Förderer.

167) Dagegen ist etwa auf die Mannigfaltigkeit der Wunder in den Columban-Viten aus der Mitte des 7. Jhs. zu verweisen (zu ihnen oben Anm. 7), auf die Wundertätigkeit St. Mauricii und die »Spezialisierung« zur Heilung von Fieberkranken durch St. Sigismund im benachbarten Burgund.

168) So etwa in den Legenden des Trudpert, Meinrad, Desiderius, Landolf.

169) Zu der Beliebtheit biblischer Wunder F. GRAUS, Volk, S. 79 ff.

170) Verena wurde als Heilige verehrt, die den Gläubigen Kinder (v. a. Söhne) bescheren

dere Wunder »spezialisiert«. Die Wunderberichte sind oft betont klösterlich stilisiert<sup>171)</sup> und wissen selbst von Strafen an armen Leuten zu berichten<sup>172)</sup>, sofern sie gegen das Interesse der Klöster handelten oder das Gut des Heiligen schädigten. Die vielleicht auffallendste Tatsache im sozialen Bereich ist jedoch das vollständige Fehlen des »Modewunders« jener Zeit, der Gefangenenbefreiungen<sup>173)</sup>. Wir finden nur unbedeutende Ansätze zur Befreiung von Gefangenen in der Hagiographie dieses Umkreises, wie etwa die Hervorhebung der Fürsorge um Gefangene in der Passio Desiderii<sup>174)</sup> oder die Erzählung von der wunderbaren nächtlichen Zerstörung eines geplanten Kerkerbaus in der Vita Fridolini<sup>175)</sup>. Bloß Walahfrid berichtet in seiner Gallus-Vita über ein anklingendes Wunder seines Heiligen: An dem Gallus-Grab sprangen die Fessel eines büßenden Mörders<sup>176)</sup>, eine auch aus anderen Gebieten bekannte Variante der Wundererzählungen über Befreiung von Gefangenen und Gefesselten.

Das Fehlen der wunderbaren Gefangenenbefreiungen ist um so eigenartiger, als anklingende Berichte nicht nur in den Legenden der im alemannischen Raum verehrten Heiligen zu lesen waren<sup>177)</sup>, sondern auch in der Hagiographie angrenzender Gebiete<sup>178)</sup> vertreten sind, und natürlich war auch in diesem Gebiet das Gefangenenproblem im Frühmittelalter nicht unbekannt. So stand auf dem Grabstein (aus dem Jahre 548) des Bischofs Valentian (in der Diözese Chur) sein Lob auch wegen der

konnte; sie wurde daher vielfach im 19. Jahrhundert als eine »verkappte alemannische Gottheit« angesehen. Zu diesen Wundern und ihrer mythologischen Deutung vgl. A. REINLE, op. cit. 171) Das Klosterinteresse ist v. a. in den Wunderberichten von Gallus, Pirmin und Trudpert augenfällig.

172) So etwa in den Wundern des hl. Gallus in der Vita vetustissima c. 11 und Walahfrid und Wetti, Vita II, 41 (MGH SS rer. Mer. IV, S. 256, 279 f., 317 f.) und in den Wundern St. Otmars I, 14 (ed. G. MEYER VON KNONAU, St. Gallische Geschichtsquellen in Mitteilungen zur vaterl. Gesch. ... St. Gallen, NF 2, 1870, S. 109 f.). Stark verbreitet sind in diesem Umkreis auch Strafwunder für Arbeit an Sonn- und Feiertagen; zu diesen Wundern F. GRAUS, Volk, S. 481 ff.

173) Zu diesem Wunder vgl. ausführlich F. GRAUS, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die »Gefangenenbefreiungen« der merowingischen Hagiographie (Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1961, I, S. 61–156).

174) Passio Desiderii et Reginfridi martyrum, c. 1 (MGH SS rer. Mer. VI, S. 56), wo die bes. Fürsorge des Hl. um *pauperum, orphanorum, viduarum, captivorum atque omnium indigentium* gerühmt wird.

175) Vita Fridolini c. 28 (MGH SS rer. Mer. III, S. 367).

176) Vita s. Galli auctore Walahfrido II, 33 (ebd. IV, S. 332).

177) Dazu F. GRAUS, Die Gewalt.

178) Als ein besonders bezeichnendes Beispiel sei für Bayern etwa auf die Erzählung von der Fluchhilfe St. Emmerams für einen Gefangenen aus dem Gebiet der Thüringer hingewiesen – vgl. F. GRAUS, a. a. O., S. 140. Zu den benachbarten Gebieten vgl. etwa ebd. Nr. 3 (S. 137), Nr. 5 (S. 139), Nr. 54 (S. 112), Nr. 57 (S. 113) und das Galgenwunder der Vita Columbani (Nr. 18 auf S. 127).

Fürsorge um Gefangene zu lesen<sup>179)</sup>. Verbote des Menschenraubes und Menschenhandels liest man sowohl im *Pactus legis*<sup>180)</sup> wie in der *Lex Alamannorum*<sup>181)</sup>; der Pirmin zugeschriebene *Scarapsus* verbietet die Gefangennahme von Menschen mit dem Hinweis auf die Gebote des Alten Testaments<sup>182)</sup> und führt unter den guten Taten die Fürsorge um Gefangene an<sup>183)</sup>. Über Gewalttaten von Machthabern an der Bevölkerung berichteten die *Vita des Abtes Germanus* und die *St. Gallus-Viten*<sup>184)</sup> – ja hier wird sogar ausdrücklich berichtet, wie die Franken bei einem Einfall nach Alemannien eine Menge des Volkes in Gefangenschaft abführten<sup>185)</sup>. An der Existenz von Gefangenen, von Menschenraub, einem »Gefangenenproblem« bei den Alemannen kann kaum gezweifelt werden, wenn auch in diesem peripheren und dünn besiedelten Gebiet das Problem möglicherweise nicht so drückend war, wie in den relativ dicht besiedelten zentralen Provinzen.

Nicht nur das Fehlen von prägnanten sozialen Motiven und insbesondere der wunderbaren Gefangenenbefreiungen muß davor warnen, für die alemannische Hagiographie eine allzu große »Volksnähe« anzunehmen. Auch hier wurden die *Viten* von Klerikern verfaßt, und die lateinischen Texte waren in erster Reihe für Klostersgemeinschaften bestimmt. Äußerst dürftig sind auch in den Lebensbeschreibungen der Heiligen Motive volkstümlichen Erzählungsgutes vertreten<sup>186)</sup>, die sonst gerade in der Karolingerzeit in der Hagiographie Verbreitung fanden<sup>187)</sup>. Weder von der literarischen Struktur noch von den Motiven her können folglich die analysierten Legenden als volkstümlich angesprochen werden, und so bleibt bloß die Schlußfolgerung übrig, daß die aufgezeigten Eigenarten (bes. das auffallend starke Hervortreten des Typus des »merkwürdigen Märtyrers«) vor allem hagiographisch-literarisch zu interpretieren sind. Gerade durch ihre Eigenarten in der Stilisierung der Heiligen

179) *Agmina captivis praemia larga ferens* – edd. E. MEYER-MARTHALER und F. PERRET, Bündner Urkundenbuch I (Chur 1955), Nr. 5, S. 5.

180) *Pactus legis Alamannorum*, 39, 1–2. ed. K. A. ECKHARDT (vgl. oben Anm. 51), S. 142 ff.

181) *Lex Alamannorum* c. 34, 45–47; ed. K. A. ECKHARDT, S. 39, 43 f.

182) *Scarapsus*, c. 17 (ed. U. ENGELMANN, S. 54); zu den Vorlagen G. JECKER, Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 13. Münster i. W. 1927, S. 113).

183) Cap. 31 (ed. U. ENGELMANN, S. 92/4); vgl. G. JECKER, a. a. O., S. 126.

184) Vgl. oben S. 150.

185) *Vita Galli auctore Wettino II*, 37 (MG SS rer. Mer. IV, S. 278); *Vita Galli auctore Walahfrido II*, 3 (ebd. S. 314 f.).

186) Allgemein zu dem volkstümlichen Erzählungsgut in der Hagiographie dieser Zeit F. GRAUS, Volk, S. 217 ff. Ein gewisser Ansatz zu volkstümlichen Erzählungen könnte höchstens in der Erzählung von der Bestrafung der Mörder St. Meinrads (vgl. oben Anm. 145) gesehen werden.

187) Vgl. etwa die *Vita s. Odiliae* (dazu F. GRAUS, Volk, S. 245 f.) und die *Vita Dagoberti regis* (ebd., S. 404 f.).

stellen die Lebensbeschreibungen einen eigenständigen und charakteristischen Umkreis der Hagiographie dar.

Dies ist jedoch nur ein Teil der Antwort auf die Fragen, die die Sozialgeschichte an die hagiographischen Quellen zu richten hat. Wenn das Fehlen des heiligen Bischofs und der heiligen Herrscher primär von der kirchenpolitischen Lage her gedeutet werden kann (selbst hier ist, wie bereits aufgezeigt, diese Erklärung nicht voll befriedigend), so versagt diese Deutung bei der Begründung der Beliebtheit des »merkwürdigen Märtyrers«, jenes Heiligen, der das Opfer von Ungerechtigkeit und Unterdrückung oder einfach von Raub geworden ist und darum dem einfachen Manne nahe stand. Sie vermag nicht zu erklären, warum einerseits dieser Typus so beliebt war, daß er im südalemannischen Raum zur hagiographischen »Mode« wurde, die auch noch in späteren Jahrhunderten Varianten dieser Erzählungen hervorrief, andererseits (gerade bei dem Typus des »merkwürdigen Märtyrers«) Heilige schuf, deren Verehrung meist lokal eng begrenzt blieb, deren Kult nur eine geringe Ausstrahlungskraft aufwies. Die einzige plausible Erklärung dieser Eigenart scheint mir von den Verehrern dieser Heiligen her möglich zu sein, von dem »Erwartungshorizont«, mit dem Kleriker und Gläubige an die Hagiographie herantraten<sup>188</sup>). In dieser Hinsicht dürften die Legenden unseres Umkreises tatsächlich als relativ »volksnah« angesehen werden, indem sie in der Stilisierung »ihres« Heiligen auf den Geschmack der Zuhörer – innerhalb und auch außerhalb der Klostermauern – besonders weitgehend eingingen.

Ich kann natürlich nicht versuchen, am Rande einer Untersuchung der hagiographischen Quellen, gewissermaßen rein nebenbei, die komplizierte und umstrittene Problematik der sozialen Struktur der Alemannen zu »lösen« oder auch nur die Forschungslage zu charakterisieren<sup>189</sup>). Ich möchte mich darauf beschränken, jene zwei Umstände hervorzuheben, über die wohl Einigkeit in den sonst stark divergierenden Meinungen herrscht: 1. die Existenz gewisser Eigenarten in der Sozialstruktur der Alemannen und 2. eine gewisse Retardation der sozialen Entwicklung im Vergleich zu den Zentralgebieten des Frankenreiches. Gerade diese Umstände scheinen mir die Eigenarten der Hagiographie (neben den bereits erwähnten kirchenpolitischen Umständen und der prägnanten klösterlichen Prägung) zu erklären: Die Legenden sind hier sowenig wie in anderen Gebieten »vom Volk geschaffen«, aber sie sind –

188) Zu Analysen des Publikums vgl. v. a. die bahnbrechenden Arbeiten von E. AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (Bern 1946) und *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (Bern 1958). Zum »Erwartungshorizont« H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (Konstanzer Universitätsreden 3. Konstanz 1967).

189) Neuere Übersichten etwa bei TH. MAYER, *Grundlagen und Grundfragen* (in *Grundfragen der alemannischen Geschichte. Vorträge und Forschungen* 1, 1955, S. 7–35); H. JÄNTCHEN und H. STEUER in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* I<sup>2</sup>, S. 141, 157 f.

allerdings nur mittelbar <sup>190)</sup> hagiographische Erzeugnisse a u c h für ein Volk, das » s e i n e Heiligen« weitgehend als Eremiten und als Opfer von Gewalttaten sah, eine Bevölkerung, die gewaltsam unter fränkische Herrschaft geriet und deren soziale Struktur sich zum Teil auch unter fremder Dominanz änderte. Nicht die literarische Struktur der Hagiographie, sondern der Typ des Heiligen ist hier besonders »volksnahe«, wenn dieser leicht irreführende Begriff (in Ermangelung eines jeden besseren) verwendet werden darf. Kein einziger dieser Heiligen kann dabei als »Volksheiliger« bezeichnet werden; am ehesten würde – dem Kult und nicht der Legende nach – Verena von Zurzach diesem Typus entsprechen, eine Heilige, die in der Römerzeit gelebt haben soll. In den Lebensbeschreibungen der merowingischen und karolingischen Heiligen ist durchwegs der kösterliche Einschlag viel zu prägnant, der Mangel an volkstümlichem Erzählungsgut zu auffallend, als daß man einen dieser Heiligen als »Volksheiligen« bezeichnen könnte.

Gerade der T y p u s des Heiligen kann jedoch mit einer gewissen Berechtigung mit dem »Volk« und seinen Vorstellungen und Erwartungen in eine nähere Beziehung gebracht werden; ob es daneben – gewissermaßen auf dem anderen Ende der Skala – auch einen »Adelsheiligen« in der Merowinger- und Karolingerzeit gegeben hat, woran ich nicht glaube, soll nun im zweiten Teil dieser Abhandlung wenigstens andeutungsweise untersucht werden.

## II. Der »Adelsheilige«

Wenn der Typus des vermeintlichen Adelsheiligen analysiert werden soll, so kann ich mich dabei, wie bereits aus dem ersten Teil der Untersuchung ersichtlich ist, nicht auf den südalemannischen Raum beschränken. Wie sich nämlich im ersten Teil der Abhandlung gezeigt hat, sind in diesem Umkreis selbst in späterer Zeit »große Herren« als Heilige kaum bezeugt. Es ist daher nötig, bei der Analyse des Begriffes »Adelsheiliger« etwas weiter auszuholen und gelegentlich auch auf Viten anderer Umkreise zu verweisen. Daß dabei nicht mehr als gelegentliche und illustrative Hinweise geboten werden können, ist selbstverständlich.

Gleichzeitig verlassen wir das enge Gebiet der Hagiographie und berühren eine Thematik, die schon Jahrhunderte im Mittelpunkt gelehrter Auseinandersetzungen steht; denn die Frage nach der sozialen Struktur der frühmittelalterlichen Gesellschaft, bzw. der Existenz eines Adels, ist eines der Zentralprobleme der Forschung, die nicht nur die Auffassung eines Teiles der europäischen Geschichte, sondern die g e s a m t e Geschichtskonzeption prägend beeinflußt. Die Frage des Verhältnisses

190) D. h. in Formen, die wir nicht kennen. Die erhaltenen Texte waren, schon ihrer Sprache wegen, weder für vornehme noch für arme Laien, sondern für Gebildete, d. h. meist Kleriker bestimmt.

zwischen Königtum und Adel wurde folgerichtig im 18. Jahrhundert in Frankreich zu einem gewissen Politikum, und sie ist eine Kernfrage der Forschung geblieben, selbst wenn ihre unmittelbare politische Aktualität längst verklungen ist.

Dementsprechend hat auch die Problematik des frühmittelalterlichen, insbesondere des merowingischen Adels in der deutschen Geschichtsschreibung große Beachtung gefunden<sup>1)</sup> und die Existenz eines germanischen Adels wird in der neuen Literatur wiederholt als eine Konstante der europäischen oder zumindest der »germanischen« Geschichte angesehen<sup>2)</sup>. Infolge der neuartigen Formulierung einer alten Frage beinhaltet die Erörterung des »Adelsproblems« zugleich eine Stellungnahme zur sog. germanischen Kontinuitätslehre, mit deren Stütze und Kernstück wir es hier zu tun haben<sup>3)</sup>, und dies nötigt mich, eine Fülle von Themen der frühmittelalterlichen Geschichte zu streifen, wobei eine Stellungnahme jeweils bloß angedeutet werden kann.

Wenn überhaupt versucht werden soll, den Begriff des »Adelsheiligen« zu untersuchen und ihn nicht nur als griffiges Modewort zu verwenden, so muß zunächst der Versuch unternommen werden, den Begriff »Adel« – nicht etwa zu definieren<sup>4)</sup> –, jedoch einzuengen. Denn es wäre sinnlos, in diesem Zusammenhang einen völlig vagen Begriff zu verwenden, der a priori jede sachliche Auseinandersetzung verunmöglichen würde. Zunächst muß daher betont werden, daß »Adel« und »Oberschicht« keineswegs Synonyma sind. Leider wird nur allzuoft das Vorhandensein einer Oberschicht ohne weiteres mit einem Adel gleichgesetzt<sup>5)</sup>, ein Beginnen, das natürlich jede Auseinandersetzung erschweren muß; denn soviel mir bekannt ist,

1) Eine gute Übersicht der Forschung bietet – natürlich vom eigenen Standpunkt beeinflusst (was nicht zu umgehen ist) – F. IRSIGLER, Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels (Rheinisches Archiv 70, Bonn 1969).

2) Diese Konzeption wurde in der neueren Literatur zuerst von H. DANNENBAUER, Adel, Burg und Herrschaft bei den Germanen, Grundlagen der deutschen Verfassungsentwicklung (Historisches Jahrbuch 61, 1941, S. 1–50; dann öfter nachgedruckt) verfochten. Systematisiert dann etwa von K. BOSL, Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter. Adel – König – Kirche (Miscellanea mediaevalia I, Berlin 1962, S. 1–25; gleichfalls nachgedruckt).

3) Ich nehme eine Auseinandersetzung auf, die ich mit dem Artikel: Herrschaft und Treue. Betrachtungen zur Lehre von der germanischen Kontinuität I. (Historica XII, 1966, S. 5–44) begonnen habe.

4) Es gibt in der Literatur schon eine stattliche Reihe verschiedener Definitionsversuche (vgl. etwa die von F. IRSIGLER, op. cit. angeführten).

5) Es ist unzulässig – wie etwa F. IRSIGLER in seiner, sonst verdienstvollen, Arbeit (op. cit., S. 38) vorgeht – der behauptet, daß er seiner Untersuchung »keinen vorgefaßten Adelsbegriff zugrunde« legt und einen Adelsbegriff erst im Laufe der Untersuchung erarbeiten wolle. Das Postulat muß folgerichtig dazu führen, daß man alle Angaben über soziale Unterschiede, die man vorfindet, einfach als »adelig« bezeichnet; mit anderen Worten: Das ist eine *petitio principii* und hilft nicht weiter. Darauf machte richtig bereits HANS K. SCHULZE in der Rezension des Buches von Irsigler aufmerksam (Blätter für deutsche Landesgesch. 106, 1970, S. 537 f.).

hat die Existenz einer Oberschicht im Frühmittelalter noch niemand in Abrede gestellt, wogegen die Existenz eines Adels sehr wohl und wiederholt in Zweifel gezogen wurde. Wenn eine Auseinandersetzung überhaupt sinnvoll erscheinen soll, so muß daher gefordert werden, daß beide Begriffe unterschieden werden sollten, der Begriff »Adel« eine Präzision erhält, die ihn von dem viel weiteren Begriff der Oberschicht (resp. Führungsschicht) unterscheidet. Denn es dürfte doch wohl unbestritten sein, daß es Oberschichten gab und gibt, deren Angehörige nicht als »Adelige« bezeichnet werden können.

Über die Anfänge der sozialen Schichtung der europäischen Völker bei einer Analyse der Merowinger- und Karolingerzeit zu schreiben, ist ein müßiges Unterfangen, da diese Unterschiede jedenfalls lange vor der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, entstanden sind. Um es nochmals und nachdrücklich zu wiederholen: Das Vorhandensein einer Schicht von Leuten, die sich im Frühmittelalter durch Reichtum und Macht von der großen Menge ihrer Zeitgenossen unterschieden haben, war nie strittig und ist auch in der neuen Auseinandersetzung nie bestritten worden. Kernpunkt der Auseinandersetzung war und ist der Charakter dieser Sonderstellung, ihre »adelige« Eigenart, die zuweilen als konstant angesehen wird. Daher muß uns zuerst die Frage beschäftigen, wie die Einzelaspekte der Stellung dieser Oberschicht in den historischen Quellen feststellbar sind, denn nur insoweit dies der Fall ist, ist eine historische Beantwortung der aufgeworfenen Frage möglich.

Für eine Zeit, wo (und darin dürfte allgemeine Übereinstimmung herrschen) sich die Zugehörigkeit zum »Adel« noch nicht formalisiert hat, werden Tendenzen zur Abgrenzung einzelner gesellschaftlicher Schichten von grundlegender Bedeutung. Von der Erkenntnis ausgehend, daß der historisch faßbare Adel des Hoch- und Spätmittelalters seine Macht auf den Besitz von Grund und Boden gründete, versuchte man folgerichtig, zunächst aus den Quellen den Besitz eines frühmittelalterlichen Adels an Grund und Boden, an Menschen und an Einkünften verschiedenster Art festzustellen<sup>6)</sup>. Aber Tendenzen zu einer besonderen sozialen Schichtenbildung sind auch aus der Grablege<sup>7)</sup>, aus besonderen Trachten<sup>8)</sup> oder aus der Kleidung bzw.

6) So bereits W. WITTICH, Die Grundherrschaft in Nordwestdeutschland (Leipzig 1896) insbes. S. 271 ff. und S. 104\* ff. Dann etwa H. DANNENBAUER, Adel, Burg und Herrschaft.

7) Auch bei der Interpretation der Grabfunde taucht eine Fülle verschiedenster Aspekte auf (etwa Beigaben, Art der Grablege, kultische Spuren, Ausstattung des Grabes u. a. m.) und es ist sehr nachdrücklich vor allzu linearen Schlußfolgerungen zu warnen. Vgl. die Rezensionen des Versuches von FRAUKE STEIN, Adelsgräber des achten Jahrhunderts in Deutschland (Germanische Denkmäler der Völkerwanderungszeit A IX. Berlin 1967): H. HINZ in Offa 27, 1970, S. 31–55; W. JANSSEN in Rheinische Vierteljahrsblätter 35, 1971, S. 465–472 und bes. eingehend H. STEUER – M. LAST in Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 38, 1969, S. 25–88.

8) Bekannt und in der Literatur oft erwähnt ist etwa die Rolle der Haartracht bei den Franken.

Bewaffnung ablesbar. Sie können sich in besonderen Titulaturen offenbaren, wie etwa in Ehrenbezeichnungen verschiedenster Personen oder für Angehörige besonderer Gruppen. Sie können in einer besonderen »Bildung« dieser Schicht bedingt sein, die sich dann in einer »Sondersprache« (einem sog. Soziolekt)<sup>9)</sup> oder in einer besonderen Namensgebung nach Familien äußern kann.

Allein alle diese Kriterien sind wohl bei jeder Oberschicht in den verschiedensten Zeiten festzustellen; sie sind noch absolut nicht für einen »Adel« typisch. M. E. unterscheidet sich der Adel von dem weiteren Begriff der Oberschicht: 1. durch die spürbare Tendenz, die Sonderstellung nicht nur faktisch, sondern auch rechtlich und soziologisch abzusichern; 2. die eigenartige Bewußtseinsbildung, die familiären Bindungen und der Herkunft eine entscheidende Bedeutung für die Zugehörigkeit zur Gruppe zumißt; 3. muß die Stellung des Adels als erblich anerkannt sein (eine einfache, faktische Anerkennung der Sonderstellung ist für jede stabilisierte Oberschicht unumgänglich; ohne sie wäre eine Stabilisierung unvorstellbar). Erst die Zugehörigkeit zu einer »Erbgruppe« bedingt beim Adel die Teilnahme an der Herrschaft.

Ich gestehe gerne, daß die einzelnen Komponenten dieser Umschreibung des Adelsbegriffes selbst in der späten Karolingerzeit unterschiedlich prägnant feststellbar sind und auch historisch nicht auf einmal faßbar werden, wohl auch eine recht unterschiedliche Bedeutung und Entwicklung haben. Gerade in diesem Punkt aber unterscheide ich mich prinzipiell von den Verfechtern germanischer Kontinuitätslehren, daß ich an keine Adelherrschaft als *K o n s t a n t e* glaube und daß ich weiterhin, im Einklang mit der älteren Forschung, in der Karolingerzeit eine der großen Wenden<sup>10)</sup> in der Herausbildung eines europäischen Adels sehe. Während die ältere Forschung sich das Verhältnis von König und Adel nicht anders als in den Kategorien der »Kompetenzen« und des »Usurpierens von Rechten« vorstellen konnte, scheint die neue deutsche Forschung von einem über der Gesellschaft schwebenden Begriff der »Herrschaft«<sup>11)</sup> fasziniert zu sein, wo Adel und Königtum »von allem Anfang an« als gleichwertige Partner und Gegenspieler agieren. Dagegen möchte ich die Vorstellung verteidigen, daß sich in der Merowingerzeit ein neues Gesellschaftsgefüge herauszubilden begann, das – wie alles auf dieser Welt – auf Altem fußt und Altes übernimmt, dabei aber doch Keime zu etwas ganz Neuartigem enthält

9) Das mögliche Beispiel eines »Soziolektes« in der Karolingerzeit könnte die Bezeichnung des *theodisce* in der Deutung von E. ROSENSTOCK sein. Dazu neuestens H. JAKOBS, Der Volksbegriff in den historischen Deutungen des Namens Deutsch (Rheinische Vierteljahrsblätter 32, 1968, S. 86–104).

10) Eine zweite Wende würde ich (gleichfalls in Anschluß an ältere Ansichten) im 12. Jh. sehen. Diese Wende wird übrigens (in unterschiedlicher Prägnanz) auch von den Anhängern der Kontinuitätslehre anerkannt.

11) Dieser, in seiner historischen Verwendung v. a. auf MAX WEBER zurückgehende Ausdruck wurde in die deutsche Mediävistik seinerzeit besonders von OTTO BRUNNER eingeführt.

– auch auf dem Gebiet der sozialen Strukturierung und der Herausbildung eines Adels. (Wobei wir erste festere Formen m. E. erst in der Karolingerzeit fassen können.)

Versuche, die frühmittelalterliche Adelsproblematik in den Griff zu bekommen, schlugen unterschiedliche Wege ein<sup>12)</sup>: Man untersuchte den Besitz der vornehmen Herren<sup>13)</sup>, ohne dabei zu allzu positiven Ergebnissen zu gelangen, da man immer wieder auf die Tatsache stieß, daß der Besitz der einzelnen Familien noch außerordentlich fließend und veränderlich war<sup>14)</sup> und noch längst nicht jene relative Beständigkeit aufwies, der für den Adelsbesitz des Hochmittelalters (und der Folgezeit) so bezeichnend ist. Störend wirkte für die Verteidiger einer alten »Adelsherrschaft« seit eh und je (und nicht erst in unseren Tagen) die Tatsache, daß in den Aufzeichnungen des Gewohnheitsrechtes der Merowingerzeit keine Sonderrechte der *nobiles* verankert waren; in den *Leges* herrscht bekanntlich im allgemeinen eine Einteilung der Bevölkerung in die drei Gruppen der Freien, Freigelassenen und Unfreien (*liberi-ingenui, liti, servi*) – eine Schwierigkeit, die man bemüht ist, durch zuweilen geistreiche Deutungen<sup>15)</sup> aus dem Wege zu räumen. Besonderen Anklang fand in der neuesten Forschung die Individualisierung der Problematik<sup>16)</sup> durch die Erforschung ver-

12) Sofern man nicht kurzweg alle Anzeichen für soziale Unterschiede einfach als »Beweise für einen Adel« deklariert, was auch in der neuesten Literatur immer wieder vorkommt. (Literaturangaben vgl. in den vorangehenden Anmerkungen).

13) Diesen Weg ging neuerdings vor allem A. BERGENGRUEN, Adel und Grundherrschaft im Merowingerreich. Siedlungs- und standesgeschichtliche Studie zu den Anfängen des fränkischen Adels in Nordfrankreich und Belgien (VSWG, Beiheft 41, Wiesbaden 1958) – das Buch wurde von einem Teil der Forschung sehr kritisch aufgenommen (ein Verzeichnis der Rezensionen bei F. IRSIGLER, Untersuchungen, S. 67 Anm. 208), was entschieden nicht nur methodische Mängel der Beweisführung Bergengruens bedingten. Nach verschiedenen Teiluntersuchungen der Tellenbach-Schule (bes. R. SPRANDEL) analysiert nun für Bayern die einschlägigen Angaben W. STÖRMER, Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 6 I–II, Stuttgart 1973). Zu älteren Versuchen vgl. Anm. 6.

14) Dies betont richtig W. STÖRMER, a. a. O., z. B. zusammenfassend II, S. 510.

15) Besonderen Anklang fand neuerdings der Versuch von R. WENSKUS, Amt und Adel in der frühen Merowingerzeit (Mitteilungsheft des Marburger Universitätsbundes 1959, 1/2, S. 40–56), das Fehlen des Wergeldes für den Adel dadurch zu deuten, daß der Adel es abgelehnt hätte, Wergeld zu empfangen, bzw. daß er das Wergeld selbst festgelegt hätte. (In der »Adelsfrage« selbst drückt sich Wenskus bemerkenswert vorsichtig aus und läßt letztlich Amt und Herkunft konstitutiv sein.) Allein diese Deutung ist nicht überzeugend, weil sie nicht zu erklären vermag, warum der vermeintliche Adel auch außerhalb der Wergeldbestimmungen in den *Leges* nicht auftaucht, dagegen jedoch die 5 *genealogiae* der *Lex Baiuvariorum* sehr wohl ein erhöhtes Wergeld haben, genauso wie die *duces* und einige andere Personen.

16) V. a. durch die Schule Gerd Tellenbachs; als eine Art von Zusammenfassung vgl. G. TELLENBACH, Zur Erforschung des mittelalterlichen Adels 9.–12. Jh. (XII<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques 1965. Rapports I, S. 317–337). Besonders sei hinge-

wandtschaftlicher Beziehungen der in den Quellen auftauchenden Adeligen, ein Unternehmen, das für die Karolingerzeit schon beachtenswerte Ergebnisse gezeitigt hat.

Die Ergebnisse für die Verteidiger einer Adelherrschaft in der Merowingerzeit sind, falls man nicht dazu Zuflucht nimmt, alle unbestreitbaren Hinweise auf soziale Unterschiede einfach als »Beweise« für einen Adel zu interpretieren, mehr als dürftig. Um überhaupt zu einem Ergebnis zu kommen, versucht man neuerdings ein »Adelsbewußtsein« in dieser Zeit nachzuweisen, denn zweifellos würde, – falls dieser Nachweis gelänge –, ein Bewußtsein dieser Art eine recht ausgeprägte geistige Abkapselung der Schichten beweisen. Jedoch erweist es sich, bei der recht dürftigen Quellenlage, als äußerst schwierig, eine Mentalität zu fassen, die wir etwa noch bei Gregor von Tours für den alten senatorischen Adel Galliens geradezu mit Händen greifen könnten. Nichts Ähnliches ist in der Folgezeit festzustellen: Keine Spur einer Adelshistoriographie<sup>17)</sup>, keine Genealogien der einzelnen festgestellten oder vermuteten Sippen wurden in dieser Zeit erstellt<sup>18)</sup>, nirgends kann man ein wirkliches »Adelsbewußtsein« auch nur einigermaßen plausibel machen, – bis man, ausgehend von dem »Adelscharakter« der mittelalterlichen Kirche<sup>19)</sup>, in dem »Adelsheiligen« vermeinte das fehlende Glied der Beweisführung endlich entdeckt zu haben<sup>20)</sup> – womit wir bei

wiesen auf die Arbeiten von KARL SCHMID (grundlegend bereits: Über die Struktur des Adels im früheren Mittelalter im Jb. für fränkische Landesforschung 19, 1959, S. 1–23), die methodisch Neuland erschließen. Beachtenswert ist seine große methodische Behutsamkeit, mit der ihm der Beweis eines Zusammengehörigkeitsgefühls, später eines Familienbewußtseins in der späten Karolinger- und in der Ottonenzeit gelingt; z. B. Religiöses und sippengebundenes Gemeinschaftsbewußtsein in frühmittelalterlichen Gedenkbucheinträgen (DA 21, 1965, S. 18–81); Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter (Frühmittelalterliche Studien, 1, 1967, S. 225–249); Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem (ebd. 4, 1970, S. 173–200).

17) Dazu ULRICH HOFFMANN, König, Adel und Reich im Urteil fränkischer und deutscher Historiker des 9. bis 11. Jh. (Diss. Freiburg i. Br. 1966; erschienen Bamberg 1968). Vgl. auch W. AFFELDT, Das Problem der Mitwirkung des Adels an politischen Entscheidungsprozessen im Frankenreich vornehmlich des 8. Jh. (Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft. Festschrift für H. Herzfeld. Berlin–New York 1972, S. 404–423), allerdings einfach von dem Begriff einer »Adelherrschaft« ausgehend.

18) Es sind nur die alten Stammesgenealogien bezeugt (z. B. taucht in der Merowingerzeit die Erzählung von der »trojanischen Herkunft« der Franken auf), ev. Ansätze zu Herrscher-genealogien. In diesem Zusammenhang ist bes. auf die Feststellung von KARL SCHMID hinzuweisen, daß die Aszendenz erst spät für den Adel entscheidend wird (ohne die es aber keine Genealogien geben kann).

19) Grundlegend für diese Vorstellung ALOYS SCHULTE, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial-, Rechts- und Kirchengeschichte (1910; 3. Aufl. Darmstadt 1958) – allerdings mit dem Schwerpunkt im Hochmittelalter.

20) Den Begriff popularisierte K. BOSL, Der »Adelsheilige«. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des 7. und 8. Jahrhunderts. Gesellschaftliche Beiträge zu den Viten der bayerischen Stammesheiligen Emmeram, Rupert,

dem Teil der Problematik, der uns bei einer Analyse der hagiographischen Quellen besonders interessieren muß, angeht sind.

Die vornehmen und mächtigen Herren, Angehörige einer verschiedenartigen Oberschicht, hatten zweifellos in der Kirche der Merowinger- und Karolingerzeit eine Sonderstellung, die mit den verkündeten Idealen des Christentums nur schwer in Einklang zu bringen war. Denn seit altersher galten in der Lehre alle Christenmenschen als vor Gott gleich und für das Mönchtum betonte diesen Grundsatz nachdrücklich die Regel Benedikts<sup>21</sup>). Diese Ansicht begrenzte sich nicht auf die Kirchenväter und auf das alte Mönchtum; auch in der Literatur der Merowingerzeit und der nachfolgenden Jahrhunderte wurde immer wieder gelehrt<sup>22</sup>), daß alle Menschen von Natur aus und vor Gott gleich seien; erst im 10. Jahrhundert begann die Theorie drei verschiedene Ordines zu unterscheiden<sup>23</sup>). Für die vorangehende Zeit stand theoretisch die Gleichheit der Menschen vor Gott fest. Aber nur ausnahmsweise versuchte man aus dieser Erkenntnis praktische Postulate abzuleiten. In der Praxis begrenzte man bald das Priesteramt auf Freie (bzw. Freigelassene)<sup>24</sup>) und die Hierarchie war – schon in gallorömischer Zeit – weitgehend eine Domäne für Angehörige des senatorischen Adels gewesen und sie blieb auch weiterhin in Händen einer Oberschicht<sup>25</sup>); nur selten gelangten Outsider zu bischöflichen Würden<sup>26</sup>).

Corbinian (Speculum historiae. Festschrift J. Spörl. München 1965, S. 167–187) und F. PRINZ in seinem grundlegenden Werk Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung 4. bis 8. Jh. (München-Wien 1965 – meine Einwände gegen den merowingischen Adel bereits in der Rezension dieses Buches in Historica 15, 1967, S. 227 ff.). Seither ist dieser unglückselige Ausdruck recht populär geworden und wird zuweilen sogar als einer der Hauptzeugen für den merowingischen Adel angeführt (z. B. W. STÖRMER, Früher Adel II, S. 469).

21) Benedicti Regula II, 16–23 über die Eigenschaften des Abtes; vgl. bes. § 20 (ed. R. HANSLIK in CSEL 75, S. 22–23): *quia sive servus sive liber omnes in Christo unum sumus et sub uno domino aequalem servitutis militiam baiulamus, quia non est apud deum personarum acceptio.*

22) Dazu vgl. F. GRAUS, Die Gewalt (wie I, Anm. 173), S. 73 ff., 85 ff. und Volk, S. 281 ff., 290 ff.

23) Zu den Anfängen der Dreiständelehre MARCEL DAVID, Les »laboratores« jusqu'au renouveau économique des XI–XII<sup>e</sup> siècles (Études d'histoire de droit privé offertes à Pierre Petot. S. I. 1959, S. 107–119); J. LE GOFF, Note sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle (L'Europe aux IX<sup>e</sup>–XI<sup>e</sup> siècles. Varsovie 1968, S. 63–71).

24) Dazu F. GRAUS, Die Gewalt, S. 90.

25) Vgl. bereits A. SCHULTE, Der Adel, insbes. S. 61 ff.; eingehend für das Frühmittelalter HELENE WIERUSZOWSKI, Die Zusammensetzung des gallischen und fränkischen Episkopats bis zum Vertrag von Verdun (843) mit bes. Berücksichtigung der Nationalität und des Standes (Bonner Jahrbücher 127, 1922, S. 1–83). Neuestens etwa W. STÖRMER, Früher Adel II, S. 321 ff.

26) Zu Würdenträgern niederer Herkunft in der Merowingerzeit vgl. F. IRSIGLER, Untersuchungen, S. 124 ff. Für die Karolingerzeit ist besonders hinzuweisen auf die pointierte Er-

Mächtige Herren beherrschten nicht nur die Schlüsselposition der gallischen Kirche; Angehörige der Oberschicht hatten ihre eigenen Kirchen, die genauso ihr Besitz waren wie andere Güter und das Objekt von Transaktionen werden konnten, wie jeder andere Besitz auch<sup>27)</sup>. Diese Eigenkirchen<sup>28)</sup>, die bereits eine alte Institution waren und keine germanische Eigenart, wie man zuweilen behauptete und immer noch lesen kann<sup>29)</sup>, sind noch kein schlüssiger Beweis für eine besonders hervorragende Stellung der Eigentümer – dies beweisen schlagend die Fälle, wo Kirchen von einer Mehrzahl von Eigentümern erbaut wurden<sup>30)</sup>, die wir uns in diesem Fall als Leute in relativ bescheidenen Verhältnissen vorstellen müssen. Auch mit dem Begriff des sog. Stiftergrabes in den Kirchen, der oft in Zusammenhang mit dem »Adel« gebraucht wird, muß eher behutsam umgegangen werden<sup>31)</sup>. Unbestreitbar jedoch bildete der Besitz von Kirchen einen Bestandteil des Vermögens eines jeden großen oder auch kleineren Herren und in der Merowingerzeit stellen wir Klostergründungen der *nobiles* fest<sup>32)</sup>, die dann natürlich Einfluß auf das betreffende Kloster nahmen (Donationen an Klöster<sup>33)</sup> gewährten in der Regel eine Einflußnahme auf das zählung des Notker Balbulus, *Gesta Karoli I*, 3 (ed. H. F. HAEFELE in MGH SS NS XII, S. 4 f.), wonach in den Schulen *mediocres pauperes* und *nobiles* weilten, wobei die erste Gruppe viel besser studierte und auch dementsprechend von Karl gefördert wurde. Trotz der offensichtlichen literarischen Stilisierung ist das Studium und die Karriere Nichtedler auch anderweitig nachzuweisen (vgl. weiter Anm. 41).

27) Vgl. die Frankfurter Synode von 794 can. 54: *De ecclesiis, quae ab ingenuis hominibus construuntur: licet eas tradere, vendere, tantummodo ut ecclesia non destruat, sed servantur cotidie honores* (MGH Conc. II, S. 171).

28) Vgl. dazu U. STUTZ, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich germanischen Kirchenrechts (urspr. 1894/5; dann in Libelli 28, Darmstadt 1955 – hier auch ein bibliographischer Nachtrag der einschlägigen Literatur bis 1955 von H. E. FEINE). Weiter etwa neuere Zusammenfassungen von R. MOOSBRUGGER-LEU, Die Schweiz in der Merowingerzeit, B, S. 73 ff. und W. STÖRMER, Früher Adel II, S. 357 ff.

29) Auf die Verbreitung des Phänomens wies nachdrücklich bereits die ältere französische Forschung hin – vgl. etwa P. FOURNIER, La propriété des églises dans les premiers siècles du moyen âge (Nouvelle revue historique du droit français et étranger 21, 1897, S. 504 ff.); IMBART DE LA TOUR, Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IV<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle (Paris 1900); PAUL THOMAS, Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Sciences religieuses 19, Paris 1906).

30) Besonders zu betonen ist die Tatsache, daß das Eigenkirchenwesen im Frühmittelalter überhaupt nicht ohne weiteres mit dem »Adel« identifiziert werden darf. Zu den verschiedenen Arten der Eigenkirchen L. PFLÉGER, Die elsässische Pfarrei. Ihre Entstehung und Entwicklung (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsaß, Bd. 3. Straßburg 1936), S. 60–93. Zum »Kollektivbesitz« von Kirchen ebd., S. 75.

31) Zu den Stiftergräbern in Kirchen vgl. die Stellungnahme von H. STEUER – M. LAST (wie Anm. 7, S. 61 ff.) und W. JANSSEN (S. 471) zu dem Buch von FRAUKE STEIN.

32) Dazu insbes. F. PRINZ, Frühes Mönchtum.

33) Trotz einer großen Menge von Einzelarbeiten fehlt bisher m. W. eine zusammenfassende Darstellung.

Kloster). Angehörige der Oberschicht treffen wir nicht nur als Gründer oder Förderer von Klöstern, sondern auch innerhalb der Klosterwände an, wo sie sich nicht immer freiwillig befanden. Mit der Tatsache, daß die Klöster oft als eine Art von Versorgungsanstalt angesehen wurden, hängt es zusammen, daß sich im Kloster auch Leute befanden, die von ihren Verwandten einfach in das Kloster gesteckt worden waren, ohne sie viel um ihre Meinung zu fragen<sup>34</sup>) – ganz von den Leuten zu schweigen, die aus politischen Gründen in einer Klosterzelle landeten, die für sie dann mit einem Gefängnis gleichbedeutend war.

Das Gros der Insassen vornehmer Herkunft in den Klöstern waren sog. Oblaten<sup>35</sup>), d. h. Leute, die als kleine Kinder in das Kloster gekommen waren und die völlig von ihrer klösterlichen Umgebung geprägt wurden. Vornehme Herren, die sich nach einem bewegten Leben in das Kloster zurückgezogen hatten<sup>36</sup>), waren in der Frühzeit seltene Ausnahmen: Zwar entsagten zuweilen Herrscher der Welt und wurden in Klostermauern zu Heiligen<sup>37</sup>) – ohne daß man bei allen diesen Konversionen eine Heiligung feststellen kann<sup>38</sup>); für vornehme Herren trifft dies zunächst kaum zu, sofern nicht mit ihrem Eintritt in das Kloster eine kirchliche Karriere verbunden war<sup>39</sup>), sie zu Äbten und Bischöfen wurden und dann eben als heilige Äbte und Bischöfe verehrt wurden. Soweit Viten bekehrter weltlicher Großer erhalten sind, legen ihre Verfasser ganz besonderen Wert darauf, in ihrer Schilderung dra-

34) Außer dem Sachsen Gottschalk († ca. 869), der als *puer oblatulus* nach Fulda kam (vgl. die Zusammenfassung von KL. VIELHABER in Neue Deutsche Biographie VI, 1964, S. 685 f.) ist es insbesondere die spätere Schilderung Ekkehard's IV. in Casus s. Galli, c. 43 (ed. G. MEYER VON KNONAU in Mitteilungen zur vaterl. Gesch. ... St. Gallen H. 15/16, 1877, S. 152–155), die bekannt geworden ist.

35) St. HILPISCH in LThK VII<sup>2</sup>, Sp. 1083–85; D. ILLMER, Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 7. München 1971), S. 18 ff.

36) Zu den späteren Konversionen von Adelligen vgl. H. GRUNDMANN, Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. *Conversi* und *nutriti* im Kloster (Adel und Kirche. Festschrift G. Tellenbach, Freiburg–Basel–Wien 1968, S. 325–345); J. EHLERS, Adelige Stiftung und persönliche Konversion. Zur Sozialgeschichte früher Prämonstratenserkonvente (Geschichte und Verfassungsgefüge. Frankfurter Festgabe für W. Schlesinger, Wiesbaden 1973, S. 32–55).

37) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 390 ff.

38) So etwa bei Karlmann – dazu K. H. KRÜGER, Königskonversionen im 8. Jahrhundert (Frühmittelalterliche Studien 7, 1973, S. 169–222).

39) Die älteste erhaltene Konversion eines Kriegers ist die sog. *Conversio Otgarii duplex* (MGH SS rer. Mer. V, S. 203–206). Dieses Stück (die Datierung ist umstritten) wurde eingehend im Zusammenhang mit dem Chansons de geste über Ogier le Danois diskutiert – vgl. J. BÉDIER, Les légendes épiques. Recherches sur la formation des Chansons de geste II<sup>2</sup> (Paris 1917), S. 297–334 und eine andere Einschätzung bei F. LOT, La légende d'Ogier le Danois. A quelle époque remonte la connaissance de la légende d'Ogier le Danois (Romania 66, 1940, S. 238–253).

stisch auszumalen, wie eifrig die Bekehrten nach dem Eintritt ins Kloster bestrebt waren, alle anderen Mönche in Demut und Askese, in der Verrichtung der entwürdigendsten Arbeiten und Dienste zu übertreffen.

Die Klöster waren eine Versorgungsanstalt für Kinder vornehmer Herren, zuweilen waren sie auch der erwählte Begräbnisort; sie waren ein Stützpunkt der Macht der betreffenden Herren, denn Mönchsgemeinschaften hatten oft ein nicht unbedeutendes wirtschaftliches Potential; sie waren vermutlich auch oft der Ausdruck eines sozialen Prestigedenkens (mit einem Kloster konnte man sehr wohl renommieren), aber die Klöster waren – gerade was Geisteshaltung und Habitus anbetrifft – von einem »adeligen Bewußtsein« weit entfernt. Selbst wenn die meisten Klöster in der Praxis von den Idealen der Regelgründer und der Hagiographen meilenweit entfernt waren, ihre Insassen ein lockeres Leben führten – es kann nicht daran gerüttelt werden, daß die Klöster zunächst ein Fremdkörper in der frühmittelalterlichen Gesellschaft, gerade in sozialer Hinsicht, waren und es auch lange geblieben sind<sup>40</sup>). Dazu kam noch, daß viele Mönche keine vornehmen Eltern hatten und daß es sehr wohl möglich war, im Kloster eine höhere Bildung zu erlangen und »Karriere zu machen«, selbst wenn die betreffenden Klosterschüler nur geringer Herkunft waren<sup>41</sup>).

Natürlich waren die meisten frühmittelalterlichen Klöster »Adelsgründungen« in dem Sinn, daß sie von reichen und mächtigen Herren gegründet und ausgestattet wurden. Selbst Klöster, die aus Zellen von Einsiedlern hervorgegangen waren, bedurften der Unterstützung und Förderung durch Vornehme und Mächtige, um ausgebaut zu werden, und als eine Sondergruppe heben sich bloß die Königsklöster aus dieser Masse ab. Für den vermeintlichen »Adelscharakter« der bestehenden Klöster war jedoch viel mehr als die Initiative der Gründer die Frage entscheidend, inwieweit die Mönche noch selbst arbeiteten – wie es die benediktinische Regel erforderte und wie es im Frühmittelalter noch tatsächlich weitgehend der Fall war. Ein vornehmer Mann, der Wälder rodet, eigenhändig das Feld bestellt, Kranke pflegt und die niedrigsten Hausarbeiten verrichtet, ist kein vornehmer Adelige, selbst wenn seine Herkunft noch so »edel« gewesen ist.

40) Erst die Klöster, die bewußt die Mitgliedschaft auf Adelige beschränkten, brachten hier eine Wende; die sind jedoch erst in einer späteren Zeit festzustellen.

41) Der wohl bekannteste Mönch geringer, wenn nicht gar unfreier Herkunft, ist Walahfrid Strabo (vgl. M. MANIUS, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I – Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft IX, II–2/1. München 1911, S. 302 ff.) und W. WATTENBACH – W. LEVISON – H. LÖWE, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger III (Weimar 1957), S. 321 ff. Einen Klosterschüler, Sohn sehr armer Eltern, erwähnt Walahfrid in seiner Bearbeitung der Vita s. Galli II, 38 (MGH SS rer. Mer. IV, S. 334). Die »Anekdote« Notkers des Stammers vgl. oben Anm. 26. Über *mediocres* neben *nobiles* in der Klosterschule von St. Gallen, Ekkehard IV. Casus c. 89 (ed. MEYER VON KNONAU, S. 318) zur Zeit Ekkehards II. Einen Sonderfall stellt der Prolog zur Vita Fridolini (MGH SS rer. Mer. III, S. 354 f. – vgl. I, Anm. 12) vor, in dem der Verfasser Balther mit seiner unfreien Herkunft geradezu rennommiert. (Dazu auch M. KOCH, Sankt Fridolin, S. 41 ff.).

Die einzige Möglichkeit, eine mentale Einstellung überhaupt festzustellen, bietet nun gerade die Hagiographie und sie wird damit zur Probe auf das Exempel, ob etwas wie eine »Adelsmentalität« in dieser Frühzeit feststellbar sei. Wenn wir den Verteidigern des »Adelsheiligen« Glauben schenken wollen, so müßte sich der Adelscharakter geäußert haben: 1. in der ostentativen Betonung der vornehmen Herkunft von Heiligen; 2. in dem Bestreben, durch »eigene« Angehörige-Heilige Adelsrippen zu heiligen. Als dritten Punkt dürfen wir hinzufügen, daß der Begriff »Adelsheiliger« eine Modellvorstellung prägt, d. h. ihr Repräsentant in der Hagiographie als Typus feststellbar sein müßte.

Die Herkunftsangaben der Hagiographie wurden bereits im ersten Teil dieses Beitrages<sup>42)</sup> erwähnt, wo auch auf die Tatsache hingewiesen wurde, daß ein Großteil der Viten überhaupt keine Angaben über die Eltern der Heiligen bietet; sofern Angaben vorhanden sind, sind es bis auf vereinzelte Ausnahmen völlige Topoi<sup>43)</sup>. In der Merowingerzeit finden wir nach Gregor von Tours keine genauen Angaben über die Herkunft der gefeierten Heiligen – mit der einzigen (und bezeichnenden) Ausnahme des Abtes Germanus von Münster-Grandval<sup>44)</sup>, der gleichfalls einer römisch-senatorischen Familie (d. h. der alten Oberschicht) entstammte. Erst im 9. Jahrhundert tauchen neuerlich genauere Herkunftsangaben auf<sup>45)</sup>, wobei gleichzeitig, – ebenfalls bezeichnend ist –, zuweilen eine polemische Note gegen die Überschätzung der edlen Herkunft zu verzeichnen ist<sup>46)</sup>.

In der Merowingerzeit (und ganz überwiegend auch in den späteren Versionen) fällt die Angabe über die vornehme Herkunft des Heiligen nur beiläufig und ganz nebenbei, und sie wird in rein topischer Form erwähnt; von einer besonderen Betonung ist jedenfalls zunächst überhaupt nichts zu merken<sup>47)</sup>, von einem prägenden

42) Siehe oben S. 146 ff.

43) Besonders beliebt waren Angaben des Types *nobiles genere, sed nobilior fide*. Zur Topik der Herkunftsangaben F. GRAUS, Volk, S. 362 ff.

44) Vgl. Teil I, Anm. 101, 108.

45) Vgl. z. B. Gesta Aldrici ep. Cenomannensis, c. 1 (MGH SS XV-1, S. 308). Aldrich war 832–857 Bischof von Le Mans, seine Taten sind von einem Zeitgenossen beschrieben worden. Hier wird übrigens sehr nachdrücklich die Unvereinbarkeit des Dienstes für Gott und weltliche Machthaber betont. (Die Gesta sind allerdings keine hagiographische Schrift im strikten Sinn des Wortes.)

46) Im 6. Jahrhundert Gregor von Tours in der Einleitung zu der Geschichte seines Onkels Gallus (Vitae Patrum VI, Prol. = MGH SS rer. Mer. I, S. 679 f.). Zu diesem Motiv im ausgehenden 8. Jahrhundert H. LÖWE, Liudger als Zeitkritiker (Historisches Jahrbuch 1954, S. 79–91). Zu dem Motiv im 10. Jahrhundert L. ZOEPF, Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, H. 1. Leipzig–Berlin 1908), S. 96. Vgl. auch den Prolog der Vita S. Fridolini Balthers (oben Anm. 41).

47) So vermeinte irrtümlich K. BOSL, Der »Adelsheilige« (vgl. Anm. 20), S. 179 eine Betonung der adeligen Herkunft des Heiligen konstatieren zu können. In Wirklichkeit wird aber in Arbeos Vita (dazu weiter Anm. 66) in der Erzählung von der Jugend des Hl. die Herkunft

Einfluß ganz zu schweigen. Die Erwähnung der edlen Herkunft ist literarisch bedingt, hängt mit der allgemeinen Tendenz zusammen, die literarischen »Helden« auch in einer gesellschaftlich »gehobenen« Sphäre handeln zu lassen, und sie hat in der Hagiographie noch einen besonderen, genre-spezifischen Sinn: Da das Heiligenideal beinahe durchwegs konsequent asketisch ausgerichtet ist<sup>48)</sup>, wird natürlich das Verdienst eines Heiligen besonders groß, wenn seine Eltern reich und vornehm waren, seine Weltflucht auch für ihn einen Verlust bedeutete. (Wenn ein armer Unfreier asketisch im Kloster lebte, so unterschied sich seine Lebensart höchstens gelegentlich von der seiner Anverwandten; ganz anders bei dem Sohn eines reichen Mannes.) Daher wurden auch den irischen Mönchen, über deren Herkunft man nichts wußte, topisch vornehme Eltern verpaßt (wie anderen Heiligen, von denen man gleichfalls nichts wußte); darum bemühten sich spätere Varianten, die Herkunft des Heiligen noch vornehmer als ihre Vorlagen zu gestalten<sup>49)</sup>, die Vornehmheit der Herkunft zu steigern. Ein Typus des »heiligen Adeligen« ist daraus dennoch nirgends entstanden (zum Unterschied etwa vom heiligen König, der sich zum echten Heiligentypus entwickelt hat<sup>50)</sup>); der Mann oder die Frau, deren Herkunft als »edel« bezeichnet wird, gehören hagiographisch dem Typus des heiligen Bischofs, des Abtes, der Äbtissin, des Mönches, der Nonne, des Eremiten, der Klausnerin an, noch längst nicht dem Typus des heiligen Rittersmannes<sup>51)</sup>, der erst im Hochmittelalter auftaucht.

Auch von der »Heiligung der Sippe« ist in der Hagiographie kaum etwas zu verspüren. Das einzige Zeugnis dieser Art, wo eine Bezugnahme auf die Sippe ausdrücklich erwähnt wird und das hier angeführt werden könnte, stammt aus der Vita Vulframi<sup>52)</sup> und bezieht sich auf den Friesenfürsten Radbod; ein ähnliches Zeugnis auf dem Gebiet des vermeintlichen Adelsbewußtseins läßt sich m. W. nirgends erbringen.

mit keinem Wort erwähnt, und erst in c. 3 (ed. KRUSCH, S. 30 f.) heißt es beim Verlassen von Poitiers: *Relicto domo, immensis substantiis, tot parentorum nobilium turbas deserens . . .*, bezeichnend wiederum, um das Verdienst der Peregrinatio des Heiligen zu steigern.

48) Als ältere Vita, die mit dem Asketenideal indirekt polemisiert, ist die Vita Goaris conf. Rhenani (MGH SS rer. Mer. IV, S. 402–423) aus dem Jahre 786 zu nennen. Dazu (und zu ähnlichen, bes. späteren Stimmen) vgl. F. GRAUS, Volk, S. 109 – mit weiteren Literaturangaben.

49) Vgl. dazu Teil I, Anm. 89.

50) F. GRAUS, Volk, S. 390–433.

51) Zu den späteren Ritterpatrozinien GERD ZIMMERMANN, Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg, II. (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 21, 1959, S. 38 ff.). Aber selbst St. Georg (der bekannteste Vertreter dieses Typus) war gleichzeitig »echter Volksheiliger«.

52) Vita Vulframmi ep. c. 9 (MGH SS rer. Mer. V, S. 668 – aus dem 9. Jh.). Danach hatte der Friesenfürst Radbod abgelehnt, die Taufe zu empfangen, als ihm auf seine Frage geantwortet worden war, seine Vorgänger sollen verdammt sein, und zwar mit den Worten: *non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno.*

Am nächsten käme einer »Sippenheiligen« noch die Tochter des elsässischen Grafen, St. Odilia<sup>53)</sup>, deren Verwandte gleichfalls heilig wurden. Die Legende der Heiligen ist jedoch absolut weder die einer »Sippenheiligen«<sup>54)</sup> noch einer »Adelsheiligen«.

Gewiß begründeten vornehme Herren Klöster, unter anderem auch um ihre Seele zu retten – ich möchte absolut nicht bestreiten, daß dies sogar der Hauptgrund gewesen sein kann. Daß das Grab in der Nähe des Heiligengrabes bzw. der Heiligenreliquien ein Garant des Seelenheils des Bestatteten ist, war ein weitverbreiteter Glaube und ist weder für den Adel noch für die Germanen typisch<sup>55)</sup>. Aber wenn der vornehme Herr gerade im Frühmittelalter wählen sollte, in wessen Kirche sich sein Grab befinden sollte, wer seine arme sündige Seele am besten beschützen könne, so wählte er einen mächtigen und renommierten Heiligen, wie die Patrozinien<sup>56)</sup> der Kirchen und Klöster des Frühmittelalters ganz eindeutig beweisen, und wie auch aus der Grablege der Könige dieser Zeit abzulesen ist<sup>57)</sup>. Auch die Karolinger folgten diesem Beispiel und ließen sich nicht bei St. Arnulf in Metz begraben – überhaupt konnte festgestellt werden, daß selbst bei dem königlichen Grablegen zunächst eine »politische Bedeutung«<sup>58)</sup> kaum faßbar wird. Die »renommierten« Heiligen waren keine »Sippenheiligen«, ihr Kult mußte weit ausstrahlen, damit sie als mächtig und bekannt angesehen werden können: Sie sind keine Lokalheiligen. (S e k u n d ä r können dann sehr wohl Sippen einzelne Heilige bevorzugen – aber dieses Phänomen ist absolut nicht schichtenspezifisch.)

Sollte eine adelige Familie jeweils die Absicht gehabt haben, einen eigenen »Sippenheiligen« aufzubauen (was jedoch nicht bezeugt ist), so würde dazu ihr gesamter Einfluß und all ihr Streben nichts genutzt haben. Bestenfalls wäre ein sehr obskurer Lokalheiliger das Ergebnis dieser Mühen gewesen. Zweifellos glaubten die Menschen des Frühmittelalters, daß sie himmlischer Fürbitte und des Schutzes der Heiligen be-

53) Dazu vgl. oben im Teil I, S. 145. Als Beispiel einer ganzen »Heiligengenealogie« einer Dynastie aus dem Anfang der Neuzeit sei hingewiesen auf S. LASCHITZER, Die Heiligen aus der »Sipp-, Mag- und Schwägerschaft« des Kaisers Maximilian I. (Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerb. Kaiserhauses IV, 1886, S. 70–298 und V, 1887, S. 117–261).

54) Zu den betont volkstümlichen Motiven in dieser Legende S. 157.

55) Die Ansicht, daß Gräber in der Nähe der Heiligen »mehr Sicherheit« gewähren, ist bereits antik, und mit dieser Vorstellung polemisierte beispielsweise bereits Gregor d. Gr. – vgl. die Angaben bei F. GRAUS, Volk, S. 178 – dazu noch nachzutragen B. KÖTTING, Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswiss. H. 123. Köln–Opladen 1965).

56) Zu den Angaben im südalemannischen Raum vgl. oben S. 136 ff. Die anderen Gebiete würden ein, in Einzelheiten abweichendes, in der Gesamtheit wohl identisches Bild bieten.

57) Vgl. zur Merowingerzeit KARL HEINRICH KRÜGER, Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (Münstersche Mittelalter-Schriften, Bd. 4. München 1971).

58) Ebd. S. 499. Wenn hier allerdings von einem »Zurücktreten« die Rede ist, so muß hinzugefügt werden, daß die ursprüngliche Bedeutung bloß auf einer Annahme beruht.

dürfen – sie wählten dazu jedoch in der Regel mächtige und bekannte Protektoren. Ihnen weihten sie Klöster, zu ihren Ehren errichteten sie Klöster, ihnen dienten ihre Kinder (die dabei auch versorgt wurden), es waren »ihre« Heiligen. Mit frommen, heiligmäßig lebenden Familienangehörigen konnte man sicherlich renommieren. Die Vorstellung, daß fromme Kinder das Seelenheil ihrer Eltern garantieren können, war weitverbreitet, weder auf das Christentum noch auf eine besondere soziale Schicht beschränkt. Aber das Renommieren mit frommen Familienangehörigen schafft noch lange keine Sippenheiligen; zum Rühmen genügen auch fromme, reiche oder tapfere Verwandte. Entscheidend für die Hagiographie ist letztlich die Frage, ob wir einen Ansatz zu einem Typus des Adelsheiligen im Frühmittelalter feststellen können. Es muß immer wieder in Erinnerung gerufen werden, daß bei so rigiden Formen, wie sie die Hagiographie auszeichnet, nicht einzelne Topoi, sondern letztlich der Typus und die Typisierung entscheidend sind. Wenn wir nun von da aus den »Adelsheiligen« untersuchen, so soll als erste Tatsache in Erinnerung gerufen sein, daß vor Odos Vita des Grafen Gerald von Aurillac<sup>59)</sup> (sie wurde um 940 verfaßt) kein einziger großer und vornehmer Herr als heilig verehrt oder verherrlicht worden ist<sup>60)</sup>, der nicht der »Welt entsagt« hätte. Gerade die Abkehr von der Welt, die Verneinung aller weltlicher Pracht, ist für den Hagiographen eine entscheidende *Vorbereitung* der Heiligkeit des Gefeierten; erst seit dem 10. Jahrhundert ist auch die Verherrlichung von Personen nachweisbar, die bis zu ihrem Ende ganz in »dieser Welt« lebten – aber immer blieben sie Ausnahmen. Das Gros der Heiligen, auch der späteren Jahrhunderte, folgte den alten Vorbildern und Typen.

Ein Heiliger, der ein adeliger Herr geblieben war, selbst wenn er noch so fromm und gottgefällig lebte, konnte vor dem 10. Jahrhundert nicht zum Heiligen werden; er mußte eine »Bekehrung«<sup>61)</sup> durchmachen, der Welt entsagen. Völlig »adelsfremd« ist natürlich auch der alte Typus des Eremiten bzw. der Klausnerin und des Mönches oder der Nonne. Wenn ein Nachkomme vornehmer Eltern ins Kloster kam und hier als heilig angesehen werden sollte, so mußte er, – zumindest den Hagiographen nach –, die größten und erniedrigendsten Arbeiten verrichten<sup>62)</sup>, um der himmlischen Glorie teilhaftig zu werden. Alle Mönchsregeln forderten eine Verneinung der Welt

59) Die Vita in MIGNE, PL 133, col. 639–704; dazu (Anonym) *La plus ancienne vie de S. Géraud d'Aurillac* (Analecta Bollandiana 14, 1895, S. 89–107); C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (1935; Nachdruck Darmstadt 1972), S. 78 f.; J. FECHTER, *Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen 910–1156* (Diss. Tübingen 1966), bes. S. 54 ff. über Odo und die Ausbildung eines adeligen Standesethos. Übersichten von M. HARTIG in *LThK* IV<sup>2</sup>, Sp. 707 und G. MATHON in *Bibliotheca Sanctorum* VI, Sp. 170 f.

60) Anders war, bezeichnenderweise, die Lage bei den »heiligen Königen«, obzwar auch hier in der Regel in älterer Zeit bloß Märtyrer als heilig angesehen wurden.

61) Zu den »Bekehrungen« in der merowingischen Hagiographie F. GRAUS, *Volk*, S. 102 ff.

62) So typisch bereits in dem 2. Buch der Vita s. Radegundis der Nonne Baudonivia – vgl. ebd., S. 408 ff.

– und die Heiligen der Hagiographie sind Idealen nachgezeichnet. Vergeblich wird man ein »Adelsbewußtsein« beim heiligen Abt oder bei der Äbtissin suchen, die natürlich für ihre Legendisten Musterbeispiele an Frömmigkeit und Askese sind; sie leiten in vorbildlicher Weise ihre Klostersgemeinschaften, – auch hier ist in den Viten kein Platz für irgendein »Adelsideal« oder -Bewußtsein – obzwar sich im Leben zweifellos viele Äbte und Äbtissinnen nicht so mustergültig verhielten und sehr wohl große Herren gespielt haben: Die Hagiographie hat dies nicht beeinflusst, geschweige denn, daß es typenbildend geworden wäre. Es bleibt folglich nur der Typus des heiligen Bischofs übrig, bei dem wir überhaupt Spuren einer »Adelsmentalität« in seiner Vita suchen könnten.

Der Bischof war schon im spätrömischen Reich ein großer Herr gewesen und ist es auch in der Folgezeit geblieben; besonders seit der Karolingerzeit wurde er regelmäßig zu Kriegsdiensten hinzugezogen<sup>63)</sup>, und der Unterschied zu den anderen Grafen und Würdenträgern drohte völlig fließend zu werden. Völlig andersartig ist jedoch die Stilisierung des heiligen Bischofs durch die Hagiographen<sup>64)</sup>. Auch für sie ist der heilige Bischof ein »Kirchenfürst« – aber die Betonung liegt eindeutig bei seiner kirchlichen Funktion; er wird von allen weltlichen Machthabern scharf abgegrenzt. Er ist geradezu der vollkommenste Heilige, denn er erfüllt alle Anforderungen an Askese, Demut usw. (wie jeder andere Heilige auch) und dazu noch ist er der Hirte der ihm anvertrauten Herde. Wenn er selbstbewußt ist, so nur als Verteidiger der Armen, der Witwen und Waisen. Hier ist kein selbstbewußter Adeliger portraitiert, sondern höchstens ein heiliger Mann, der sich der Verantwortung seines Amtes sehr wohl bewußt ist. Es ist hier nicht der Ort, den gesamten Typus des »heiligen Bischofs« zu analysieren; für die merowingische Hagiographie habe ich dies an anderer Stelle getan<sup>65)</sup>. Nur am Beispiel der Emmeram-Vita Arbeos<sup>66)</sup>, die als

63) Dazu nun F. PRINZ, Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 2. Stuttgart 1971). Für die Folgezeit L. AUER, Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern (MIÖG 79, 1971, S. 316–407 und 80, 1972, S. 48–70).

64) Vgl. F. GRAUS, Volk, S. 113 ff.; zu den Anfängen dieses Typus nun M. HEINZELMANN, Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt. 1.–6. Jahrhundert (Francia 1, 1972/3, S. 27–44) mit der These von einem Zusammenhang der Bischofsvita mit der *laudatio funebris* höherer römischer Beamter.

65) F. GRAUS, a. a. O.

66) Die maßgebende Ausgabe von B. KRUSCH in *Arbeonis episcopi Frisingensis Vitae sanctorum Haimhrammi et Corbiniani* (SS rer. Germ. in us. schol., Hannover 1920). Die ältere Literatur zusammengefaßt bei F. GRAUS, Volk, S. 121 ff., 354. Dazu dann noch F. PRINZ, Frühes Mönchtum, S. 380 ff.; K. BOSL, Der »Adelsheilige« (wie Anm. 20); G. MAYR, Zur Todeszeit des hl. Emmeram und zur frühen Geschichte des Klosters Herrenchiemsee. Bemerkungen zur Schenkung des Ortlap in Helfendorf (ZBLG 34, 1971, S. 358–373), der den Tod des Hl. in das Jahr 715 versetzt. Eine Zusammenfassung von R. VAN DOREN und A. M. RAGGI in *Bibliotheca Sanctorum IV*, col. 1200–1202.

geradezu paradigmatisch für den »Adelsheiligen« angesprochen wurde<sup>67)</sup>, soll die Problematik kurz aufgezeigt werden. Arbeo erwähnt die vornehme Herkunft Emmerams nur rein beiläufig, um seine Abkehr von dieser »Welt« gehörig zu betonen<sup>68)</sup>. Ein »Adel« spielt bei den Ereignissen keine Rolle (obzwar Angehörige einer gehobenen Schicht, vor allem aus der Umgebung des Herzogs angeführt werden<sup>69)</sup>, wohl aber der Bayernherzog und seine Familie, und ganz konsequent wurde in der Folgezeit Emmeram auch zu einer Art von Stammes- oder Staatsheiligen<sup>70)</sup>, n i r g e n d s wurde er jedoch als ein Adelsheiliger stilisiert. »Soziale Motive« tauchen in Arbeos Werk nur in bescheidenem, genre-bedingtem Ausmaß auf<sup>71)</sup>; aber was außerordentlich interessant ist, sind die Personen, denen seine Wunder zugute kamen: Neben Wundern, die die Reliquien des Heiligen betreffen<sup>72)</sup>, und den ganz allgemein und anonym erwähnten Wunderheilungen<sup>73)</sup> in seiner Kirche ist es ein Strafwunder (mit anschließender Heilung) des Kebsweibes *cuiusdam rustici*<sup>74)</sup>, die überirdische Hilfe zur Flucht in seine Heimat, die der Heilige einem Mann gewährte, der geraubt und in Knechtschaft nach Thüringen verkauft worden war<sup>75)</sup>, und die Heilung einer besessenen Schäferin<sup>76)</sup>. Keine Spur von »Adel« bei den Wundern – im Gegenteil: Hier herrscht eine ausgesprochene »Volksnähe«, was wohl damit zusammenhängt, daß Arbeo sich bei seinem Bericht auf Lokaltraditionen stützte<sup>77)</sup>.

Arbeos Emmeram ist absolut kein »Adelsheiliger«; er gehört dem Typus der merkwürdigen Märtyrer an (Arbeo nach soll er zunächst die Beschuldigung auf sich

67) So K. Bostl, Der »Adelsheilige«, S. 173 ff. und ihm folgend bes. W. Störmer, Früher Adel II, S. 313, 476 ff.

68) Siehe oben Anm. 47.

69) *Potentes* im allgemeinen Sinn (gegen *mites*) in cap. 7. Sigibald, der Verführer der Ota, ist nicht etwa als »Adeliger« charakterisiert, sondern *cuiusdam iudicis filius* (c. 9). Emmeram verabschiedet sich vor seiner Abreise *a duce quam prolibus et satrapum terrae* (c. 10). In der Umgebung des Herzogssohnes, die den Bischof einholt (= *comitatus*, c. 13), sind *adsequentes* und *milites* (c. 16). Die Translation nach Regensburg beschließt *collecta cohors cum principe et sacerdotibus* (c. 32) und die Reliquien werden da vom *princeps terrae cum satrapibus et sacerdotibus* (c. 34) begrüßt – auffallend ist v. a. die gänzliche Unbestimmtheit der angewandten Terminologie und die beherrschende Rolle des Herzogs selbst bei der angewandten Terminologie.

70) Vgl. beispielsweise zum Jahre 869 die *Annales Fuldenses* (ed. F. Kurze SS rer. Germ. in us. schol., Hannover 1891, S. 67–68); zum Jahre 893 Arnulfus, *Liber de S. Emmeramo* I, 5 (MGH SS IV, S. 551).

71) Bes. in cap. 2 (ed. B. Krusch, S. 28 f.); zu den Gaben an Arme und Reiche vgl. F. Graus, Volk, S. 121 Anm. 419.

72) Cap. 25, 27 f., 29, 30, 32, 33.

73) Cap. 30 (ed. B. Krusch, S. 72).

74) Cap. 36 (ebd. S. 80 ff.).

75) Cap. 37–43 (ebd. S. 84–95).

76) Cap. 44–46 (ebd. S. 95–98).

77) Dazu F. Graus, Volk, S. 121 ff.

genommen haben, die Tochter des Herzogs geschwängert zu haben, dann aber hat er der Anklage entschieden widersprochen), der mit der Stilisierung des heiligen Bischofs – oft recht locker – verwoben wird<sup>78)</sup>. Wenn diese Heiligen-Vita eine so große Anzahl von ganz eigenartigen Motiven aufweist<sup>79)</sup>, so lassen sich diese Eigenarten keineswegs auf ein »Adelsbewußtsein« irgendeiner Art zurückführen, und mir ist auch kein einziger Fall einer merowingischen Vita bekannt, in der dies der Fall wäre. Die Sonderheiten entspringen, jedenfalls in der Vita Haimhrammi, Lokalüberlieferungen; es sind z. T. vorchristliche Erzählungen und Wandergut der Literatur. Ein »Adelsbischof« ist Emmeram nicht.

So wenig wie eine andere monokausale Deutung der Hagiographie ist eine n u r soziale Interpretation zulässig. Falls es in der Merowingerzeit ein »Adelsideal« gegeben haben sollte – was nicht zu beweisen ist und was ich bezweifle –, war jedenfalls das Heiligenideal als G a n z e s »adelsfremd«; der Heilige müßte es in der hagiographischen Stilisierung bewußt und betont abgelehnt haben – aber selbst für eine negative Stellung zu einem Adelsideal ist kein Beweis zu erbringen. Auch in späteren Zeiten machte die Hagiographie nur begrenzt Konzessionen an »Adelsvorstellungen«, und auch auf dem Teilgebiet der Reaktionen auf soziale Impulse der Gesellschaft erweist sich die Hagiographie als äußerst traditionalistisch und selbst stark formend.

Wenn wir zuletzt vergleichend die Darstellung des großen Herrn in der Hagiographie vom »Erwartungshorizont« der Zuhörer her betrachten, so finden wir höchstens einen Heiligen, der vornehmer Herkunft war, ihr aber entsagte, eben um heilig zu werden. Ein »Herr« ist er nicht als Adeliger oder seiner vornehmen Herkunft wegen, sondern höchstens als Vorsteher eines Klosters oder als Bischof seiner Diözese – aber gerade dieser Aspekt wird von den Hagiographen systematisch heruntergespielt. Der Heilige muß diese Welt verlassen, um einer Idealvorstellung Genüge zu tun. Erst im Hochmittelalter konnte der fromme und tapfere Ritter zum heiligen Ritter werden – als Heiliger auch er eine bloße Randfigur von lokaler Bedeutung<sup>80)</sup> (größere Bedeutung erlangten dagegen römische Märtyrer, die als Ritter stilisiert wurden, an ihrer Spitze St. Georg und Mauricius, der Anführer der Thebaischen Legion). Der reiche und vornehme Herr konnte durch Förderung eines Heiligen, durch Gründung eines Klosters, durch Donationen an Kirchen und durch ein Grab in der Nähe

78) Höchstens könnte noch Emmeram als das O p f e r von »adeligen« Vorstellungen angesehen werden (er wird auf Befehl des Bruders der Schwängerten zu Tode gemartert), aber auch dafür wäre noch ein Beweis zu erbringen. Die oft angeführten Beziehungen zur Lex Baiuvariorum deuten jedenfalls in eine andere Richtung.

79) Vgl. F. GRAUS, a. a. O.

80) Erinnert sei beispielsweise an Roland, an Renauld von Montauban (Reinoldus in Dortmund) u. a. m. Eine besondere Studie würde die Angleichung älterer, »renommierter« Heiliger (St. Georg, St. Mauricius) an ritterliche Vorstellungen verdienen.

wundermächtiger Heiliger und ihrer Reliquien sein Seelenheil erlangen – heilig werden konnte er so, zumindest im Frühmittelalter, nicht.

Der Typus eines mächtigen Herrn, der als *Adeliger* heilig geworden wäre oder der durch sein Wirken seine Sippe geheiligt hätte, ist in der Merowinger- und Karolingerzeit unbekannt. Der »Adelsheilige« ist eine außerordentlich einprägsame Wortbildung; leider prägt sie jedoch eine falsche Vorstellung ein.

Wenn ich im ersten Teil der Abhandlung feststellen konnte, daß im südaemannischen Raum bei Lokalheiligen dem Typus nach ein einigermaßen »volksnaher« Heiliger dominierte, so konnte an dem anderen Ende der sozialen Skala nur der heilige Bischof als Kirchenfürst, bzw. der heilige Herrscher festgestellt werden, die aber gerade im südaemannischen Raum nicht vertreten sind. Alle diese Typen wurden konsequent hagiographisch nach Idealvorstellungen und bewährten literarischen Vorbildern geformt und weisen nur in der Tönung allgemeiner Ideale Unterschiede auf. Der »volkstümliche Heilige« ist nicht vom, sondern höchstens für das »Volk« geschaffen worden, er entsprach weitgehend dem »Erwartungshorizont« seiner Zuhörer. Im südaemannischen Raum kann man diesen Typ relativ gut fassen – er bildet einen der charakteristischen Grundzüge dieser eigenständigen »Heiligenlandschaft«.