

Sonderdruck aus:

Dieter R. Bauer / Klaus Herbers / Gabriela Signori (Hg.)

Patriotische Heilige

Beiträge zur Konstruktion religiöser und
politischer Identitäten in der Vormoderne

(Beiträge zur Hagiographie, Bd. 5)



Franz Steiner Verlag Stuttgart 2007

INHALT

Vorwort	9
---------------	---

LÄNDER UND REGIONEN

Gabriela Signori

Patriotische Heilige? Begriffe, Probleme und Traditionen	11
--	----

Gabor Tüskés und Éva Knapp

König Stephan der Heilige, Patron von Ungarn	33
--	----

Cordula Scholz

Demetrios von Thessalonike. Ein byzantinischer Heiliger im Wandel der Zeiten	53
---	----

Klaus Herbers

Patriotische Heilige in Spanien vom 8.–10. Jahrhundert	67
--	----

Uta Kleine

Patronus oder Patriota? Heilige Thaumaturgen und ländliches Raumgefüge im Rheinland (11.–13. Jahrhundert)	87
--	----

Véronique Souche-Hazebrouck

Patriotic saints or patriotic hagiography in Brabant at the end of the Middle Ages?	113
--	-----

Achim Thomas Hack

Heiligenkult im frühen Hussitismus. Eine Skizze	123
---	-----

Heike Behlmer

Patriotische Heilige in Ägypten – Wunsch oder Wirklichkeit	157
--	-----

Uta Kleine

PATRONUS ODER PATRIOTA?

Heilige Thaumaturgen und ländliches Raumgefüge im Rheinland
(11.–13. Jahrhundert)

I.

Der Gegenstand meines Beitrages spielt in den Diskussionen um „patriotische“ Heiligkeit eine untergeordnete Rolle: es soll im Folgenden um Heilige und Patronatsverhältnisse im ländlichen Raum gehen¹. Die Zurückhaltung hat ihre Gründe, denn das Thema ist mit vielen Unsicherheiten behaftet. Das betrifft zunächst die Überlieferung: Die Namen, Geschichten und Kultstätten der Stadt- oder Landespatrone, der Ordens- oder Adelsheiligen, sind heute noch (oder wieder) weitgehend bekannt – dank des milieubedingten, hohen Verschriftlichungsgrades und der guten Überlieferungsschancen.

Das erleichtert uns Historikern und Historikerinnen die Arbeit. Zweitens ist oder scheint der Bezug dieser Heiligen zu „ihrem“ Sozialraum oder Sozialverband relativ eindeutig bestimmbar. Eine solche Zuordnung fällt im vielförmig gegliederten, ländlichen Raumgefüge ungleich schwerer².

1 Für Ratschläge, Hilfe und Kritik danke ich Ludolf Kuchenbuch, Christoph Dartmann und Barbara Lypen-Urginus.

Ergiebig sind für diese Frage weniger die einschlägigen Sammelbände zur politischen Heiligenverehrung oder zur Volks- oder Laienfrömmigkeit als vielmehr die Beiträge zu Heiligkeitsräumen und zur Kirchenorganisation auf dem Lande: Luoghi sacri e spazi della santità, a cura di Sofia BOESCH GAJANO, Lucetta SCARAFFIA (Sacro/santo 1), Turin 1990; Sofia BOESCH GAJANO, *Des loca sanctorum aux espaces de la sainteté. Étapes de l'historiographie hagiographique*, *Revue d'histoire ecclésiastique* 95 (2000), 48–70; Julia M. H. SMITH, *Aedificatio sancti loci. The Making of a Ninth-Century Holy Place*, in: *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, hg. v. Mayke DE JONG, Frans THEUWS, Leiden/Boston/Köln 2001, 361–398; *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, 2 Bde. (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo 28), Spoleto 1982; *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Age et jusqu'au Concile de Trente. Actes du 109e congrès national des sociétés savantes, section d'histoire médiévale et de philologie*, Dijon 1984, Paris 1985; *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, hg. v. Alan THACKER, Richard SHARPE, Oxford 2002; Pierre TOUBERT, *Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux Xe–XIIe siècles*, in: *Le istituzioni ecclesiastiche della 'societas christiana' dei secoli XI–XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta Settimana internazionale di studio*, Milano, 1–7 settembre 1974 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore: Miscellanea del Centro di studi medievali 8), Mailand 1977, 416–443. Anregend auch die begriffsgeschichtliche Studie zur sozialräumlichen Bedeutung von *patria*: Thomas EICHENBERGER, *Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.–12. Jahrhundert)* (Nationes 9), Sigmaringen 1991.

2 Ein anregender Versuch, die komplexen ländlichen Raumverhältnisse zu systematisieren: Alain

Wenn Überlieferungslage und Forschungsinteresse bestimmte sozialräumliche Konfigurationen in den Vordergrund rücken, gilt dies besonders für die mittelalterlichen Städte. Mit ihrer Vielzahl von Kirchen, Patronen, ihrem reichen Inventar an sakralen Zeichen und Ritualen haben sie das Bild von der korporativen „Sakralgemeinschaft“³ recht eigentlich geprägt – auch wenn neuere Forschungen inzwischen die Zeitlosigkeit, Exklusivität und Eindeutigkeit städtischer Patronatsverhältnisse in Frage stellen⁴. Angemessener ist wohl das von Alfred Haverkamp geprägte Bild von den „heiligen Städten“ des Hoch- und Spätmittelalters⁵ als verdichteten Sakralräumen, wo Architektur, Reliquien, Kirchenpatroninnen und kultische Begehungen (Reliquientranslationen, Wallfahrten, Prozessionen) in komplexen politischen und anagogischen Sinnzusammenhängen standen. „Last but not least“ verdankt sich das Interesse an den Patronen der Städte dem Umstand, dass hier aufgrund der besonderen Literalitätsverhältnisse schon früh die Laien als Kulträger in Erscheinung traten – ohne ihre Beteiligung wäre „patriotische“, also räumlich verdichtete, ständeübergreifend verankerte und mehr oder weniger konsensual praktizierte Heiligenverehrung nicht beschreibbar.

Wer kennt hingegen die zahllosen Heiligen der ländlichen Regionen, die Patrone der Pfarrkirchen, Kapellen, *cellae* und *oratoria* oder die von der Kirche weitgehend unbeobachteten Kulte an heiligen oder unheiligen Orten? An wen wandten sich die bäuerlichen Bewohner der Markt- und Burgflecken, der *villae*, *vici* und *oppida*? Zwar hat die Patrozinienforschung die regionalen Kirchen-, Kapellen- und Altarpatroninnen gewissenhaft zusammengetragen und räumlich und zeitlich geschichtet⁶, hat die Volkskunde regionale Panoramen einer von politischen und herrschaftlichen

GUERREAU, Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen, in: L'état ou le roi: les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles). Textes réunis par Neithard BULST, Robert DESCIMON, Alain GUERREAU, Paris 1996, 85–101.

- 3 Zu Begriff und Konzept vgl. Andrea LÖTHER, Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit (Norm und Struktur 12), Köln/Weimar/Wien 1999, 1 f.
- 4 Gabriela SIGNORI, Stadtheilige im Wandel. Ein Beitrag zur geschlechtsspezifischen Besetzung und Ausgestaltung symbolischer Räume am Ausgang des Mittelalters, *Francia* 20/1 (1993), 39–67; DIES., Männlich – weiblich? Spätmittelalterliche Stadtheilige im wechselhaften Spiel von Aneignung und Umdeutung, *Traverse* 1 (1994), 90–108; Klaus GRAF, Maria als Stadtpatronin in deutschen Städten des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, hg. v. Klaus SCHREINER in Zusammenarbeit mit Marc MÜNTZ, München 2002, 125–154, bes. 152 f. Systematische Kriterienbildung und Definition bei Wilfried EHRBRECHT, Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte, in: *Vestigia Monasteriensia*. Westfalen – Rheinlande – Niederlande (Studien zur Regionalgeschichte 5), hg. v. Ellen WIDDER, Mark MERSIOWSKY u. Peter JOHANEK, Bielefeld 1995, 197–262, bes. 218 ff.
- 5 Alfred HAVERKAMP, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme* (Vorträge und Forschungen 35), hg. v. František GRAUS, Sigmaringen 1987, 119–156, bes. 139.
- 6 Matthias ZENDER, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung, Düsseldorf 1959.

Strukturen abgeschichteten Volksfrömmigkeit entworfen⁷, aber hieraus entsteht noch kein tiefenscharfes Bild von der tatsächlichen Wirkmacht und Ausstrahlung der lokalen Patrone, vom Wechselspiel zwischen Akzeptanz und Zurückweisung durch die Bevölkerung, von Kult-Konjunkturen mit ihren notwendigen Verwerfungen und Brüchen. Um diese in den Städten relativ gut erfassbaren Mikrostrukturen und -bewegungen zu erfassen, fehlt es in den ländlichen Regionen für das Früh- und Hochmittelalter an entsprechenden Zeugnissen. Die wenigen bekannten, kaum kontextualisierbaren Überlieferungsschlaglichter – genannt sei hier nur der prominente Inquisitorenbericht über den Kult des heiligen Windhundes Guinefort⁸ – können nur wenig Licht in unser Wissensdunkel werfen. Sie befördern zudem nicht selten das gängige Vorurteil vom zählebigen autochthonen Volksglauben (respektive Aberglauben) einer kaum christianisierten Landbevölkerung. Sie zeigen schließlich, dass die ländlichen Patrone für uns erst sicht- und fassbar werden, wenn sie ins Blickfeld der kirchlichen Autoritäten gelangten – womit ihre Geschichte meist auch schon wieder zu Ende ist. Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen begegneten laikalen Kultinitiativen an kleinen *oratoria* nämlich meist mit Aneignungsstrategien, brachten die Reliquien unter kirchliche Kontrolle oder ließen an der Kultstätte ein Stift oder Kloster errichten⁹.

Einzig die ländlichen Herrschaftskomplexe in geistlicher Hand sind durch die Überlieferung der Klöster und Stifte auch kultgeschichtlich zu erschließen – mit einseitigem Blick von oben allerdings. Neben Urkunden, Besitz- und Einkünfteverzeichnissen stellt besonders die klösterliche Hagiographie eine wichtige Quelle für das ländliche Patronatswesen dar. Am genauesten und ausführlichsten dokumentieren posthume Mirakelsammlungen den Kontakt der ländlichen Bevölkerung mit den heiligen Patronen. Daher stützt sich die folgende Untersuchung im Wesentlichen auf Mirakelsammlungen, und zwar auf solche des 11. bis 13. Jahrhunderts aus dem rheinischen Raum. Dabei sind folgende Fragen für mich leitend: Spielte das Heiligenpatronat im ländlichen Raum-, Siedlungs- und Herrschaftsgefüge eine ähnlich

7 Für den hier gewählten Untersuchungsraum seien genannt: Matthias ZENDER, Gestalt und Wandel von Heiligenverehrung und Wallfahrt an Main und Rhein, in: Volkskultur und Geschichte, Festschrift für Josef Dünninger, hg. v. Dieter HARMENING u. a., Berlin 1970, 425–439; DERS., Mirakelbücher als Quelle für das Volksleben im Rheinland, Rheinische Vierteljahrsblätter 41 (1977), 108–123; Josef FELLEBERG gen. REINOLD, Gestalt und Wandel volkstümlicher Heiligenverehrung im südlichen Westfalen, in: Festschrift Matthias Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte, Bd. 1, hg. v. Edith ENNEN u. Günter WIEGELMANN, Bonn 1972, 347–355. Für Franken einschlägig ist Dieter HARMENING, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966), 25–240. Ein westeuropäisches Panorama bei Aaron J. GURJEWITSCH, Mittelalterliche Volkskultur, München 1987, bes. Kap. II: Bauern und Heilige, 68–124.

8 Jean-Claude SCHMITT, Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants, depuis le XIII^e siècle, n^{le} édition augmentée, Paris 2004 (1979).

9 So auch im Falle des hl. Engelbert von Köln: Uta KLEINE, Mirakel zwischen Kult-Ereignis und Kult-Buch. Die Verehrung Erzbischof Engelberts von Köln im Spiegel der *Miracula Engelberti* des Caesarius von Heisterbach, in: Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen (Beiträge zur Hagiographie 3), hg. v. Dieter R. BAUER, Martin HEINZELMANN u. Klaus HERBERS, Stuttgart 2002, 271–310, hier: 288–295.

gewichtige Rolle wie in der Stadt? Welches war seine soziale und räumliche Bezugsgröße: Einzelpersonen, geschlossene Siedlungs- oder Kultgemeinschaften wie Dörfer und Pfarreien oder heterogene Konglomerate wie geistliche oder weltliche Herrschaftsverbände?

Fragen wie diese setzen voraus, dass die Forschungen zur Kult- und Frömmigkeitsgeschichte mit den einschlägigen Beiträgen der Agrargeschichte, der Grundherrschaftsforschung und der Raumgeschichte¹⁰ zusammengebracht werden. Die hochmittelalterlichen Siedlungs- und Sozialverhältnisse sind bekanntlich komplex, teilweise (wie die Dorfgemeinde und die Pfarrorganisation¹¹) auch erst im Werden begriffen bzw. stetem Wandel unterworfen: man denke an die allmähliche Auflösung der Villikationsverfassung, die zunehmende Geldwirtschaft und Marktorientierung, die neuen Formen von Freiheit und herrschaftlicher Bindung, dazu die relativ häufigen Herrschaftswchsel durch Schenkung, Leihe oder Usurpation¹². Es hat den Anschein, als ob in einer Zeit, da auf dem Lande stabile und einigermaßen klar konturierte Siedlungs-, Kult- und Herrschaftsräume erst entstanden (Robert Fossier hat hierfür das treffende Gedankenbild des „encellulement“ gefunden¹³), sich die lokalen oder ständischen Gruppen noch kaum zu echten, sozial-normativ profilierten Korporationen mit einem transpersonalen Selbstverständnis verfestigt hatten¹⁴. Die

- 10 Ich beschränke mich hier auf eine Auswahl einschlägiger bzw. neuester Orientierungsliteratur. Agrarstruktur und ländliche Herrschaft: Edith ENNEN/Walter JANSSEN, *Deutsche Agrargeschichte. Vom Neolithikum bis zur Schwelle des Industriezeitalters* (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 12), Wiesbaden 1979; Grundherrschaft und Stadtentstehung am Niederrhein (Klever Archiv 9), hg. v. Klaus FLINK u. Wilhelm JANSSEN, Kleve 1989. Ein kritischer und überzeugender begriffsgeschichtlicher Beitrag ist Klaus SCHREINER, Grundherrschaft – ein neuzeitlicher Begriff für eine mittelalterliche Sache, in: *Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. bis zum 13. Jahrhundert: Deutschland und Italien im Vergleich* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 4), hg. v. Gerhard DILCHER u. Cinzio VIOLANTE, Berlin 2000, 69–95. Eine umfassende Forschungsbilanz bei Ludolf KUCHENBUCH, Abschied von der Grundherrschaft. Ein Prüfgang durch das ostfränkisch-deutsche Reich 950–1050, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 121 (2004), 1–99. Raumgeschichte und Zentralitätsforschung: GUERREAU, *Espace féodal* (wie Anm. 2); Franz IRSIGLER, *Raumkonzepte in der historischen Forschung*, in: *Zwischen Gallia und Germania. Frankreich und Deutschland: Konstanz und Wandel*, hg. v. Alfred HEIT, Trier 1987, 11–27; Dick HARRISON, *Medieval Space. The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe during the Middle Ages* (Lund Studies in International History 34), Lund 1996.
- 11 Zur Komplexität der hoch- und spätmittelalterlichen Verhältnisse: Wilhelm OEDIGER, Die bischöflichen Pfarrkirchen des Erzbistums Köln, in: *DERS., Vom Leben am Niederrhein. Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln*, Düsseldorf 1972, 17–52; Wilhelm JANSSEN, Die Differenzierung der Pfarrorganisation in der spätmittelalterlichen Erzdiözese Köln. Bemerkungen zum Verhältnis von „capella dotata“, „capella curata“ und „ecclesia parochialis“, *Rheinische Vierteljahrsblätter* 55 (1991), 58–83.
- 12 Ludolf KUCHENBUCH, Vom Dienst zum Zins. Bemerkungen über agrarische Transformationen in Europa vom späten 11. bis zum beginnenden 14. Jahrhundert, *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 51/1 (2003), 11–29.
- 13 Robert FOISSIER, *Enfance de l'Europe, X^e–XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Bd. 1: *L'homme et son espace* (Nouvelle Cléo 17), Paris 1982, 288–594.
- 14 Zu den Prozessen ländlicher Gemeinschaftsbildung in Dorf, Pfarrei, Herrschaftsverband und Bruderschaft vgl. Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300*, 2.

folgende Untersuchung muss also letztlich in die Frage münden, ob die ländlichen Patrone tatsächlich „patriotisch“ waren, das heißt, ob bzw. inwieweit sich ihr Wirkungsbereich über Einzelpersonen und relativ lose Gruppen hinaus schon räumlich, ständisch oder politisch verdichtet hatte.

Wenn ich diesen Fragen nachgehe, dann nicht mit dem Anspruch, ein auch nur annähernd vollständiges Panorama der ländlichen Patronatsverhältnisse zu bieten. Ich muss mich vielmehr auf einzelne, überlieferungsbedingt ausgewählte „Tatorte“ und kurze zeitliche Schlaglichter beschränken. Hierzu wähle ich Wundersammlungen des 11. bis 13. Jahrhunderts aus den Klöstern Deutz, Siegburg und St. Matthias/Trier. Aus diesem Zugang über einzelne Überlieferungskomplexe ergibt sich auch die Struktur meines Beitrages: eine notwendigerweise fragmentarische Zusammenschau von Fallstudien, mit den unterschiedlichen Akzenten, den die Quellen bieten. So rücken jeweils unterschiedliche lokale Profile, soziale Schichtungen, räumliche Einflusszonen, Patronatsformen ins Blickfeld.

II.

Vorab jedoch sind zwei Fragen zu klären: Wie wurden patronale Einfluss- und Schutzräume konstruiert? Und hatten schon die mittelalterlichen Menschen eine Vorstellung, gar einen Begriff von der besonderen Gestalt und Qualität dieser Zonen? Wolfgang Brückner hat die „Patronage“, das spezielle himmlisch-irdische Verhältnis von Schutz (*praesidium*) und Hingabe (*devotio*), als „gewichtige mittelalterliche Denkfigur“ bezeichnet, die sich in handfesten sozialen Gesten und in räumlichen Strukturen konkretisierte¹⁵. Hochmittelalterliche Wundersammlungen beleuchten eben dieses sozialräumliche Wechselverhältnis: als eine Summe individueller oder kollektiver Schutzverhältnisse, ausgedrückt in der Anheimstellung (*votum*) an den Heiligen, und als eine Summe von Wegen, mündend in die Begegnung mit dem gewählten Patron. Ich gehe im folgenden davon aus, dass kultische Begehungen einen bedeutenden Faktor für die Konstituierung von Patronatsverhältnissen und Patronatsräumen darstellten. Neben dem sozialen Sinn möchte ich auch die Vielförmigkeit dieser zielgerichteten Ortsveränderungen beleuchten, für die das Mittelalter zahlreiche Namen, nicht nur den der *peregrinatio* (Wall- oder Pilgerfahrt) kennt.

Dieser Ansatz verdankt ich kritischen Wallfahrts-Studien Wolfgang Brückners und den „Hagio-Geo-Graphien“ Hedwig Röckeles¹⁶ ebenso viel wie der orts- und

erw. Aufl., Oxford 1997; Léopold GENICOT, *Rural Communities in the Medieval West*, Baltimore/London 1990. Zur Vielförmigkeit und Offenheit sozialer Formierungen im früheren Mittelalter neuerdings auch KUCHENBUCH, Abschied von der Grundherrschaft (wie Anm. 10), 96.

15 Wolfgang BRÜCKNER, *Devotio und Patronage*. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit, in: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (Schriften des historischen Kollegs: Kolloquien 20), hg. v. Klaus SCHREINER, München 1992, 79–92, hier: 79 f.

16 Wolfgang BRÜCKNER, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung, in: *Volkskultur und Geschichte. Festschrift für Josef Dünninger zu seinem 65. Geburtstag*, hg. v. Dieter HARMENING u. a., Berlin 1970, 384–424; DERS., Das Problemfeld Wallfahrtsforschung oder: Mediävistik und neuzeitliche Sozialgeschichte im Gespräch, in: *Wallfahrt*

landesgeschichtlichen Studie Nikolaus Kylls über die Pflicht- und Bannprozessionen des Trierer Raumes¹⁷. Unter Pflichtprozessionen versteht Kyll die auf gallorömische Ursprünge zurückgehende *visitatio religiosa*, die Klerus und Adel mit Oblationen zur Bischofskirche führte, die aber seit dem 10. Jahrhundert auf die Großabteien der Erzdiözese (Echternach, Mettlach, St. Maximin, Luxemburg, Prüm) umgeleitet wurde und fortan die grundherrliche Abhängigkeit der Visitanten vom klösterlichen Zentrum dokumentierte¹⁸. Diese Entwicklung steht für eine grundlegende Verschiebung von der episkopal ausgerichteten *visitatio religiosa* mit freiwilliger Oblation hin zur grundherrlich ausgerichteten Pflichtprozession mit Abgabenzwang, die dazu führte, dass der ursprünglich abteinahe Einflussraum sich zum großen, herrschaftlich geprägten „Prozessionsraum“ erweiterte. Das Verdienst Kylls besteht darin, dass er bereits 1962 auf die raum- und herrschaftsbildenden Funktionen religiöser Visitationen aufmerksam gemacht hat. Man wird aber fragen müssen, ob das Prozessionsritual tatsächlich in allen Fällen grundherrliche Bindungen dokumentierte, wie der Autor unterstellt, oder ob der Kyll'sche Prozessionsraum nicht vielmehr einen Symbolraum umschrieb, der mit ganz unterschiedlichen Bindungs-Realitäten gefüllt sein konnte. Neuere raumgeschichtliche Forschungen haben darauf aufmerksam gemacht, dass konkretes, mikro-räumliches Erfahrungswissen im Mittelalter stets von symbolischen Vorstellungen eines christlich gedeuteten Makrokosmos überlagert wurde¹⁹.

Die Verknüpfung von patronaler „Denkfigur“ und christlicher Raumordnung hat Thiofried von Echternach (†1110) in seiner ersten Reliquienpredigt in ein einprägsames Bild gefasst:

*Die [Reliquien] gab er den Bewohnern der einzelnen Provinzen und Städte zum Trost, damit sie, bedrängt vom Einfall unerwünschter Feinde [...] durch ihre [der Reliquien] Verdienste verteidigt würden (defensentur). [...] So schützt und bewacht auch Gott [...] in den über das Land ausgestreuten Schutzorten (patrocinii) seine Stadt, die Kirche. Einem jeden Ort, so auch dem unseren, teilt er reichlich die großen Reliquien der Heiligen zu, damit sie, wenn sie von den Einheimischen (indigenis) würdig und in vertrauter Art (familiariter) verehrt werden, 'ihren' Einheimischen in immerwährender Verteidigung ein fester Schutz seien*²⁰.

und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 592 = Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 14), Wien 1992, 7–26; Hedwig RÖCKELEIN, Über Hagiogeo-Graphien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts, in: *Mirakel im Mittelalter* (wie Anm. 9), 166–179.

- 17 Nikolaus KYLL, *Pflichtprozessionen und Bannfahrten im westlichen Teil des alten Erzbistums Trier* (Rheinisches Archiv 57), Bonn 1962. Sehr anregend waren für mich auch die Gedanken Joseph Morsels, Ludolf Kuchenbuchs und Dieter Schelers zur „Construction processionnelle de l'espace communautaire“. Ich danke den Autoren für die Einsicht in ihr noch unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.
- 18 KYLL, *Pflichtprozessionen* (wie Anm. 17), 50. Bannprozessionen nennt er diejenigen Bittprozessionen, die in Fortführung einer im 10. Jh. durch Ebf. Egbert gebotenen Bußprozession am sog. Bannfreitag zur Bischofs- oder Pfarrkirche führten.
- 19 Zum microspace-macrospace-Konzept vgl. HARRISON, *Medieval Space* (wie Anm. 10), 2–10; ähnlich auch GUERREAU, *Espace féodal* (wie Anm. 2), 94 ff.
- 20 Thiofried von Echternach, *Sermo primus de sanctorum reliquiis et de veneratione sanctorum*, in: *Migne*, PL 157, 405: *Has [reliquias] singulis provinciarum et civitatum populis dedit in*

Thiofrieds Predigtworte vermitteln ein konzentriertes Bild hochmittelalterlicher Sakraltopographie: eine Landschaft, durchsetzt mit kleinräumigen sakralen Zellen, die lokalen Reliquien – irdische Repräsentanten der himmlischen Patrone, als Vermittler des göttlichen Schutzes – das einende Band des *patrocinium* als ortsgebundenes Zusammenspiel von *defensio* und *veneratio*; über allem das symbolische Gewölbe der *Ecclesia*, der universalen irdisch-himmlischen Schutzgemeinschaft.

Bei Thiofried fällt auch das Schlüsselwort für das Schutzverhältnis zwischen *patroni* und *indigenae*: *patrocinium*²¹. Auch in den Mirakelberichten wird dieser Begriff sehr häufig in dem von Thiofried gemeinten Sinne benutzt: als Bezeichnung für die enge Beziehung von Schutzraum und Schutzmacht eines lokalen Heiligen. Dieser sozialräumliche Doppelsinn des *patrocinium* spiegelt sich in Formulierungen wie *patrocinium adire* (für „wallfahren“) und *patrocinium implorare/quaerere* (für den Akt der Schutzbitte). Die in den Mirakeln dokumentierten *patrocinia* waren in aller Regel keine fernen Pilgerziele, sondern lokale oder regionale *loca sanctorum*, die – wie die Herkunftsangaben der Mirakelberichte erkennen lassen – mehrheitlich von den Menschen des näheren Umlandes aufgesucht wurden. Von „ihrem“ Heiligen erwarteten sie Schutz und Hilfe in Alltagsnöten, ihm stellten sie sich durch ein Gelöbnis (*votum*), begleitet häufig von einer einmaligen oder regelmäßig zu wiederholenden Oblation, anheim. Die überwiegende Menge der hier dokumentierten Wallfahrten und Prozessionen zu den Heiligen spiegeln die Sozialverhältnisse im lokalen Mikro-Raum. Ihr Ziel war nicht die *peregrinatio*, der asketische Aufbruch in die Fremde, das Sich-Entäußern von gewohnten Bindungen und Sicherheiten, sondern das *patrocinium*, die Heilumsfahrt mit dem Ziel der Schutzsuche und -bitte in Dingen des alltäglichen Lebens²². Auch das lateinische Begehungs-Vokabular der Mirakelberichte stützt diesen Befund: am häufigsten werden semantisch neutrale Begriffe wie *adire* und *visitare*, *visitatio*, *concursum* und *confluxus* gebraucht.

Nimmt man also die Wunder und die Wege der Wallfahrer als Indiz für das patronale Wirken der Heiligen in „ihrem“ Umland, so lassen sich deutliche kultur-räumliche Bezüge erkennen. Die Kulte diffundierten nicht gleichmäßig, sondern

solacium, ut dum importunis urgentur incursibus hostium visibilibus et invisibilibus, per harum meritum defensentur. [...] Sic et Deus [...] multiplicatis super arenam patrocinii, civitatem suam, id est Ecclesiam, custodit et protegit. Unicuique locorum, sicut et huic nostro, abunde magnas sanctorum reliquias accomodat; quatenus dum ab indigenis digne ac familiariter honorantur, iidem indigenae earum perpetua defensione firmentur.

21 Vgl. auch Hans-Jürgen BECKER, Patrozinium, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, hg. v. Adalbert ERLER, Bd. 3, Berlin 1984, 1564–1568; Arnold ANGENENDT, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994, 190 ff.

22 Eine Unterscheidung der beiden Phänomene trifft auch BRÜCKNER, Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens; DERS., Das Problemfeld Wallfahrtsforschung (beide wie Anm. 16). Die folgenden Beiträge unterstellen hingegen eine strukturelle Einheitlichkeit des Wallfahrts- und Pilgerwesens: Ludwig SCHMUGGE, Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 64 (1984), 1–83; DERS., Kollektive und individuelle Motivstrukturen im mittelalterlichen Pilgerwesen, in: Migration in der Feudalgesellschaft, hg. v. Gerhard JARITZ, Albert MÜLLER, Frankfurt a. M./New York 1988, 263–289.

in Wechselwirkung mit topographischen, herrschaftlichen, wirtschaftlichen und parochialen Strukturen. Als Beispiel für den Zusammenhang zwischen Kult- und Kulturraum mögen die über 300 Wundererzählungen dienen, die anlässlich der Elevation und Kanonisation Erzbischof Annos von Köln in den Jahren 1183–1186 in seinem Grabbloster in Siegburg aufgezeichnet wurden²³.

Das Einzugsgebiet des Annokultes legte sich in konzentrischen Kreisen abnehmender Dichte um den Abteiberg²⁴. Am dichtesten sind die Belege in Zentrumsnähe: im Ort Siegburg selbst (Abteiimmunität und Stadt) und im zweiten Ring, einem Bezirk mit einem Radius von 2–6 Meilen (10–30 km), in dem die Abtei über ein dichtes Netz von sich vielfach überlagernden Rechten aus Grundbesitz, Markt- und Gerichtsbannt verfügte. Die lokalen Quellen bezeichnen diesen unscharf begrenzten Bezirk als *circuitus montis*. Dominiert wurde er von der weithin sichtbaren Abteikirche auf dem 118m hohen Michaelsberg, die die hervorgehobene Stellung des Klosters und seines Patrons ins Landschaftsbild einschrieb²⁵. Durchflochten war er von einem Netz vielfacher, auf den wirtschaftlichen, herrschaftlichen und kultischen Zentralort Siegburg hin ausgerichteter Beziehungen und Bewegungen: Marktbesuch und Gerichtsgebot, Bannfahrt und Transport von Rohstoffen, Produktionsgütern oder herrschaftlichen Abgaben. Weitere kultische Verdichtungen hingen mit intensiven Handelsbeziehungen, besonders nach Köln (dritter Schwerpunkt), zusammen; sie wurden durch von der Abtei organisierte Reliquientranslationen in befreundete Klöster (St. Georg, Köln), eigene Propsteien und abhängige Pfarrkirchen aktiv gefördert²⁶. Den äußersten Ring mit einem Radius von ca. 60 km bildete eine Zone relativ geringer Belegdichte, innerhalb derer sich als weiterer Verdichtungsraum die bergisch-sauerländische Mittelgebirgslandschaft mit früh bezeugtem Erzbergbau und Eisenhandel hervorhebt.

Aus den Wallfahrtspanoramen, die Mirakelberichte bieten können, lassen sich also Zonen isolieren, in denen der Einfluss des klösterlichen Patrons deutlich zu erkennen ist: durch Reliquienpräsenz, Wunderhäufung und intensive kultische Begehung. Die Zeugnisse selbst fassen diese Räume im Begriff des *patrocinium*. Sie fallen häufig, wie im Siegburger Beispiel, mit Gebieten zusammen, in denen die Klöster zentralörtliche Funktionen ausübten und zudem über konzentrierte Herrschafts- und Abschöpfungsrechte verfügten. Wenn hier mit Gabriela Signori zu

23 Siegburger Mirakelbuch – Libellus de translatione sancti Annonis episcopi et miracula sancti Annonis (Siegburger Studien 3–5), hg. v. Mauritius MITTLER, Siegburg 1968.

24 Die genaue Analyse in meiner Dissertation: Uta KLEINE, Gesta, Fama, Scripta. Studien zu Wundern und Wundersammlungen des Hochmittelalters aus der Kölner Erzdiözese, Hagen (Fernuniversität) 2003, Kap. VI 2. Sie wird demnächst in der Reihe ‚Beiträge zur Hagiographie‘ des Steiner-Verlages erscheinen.

25 Zur zentralen Position der *ecclesia* im christlichen Raumgefüge und zu ihrer Rolle als Repräsentantin des heiligen Patrons vgl. Alain GUERREAU, Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle), Journal des savants (1997), 363–419, hier: 411.

26 Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23), I 63 (St. Georg/Köln); I 16, II 12 (Priorate Zülpich und Fürstenberg); I 3 (Pfarrkirche Sieglar). Erwähnt werden ferner die nicht zum Kloster gehörige Pfarrkirche in Winnigen/Mosel (N 10).

beobachten ist, dass der Herrschafts- und Kulturraum das Kultische prägte²⁷, so gilt gleichwohl auch das Umgekehrte: Der Kult verstärkte die Kohäsion des Kultur- und Herrschaftsraumes.

III.

An diese theoretischen, methodischen und semantischen Vorüberlegungen knüpfen sich weiterführende Fragen: Sind die am Siegburger Beispiel gewonnenen Ergebnisse generalisierbar? Wie geschlossen war dieser aus Streubelegen rekonstruierte Patroziniums-Raum? In welchem Verhältnis stand die *patrocinium*-Bindung zu anderen Herrschafts- und Bindungsformen? Und schließlich: wie stabil waren die dokumentierten Patronatsverhältnisse? Hier sind selbstverständlich keine pauschalisierenden Antworten möglich, sondern lediglich vertiefende Einblicke in besonders „sprechende“ Überlieferungsfälle. Vier solcher Fallbeispiele sollen im Folgenden vorgestellt werden.

Deutz (1021/1050)

Schon bald nach dem Tode Erzbischof Heriberts von Köln am 16. März 1021 zog es zahlreiche Menschen zu seinem Grab in der Klosterkirche von Deutz, denn dort häuften sich die Wunder. Der Mönch Lantbert von Deutz, der um 1050 eine *Vita*, eine Sammlung von etwa 30 Wundererzählungen und eine Reihe liturgischer Schriften über den heiligen Heribert verfasste²⁸, verglich das Treiben am Ort mit einem umwimmelten Bienenstock:

Diese heilbringenden Ereignisse (salutaria) verbreiteten sich in allen Landen (ubivis terrarum): alle liefen zum Schoß des Glaubens (ad pietatis sinum) wie Bienen zum Bienenstock, um an dieser Quelle das Heil zu erlangen, durch welches körperliche und seelische Gebrechen jemand auch immer gefesselt war²⁹.

Lantbert entwirft, ähnlich wie Thiofried, das Bild eines das Grab umgebenden Schutzraumes, markiert durch die ausstrahlende Wunderkraft (*virtus*) Heriberts. Für den Grabort bevorzugt er Bezeichnungen wie *sinus*, *refugium*, *gremium* und *patro-*

27 Gabriela SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen 1995, 40.

28 Lantbert von Deutz, *Vita Heriberti, Miracula Heriberti, Gedichte und liturgische Texte* (MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum 73), hg. v. Bernhard VOGEL, Hannover 2001 (die *Miracula* im folgenden zitiert als MH, die *Vita* als VH). Die maßgebliche Monographie zu Leben und Verehrung Heriberts: Heribert MÜLLER, *Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln* (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 33), Köln 1977; ein aktualisierter Nachtrag: Heribert MÜLLER, *Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln*, Rheinische Vierteljahrsblätter 60 (1996), 16–64.

29 MH (wie Anm. 28), c. 8, 237; dieselbe Vorstellung in: *emanat virtus de tumulo, diffundebatur ubivis dulcis et suavis redolentia* (c. 9, 228); *perducent miserum ad emanantem potentias et virtutes tumulum* (c. 17, 239); *diffundebatur ubivis dulcis et suavis redolentia* (c. 25, 251).

cinium; ebenso häufig verweist er auf den verstorbenen Bischof als *tutor* bzw. *tutor patriae*, auf seine *pietas*, *clementia* und *tuitio*³⁰. Lantberts Begrifflichkeit weist eine deutliche semantische Nähe zum mittelalterlichen Ortsnamen auf: als *castrum Tuiciense*, *ecclesia Tuicii* oder einfach *Tuitium* oder *Tuitio* firmiert der Ort seit der Mitte des 11. Jahrhunderts in den zeitgenössischen Deutzer Quellen – eine Relatinisierung des frühmittelalterlichen Toponyms *Diuza*, hergeleitet aus dem römisch-lateinischen *castrum Divitense*³¹. Die Schutzmacht des Klostergründers, das ist das Besondere am Deutzer Beispiel, war demnach schon bald nach dessen Tod auch toponymisch verankert. Heriberts rasche Kanonisation *per viam cultus* stand in enger Beziehung zur Ortsentwicklung. Das Kastell Deutz (gegenüber von Köln auf der östlichen Rheinseite gelegen), in dessen weitgehend intakten römischen Befestigungsmauern sich neben dem Kloster und seiner *familia* auch die alte Pfarrkirche St. Urban und die Behausungen freier Parochianen befanden³², wurde nach und nach zum Schutzort des nunmehr heiligen Heribert, dessen Name schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tode neben das ursprüngliche Marienpatrozinium der Kirche trat. Er hatte den strategisch immer bedrohlichen Ort – in der typischen zeitgenössischen Diktion eine Heimstatt der Dämonen³³ – sakralisiert: durch den monumentalen Kuppelbau der Abteikirche, durch sein eigenes Grab in ihrer Mitte und durch sein posthumes *patrocinium*.

- 30 Belege der MH (wie Anm. 28): *refugium patris Heriberti remediabile* (c. 11, 231); *famosum pietate patris Heriberti sinum* (c. 13, 233); *famosum Heriberti et venialem gremium* (c. 23, 249); *ob hoc adirent patrocinium* (c. 23, 249). Heribert als Beschützer: *pater vester et tutor patriae* (c. 5, 218); *convertitur totus eorum in Herbertum respectus*, [...] *sicut et ad matrem tutior semper est recursus, quando alienumorum non succurrit occursus*. (c. 32, 258). Belege für *clementia* und *pietas* außerdem in c. 15, 236; c. 38, 261; c. 42, 263. Ähnliche Wendungen auch im Heribertoffizium: VOGEL, Lantbert von Deutz (wie Anm. 28), 282, 283: *Sancte, dei populo cum pace benignus adesto, / clementi facie tu nos et nostra tuere!* und: *Compositus tumulto prestat presidia seculi / demonas expellens aegris et noxia tollens* [alle Hervorhebungen von mir].
- 31 Eine Studie zum Deutzer Ortsnamen liegt meines Wissens nicht vor. Eine Übersicht über die Entwicklung des Ortsnamens bietet die Zusammenstellung der wichtigsten Quellen zur Deutzer Frühgeschichte bei Marianne GECHTER, *Das Kastell Deutz im Mittelalter*, Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte 22 (1989), 373–416, hier: 400 ff.; außerdem habe ich die Belege des Deutzer Urkundenbestandes herangezogen: *Rheinisches Urkundenbuch. Ältere Urkunden bis 1100*, Bd. 1: Aachen-Deutz (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 57), bearb. v. Erich WISPLINGHOFF, Bonn 1972 (Nrn. 132–145, zwischen 1025 u. 1099).
- 32 Die archäologischen Befunde zum Kirchenbau bei Gundolf PRECHT, *Das römische Kastell und die ehemalige Benediktinerklosterkirche St. Heribert in Köln-Deutz*, *Rechtsrheinisches Köln* 14 (1988), 1–33, hier: 13 ff. Hierauf fußend Frank G. HIRSCHMANN, *Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 43), Stuttgart 1998, 40 ff. Zur Ortsgeschichte GECHTER, *Das Kastell Deutz* (wie Anm. 31), 377–386; sowie Ursula LEWALD, *Zum Verhältnis von Köln und Deutz im Mittelalter*, in: *Die Stadt in der europäischen Geschichte*. Festschrift Edith Ennen, hg. v. Werner BESCH u. a., Bonn 1972, 378–390. Die dauerhafte Entfestigung des Kastells ist nie gelungen.
- 33 VH (wie Anm. 28), c. 8, 168: [...] *verso publico horreo spatium complanatur et in largum distenditur, ut, ubi antiquitus colebatur area doemonum, decus exurgeret dei et sanctorum omnium*.

An der Konstituierung und Ausweitung dieses Patronatsraumes hatten die Formen der posthumen *visitatio religiosa* einen erheblichen Anteil. Bezeugt sind teils spontane, teils gelenkte Formen der kollektiven Begehung, die im Zusammenhang mit Begräbnisfeierlichkeiten (Leichenprozession), Memorialhandlungen (Zulauf zu Offizien, Messen, Almosen) und ersten Wundern standen. Die Mirakel berichten nicht nur von vielen Bitt- und Dankwallfahrten Heilungssuchender bzw. Geheilter, sondern auch von einer *consuetudo* der Kölner Bürger, während des 30-Tage-Gedächtnisses zahlreich nach Deutz zu wallen – sowohl geordnet und pfarrweise im Gefolge der posthumen Stationsgottesdienste als auch in ungeordnetem *conkursus*³⁴. Durch die intensiven und kontinuierlich bezeugten Begehungen wurde Deutz fest an die Sakrallandschaft der Metropole Köln angebunden. Die jährliche Gedenkprozession zu Heriberts Todestag mit *statio*, Oblation und Mahl der Kölner Prioren in Deutz wurde erst 1515 endgültig abgeschafft. Auch die Wunderberichte aus den Jahren 1021–1023 belegen die Bedeutung der Köln-Deutzer Achse³⁵, lassen hingegen keinen besonderen Bezug zum Land, insbesondere zum abteilichen Grund- und Kirchenbesitz, erkennen³⁶.

Zu Heriberts Wirken im ländlichen Raum gibt ein Eintrag aus dem Einkünfteregister des Deutzer Küsters Thioderich (um 1160) Auskunft. Verzeichnet sind 37 Pfarreien (*parrochie*) mit dem Vermerk: *que beato Heriberto collectas suas vel elemosinas annuatim pro conseruatione frugum deferre solent . ut eius interuentu defendat deus segetes eorum ab omni tonitruo . fulgure . grandine et tempestate*³⁷. Dieser Brauch, so heißt es weiter, sei von alters her geübt worden, nun aber hätten sich viele dieser Verpflichtung entzogen³⁸. Die genannten Pfarreien, die dem heiligen Heribert die jährliche Visitation und Gabe gelobt hatten, gehörten nicht zum Deutzer

34 MH (wie Anm. 28), c. 8, 226: *Quarta autem die post sepultum sancti corpus Coloniensis ad ipsum trans ierat processio – dictum est enim eos id per totam tricesimam acturos instituisse proposito – cum choro sancti Cuniberti ingrediens [eine verkrüppelte Frau aus Deutz] oratorio incubuit et quisque ex conscientia votum exhibuit*. VH (wie Anm. 28), c. 12, 200: *Unde et consuetudinem fecit civitas, per totam tricesimam cotidie eum adire, et eius frequentare memoriam, et pro mirabilibus Dei celebrem innovare laetitiam*; ähnlich auch MH (wie Anm. 28), c. 6, 219. Zum Kölner Stationskirchenwesen vgl. Arnold WOLFF, Kirchenfamilie Köln. Von der Wahrung der geistlichen Einheit einer mittelalterlichen Bischofsstadt durch das Stationskirchenwesen, *Colonia Romanica* 1 (1986), 33–44, hier: 40; weitere Belege zur *statio* in Deutz bei MÜLLER, Heribert 1977 (wie Anm. 28), 323; Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 1 (313–1099), (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 21/1), bearb. v. Friedrich Wilhelm OEDIGER, Bonn 1954, Nr. 682,1.

35 6 von 27 Wallfahrern mit Herkunftsangabe kamen aus Deutz, 5 aus Köln. Außerdem belegt sind: Trier (3x), Mainz, Koblenz, Remagen, Worms, Vilich; daneben die Ardennen (2x), die Gallia (2x), Thüringen und Sachsen (2x).

36 Vgl. die vorherige Anm.

37 Codex Theodorici aeditui, in: Die Benediktinerabtei zu Deutz: Ihre Stiftung und ersten Wohltäter, ihre Äbte, Besitzungen und Reliquien, hg. v. Theodor J. LACOMBLET, Archiv für die Geschichte des Niederrheins 5/2 (1866), 251–322, hier: 290 f.

38 Codex Theodorici (wie Anm. 37), 291: *Isti omnes elemosinis suis beatum Heribertum singulis annis antiquitus visitabant. sed nunc pluribus se subtrahentibus pauci adhuc in ea deuotione perseuerant.*

Grund- oder Kirchenbesitz³⁹. Ziel von Bittbesuch und Oblation war der Schutz der Saat und der reifenden Feldfrucht. Der Zinstag ist nicht näher bestimmt, lag aber vermutlich in der Vegetationsperiode zwischen Ostern und Mariae Himmelfahrt. Die Verhältnisse sprechen für eine freiwillige Option der lokalen Pfarrgemeinden, nicht für einen Akt der Huldigung gegenüber dem herrschaftlichen Kirchenpatron. Über die Form der Begehung (Kleidung, mitgeführte Insignien), die Wegstrecken und möglichen Versammlungsorte und die Teilnehmer (gesamter oder männlicher Teil der Pfarrgemeinde, Stellvertreter) ist nichts bekannt. Die erklärtermaßen alte Herkunft dieses Brauchs lässt aber vermuten, dass er auf Bittprozessionen zurückgeht, die schon unter Heribert selbst und seinem Nachfolger, Erzbischof Pilgrim (†1036) anlässlich einer großen Dürre wiederholt geboten wurden⁴⁰. In beiden Fällen wurde der Erfolg der Kölner Bittgänge dem Wirken des lebenden bzw. toten Heribert zugeschrieben, daher rührte vermutlich sein späteres Wetterpatronat.

Die Deutzer Zeugnisse lassen zwei Patronatsräume erkennen: den zentrumsnahen, urbanen, relativ stabilen Wallfahrts- und Prozessionsraum und den abteifernen, ländlichen und instabilen Visitationsraum, in dem über Heriberts Wetterpatronat ein Hinterland als Einfluss und Abschöpfungsbereich erschlossen wurde, das über den herrschaftlichen Kernraum hinausging.

Siegburg (1075/1105)

Über mehr als ein Jahrhundert ist das patronale Wirken eines weiteren Kölner Erzbischofs, Annos von Köln (†1074), nachzuerfolgen. In seiner Stiftung Siegburg, dem Zentrum seines wundertätigen Kultes, kam es erstmals vier Monate nach seinem Tod, im März 1075, zu intensiven rituellen Begehungen und ersten Wundern⁴¹. Zehn um 1105 nach älteren Vorlagen aufgezeichnete Mirakel registrieren vier Monate eines thaumaturgischen Kultes, der seinen Beginn in der vorösterlichen Bußzeit nahm.

Während die lokale Forschung den Beginn des Annokultes bislang vorwiegend im Zusammenhang mit materiellen Schwierigkeiten, unzureichend gesicherten Besitzrechten und Bedrohungen durch die Vögte und die bei der Dotierung geschädigten regionalen *potentes* gesehen hat⁴², möchte ich hier den Blick einmal nicht auf

39 Zum rechtsrheinischen Deutzer Kirchenbesitz Joseph MILZ, Studien zur mittelalterlichen Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte der Abtei Deutz, Köln 1970, 99–122. Die genannten Pfarreien lagen im Wesentlichen linksrheinisch, nämlich im Gebiet des Gill- und Zülpichgaaes, den späteren Dekanaten Bergheim und Zülpich, in einer durchschnittlichen Entfernung zur Abtei von 20 bis 25 km. Eine Übersicht über Namen und Lage der Pfarreien bei KLEINE, Gesta, Fama, Scripta (wie Anm. 24), Kap. II 3.2.

40 VH (wie Anm. 28), c. 8, 164–167 (Heribert); MH, c. 18, 240 (Erzbischof Pilgrim).

41 Vita Annonis archiepiscopi Coloniensis, hg. v. Rudolf KOEPKE, in: MGH SS 11, Hannover 1854, 508–514.

42 Materielle Schwierigkeiten vermuten Annegret WENZ-HAUBFLEISCH, Miracula post mortem. Studien zum Quellenwert hochmittelalterlicher Mirakelsammlungen vornehmlich des ostfränkisch-deutschen Reiches (Siegburger Studien 26), Siegburg 1998, 179–182; und Stefanie HAARLÄNDER, Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der

die Herrschenden, sondern auf die Beherrschten richten. Sie waren die eigentlichen Produzenten und Geber der klösterlichen Verbrauchsgüter, ihre Integration, ihre Anbindung an das neue Herrschaftszentrum war eine wichtige Konsolidierungsaufgabe in den Anfangsjahren der Abtei. Die örtlichen Siedlungs- und Herrschaftsstrukturen waren keineswegs gefestigt. Das dem hl. Michael geweihte Kloster war an der Stelle einer ehemals pfalzgräflichen Höhenburg errichtet worden, die Anno ihrem Besitzer in einer erbitterten Fehde abgerungen hatte. Kurz nach der Gründung, um 1070, war außerdem eine ältere Siedlung „Antreffa“ aufgegeben und an den Fuß des Michaelsberges verlegt worden⁴³.

Die Evokation des Annonatons ging mit dem auch urkundlich bezeugten Bemühen des Abtes einher, die Bevölkerung des Umlandes aus der Gerichtsbarkeit des Grafen herauszulösen, die Bindungen an den neuen Grund- und Gerichtsherrn zu festigen⁴⁴. Dieses Bemühen um eine Vereinigung von Grund-, Markt- und Gerichtsherrschaft im Herrschaftszentrum war ein langwieriger und von vielerlei Anfechtungen begleiteter Prozess, der noch zur Zeit der zweiten Kultblüte einhundert Jahre später nicht abgeschlossen war. Es waren vor allem die kleinen Leute, die Bewohner der umliegenden *villae* und *villulae*, die einzeln mit ihren Gebrechen, aber auch pfarrweise nach Siegburg kamen, um Anno in ihren Angelegenheiten anzurufen und ihre Oblationen darzubringen.

Zu den kollektiven Begehungen berichtet der anonyme Autor Folgendes:

*Omnium in circuitu manentium sententia fuit, ut una die, pridie scilicet Nonas Maii, sumptis crucibus ac reliquiis singularum parrochiarum cives ad locum pariter properarent, novi de coelo patroni suffragia sollempniter quaesituri*⁴⁵.

Ottonen und Salier (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), Stuttgart 2000, 143 f. Eine Diskussion der wirtschaftlichen und politischen Hintergründe bei Erich WISPLINGHOFF, Beiträge zur Wirtschafts- und Besitzgeschichte der Benediktinerabtei Siegburg, Rheinische Vierteljahrsblätter 33 (1969), 78–138, hier: 78 f.; DERS., Untersuchungen zu den älteren Urkunden des Klosters Siegburg, Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64), 67–111, hier: 75.

43 Urkunden und Quellen zur Geschichte von Stadt und Abtei Siegburg, Bd. 1, bearb. v. Erich WISPLINGHOFF, Siegburg 1964, Nr. 8 (vor 1075): *Antreffa, quae villa ad radicem montis est translata*. Die ursprüngliche Siedlung konnte bislang nicht lokalisiert werden, vgl. Marlene NIKOLAY-PANTER, Siegburg: Stadt – Abtei – Grundherrschaft, in: Grundherrschaft – Kirche – Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters, hg. v. Alfred HAVERKAMP, Frank G. HIRSCHMANN, Trier 1997 (Trierer Historische Forschungen 37), 191–218, hier: 193 f. Die beste Darstellung zu den umstrittenen Hintergründen der Eroberung des Siegebirges bei Ursula LEWALD, Die Ezzenen. Das Schicksal eines rheinischen Fürstengeschlechtes, Rheinische Vierteljahrsblätter 43 (1979), 120–168, hier: 154 ff.

44 Siegburger Urkundenbuch 1 (wie Anm. 43), Nr. 7 (Oktober 4, 1071) und 8 (1075 oder früher): *Designamus autem ipsi familiae, quae in circuitu montis habitat in omnibus locis infra IIII vel V miliaria adiacentibus, ut ad placitum advocati indictum tribus diebus habendum in ipsa montis radice conveniant*. Dies entsprach einer Entfernung von 22–30 km. Die Reihenfolge der nachfolgend genannten Orte lässt drei Gerichtsbezirke erkennen: im Westen um Sieglar, im Südosten um Oberpleis, im Norden entlang der Agger. Eine aktuelle und zuverlässige Darstellung der Gründungsgeschichte bei NIKOLAY-PANTER, Siegburg (wie Anm. 43), 201 ff.; hier auch die ältere Literatur.

45 Vita Annonis (wie Anm. 41) III 21, 509.

Entscheidend an dieser Beschreibung ist fünferlei: der gemeinsame, geordnete und feierliche Anmarsch (*pariter properare, sollempniter quaerere*), das Mitführen der lokalen Kult- und Rechtsinsignien (*cruces, reliquiae*), die Identifikation der Beteiligten durch ihre Pfarreien (*singularum parochiarum cives*) und deren Patrone (*reliquiae*), der Termin (der 6. Mai, Tag nach Christi Himmelfahrt) und das Ziel des Besuches, die feierliche Schutzbitte. Ganze Siedlungs- und Kultgemeinschaften stellten sich unter den Schutz des *novus patronus*. Unklar, möglicherweise bewusst missverständlich indessen äußert sich der Autor zum Impuls der Visitation. Die gewählte Formulierung (*omnium in circuitu manentium sententia fuit*) lässt zwei Deutungen zu: den gemeinsamen Beschluss der Umwohnenden oder den Befehl an die Umwohnenden. Im letzteren Falle trüge das Geschehen den Charakter einer Pflichtprozession, wofür auch der „offizielle“ und für alle verbindliche Termin in unmittelbarer Nähe zu den Rogationen und die herrschaftliche Ausrichtung sprächen: es ist anzunehmen, dass sich nicht nur die Angehörigen der Pfarrei Siegburg im unmittelbaren Immunitätsbezirk der Abtei, sondern auch die Bewohner der beanspruchten Gerichtsbezirke, der benachbarten Pfarreien von Sieglar, Oberpleis und Geistingen⁴⁶, unter den Teilnehmern befanden. Andernfalls hätten wir es mit einem frühen Zeugnis lokaler Kommunalität, regionaler Vergemeinschaftung und überörtlichen Konsenses zu tun: mehrere benachbarte Pfarreien beschließen die gemeinsame Visitation eines selbstgewählten, überörtlichen Patrons in devotionaler Absicht und mit kollektivem Anliegen (nahe liegt auch hier der Zusammenhang mit dem Schutz der Ernte). Bei aller Freiwilligkeit stünde aber auch eine solche Begehung unweigerlich im Schatten der abteilich beanspruchten grund- und gerichtsherrlichen Bindungen.

Es kann und soll nicht darum gehen, die Rechtsform des Rituals eindeutig zu bestimmen. Nicht nur, weil die Zeugnisse dafür zu dürftig sind, sondern auch, weil die herkömmliche Art, Begehungen mit bestimmten Funktionen zu verknüpfen, ein wesentliches Element ritueller Handlungen ausblendet: ihre grundsätzliche Polysemie, die Möglichkeit des impliziten oder bewussten Spiels mit unterschiedlichen Deutungspotentialen. Was als freiwillige *visitatio religiosa* gemeint war bzw. begonnen hatte, konnte von den Kulthütern durchaus als verpflichtender Brauch verstanden und verzeichnet werden – und umgekehrt. Die weitgehende Überlagerung von Prozessions- und Herrschaftsraum in Siegburg musste dieser semantischen Ambiguität Vorschub leisten, änderte aber nichts an der realen, nämlich integrierenden Wirkung der Prozessionen.

Zu den kollektiven Begehungen traten individuelle Bitt- und Dankwallfahrten im Zusammenhang mit Krankheit und Heilung. Auch diese Formen des *iter agere* waren in ähnlicher Weise räumlich gerichtet, wie die Herkunftsorte der Wallfahrer zeigen. Sie verweisen auf ein begrenztes Einzugsgebiet mit dem Schwerpunkt im Köln-Siegburger Raum. Und auch diese Begehungen hatten einen gemeinschaftlichen Charakter, fanden sie doch meist in Begleitung einer größeren Gruppe von Familienangehörigen und Nachbarn statt. Die Mirakel berichten von ständigem *confluxus*, dem Drängen (*pressura*) der Menge, die aufgrund der sich häufenden

46 S. oben, Anm. 44.

Wunder stets mit neuen Bitten an Anno herantrat⁴⁷. Besonders stark war der Andrang an Festtagen wie Ostern und Mariae Himmelfahrt oder nach Bekanntwerden eines neuen Wunders, das an solchen Tagen in der Kirche, *coram clero et populo* feierlich verkündet wurde⁴⁸.

Siegburg (1183–1186/87)

Nach einer ersten Blüte im 11. Jahrhundert hören wir für lange Zeit nichts vom wundertätigen Wirken des heiligen Anno. Eine neue Serie kultischer Aktivitäten an seinem Grabe begann erst ein gutes Jahrhundert später, 1183, als die Gebeine des Fundators feierlich erhoben und er durch zwei nicht ausreichend bevollmächtigte päpstliche Legaten kanonisiert wurde. Doch nicht um die kirchenrechtlichen Verwicklungen im Zusammenhang mit dieser zunächst missglückten Kanonisation und dem folgenden Legitimations- und Verschriftungsdruck, aus dem die mehr als 300 Mirakelaufzeichnungen hervorgingen, soll es hier gehen, sondern um die Kultinitiative selbst. Ihr unmittelbarer Anlass war die Bedrohung des traditionellen klösterlichen Herrschaftsraumes an der unteren und mittleren Sieg durch die Grafen von Sayn, die in den 70er Jahren des 12. Jahrhunderts ihr Herrschaftsgebiet bis an die mittlere Sieg ausdehnten und als sichtbares Zeichen ihrer Ansprüche auf einem abteilichen *fundus* ihre Burg Blankenberg und, unweit hiervon, ein Hauskloster errichten ließen⁴⁹.

Die Elemente dieses Konfliktes – Burgenbau, Akkumulation von Besitz- und Rechtstiteln, Bedrückung freier oder fremder Bauern – und seine strukturellen Hintergründe – Siedlungsverdichtung, zunehmender, häufig gewaltsamer Abschöpfungswille und verstärkte Gebietsrivalitäten zwischen den „Großen“ – sind ein deutliches Indiz für den fortschreitenden Prozess kleinräumiger Herrschaftsbildung im Siegburger Raum⁵⁰.

Dass der Autor der Annomirakel diese Entwicklung vor Augen hatte, zeigt sein Kommentar zum Casus eines reichen Siegburger Zensualen namens Theoderich, den der Graf von Limburg auf seiner Burg Roermond gefangengesetzt hatte, um gewaltsam ungebührliche Abgaben zu erpressen, und der vom hl. Anno wunderbar aus dem Kerker befreit wurde:

47 Vita Annonis (wie Anm. 41), III 26, 514; ähnlich auch III 20, 27.

48 Ebd., III 22–25, 27.

49 Siegburger Urkundenbuch (wie Anm. 43), Nr. 69 (1181), 70 (1182). Ein Kommentar bei NIKOLAY-PANTER, Siegburg (wie Anm. 43), 204 ff.

50 Zum Prozess der Herrschaftsverdichtung in Deutschland vgl. die Darstellungen bei Hagen KELLER, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont. Deutschland im Imperium der Salier und Staufer 1024–1250 (Propyläen Geschichte Deutschlands 2), Berlin 1986, 342 ff.; und Ernst PRITZ, Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands im Mittelalter (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 15), Wiesbaden 1979, 56 ff., 96 ff. Zum „encellulement“ vgl. Anm. 13. Zur regionalen Entwicklung im rheinisch-bergischen Raum vgl. Thomas R. KRAUS, Die Entstehung der Landesherrschaft der Grafen von Berg bis zum Jahre 1225 (Bergische Forschungen 16), Neustadt/Aisch 1981.

Durch die Habgier und den Raub der Mächtigen (avaricia et rapina potentum) werden die Armen und die Bauern (pauperes et ruricole) bedrückt und dem Unrecht ausgeliefert. Diese unheilvolle Seuche zwang viele, ihr ererbtes Gut zu verkaufen (vendere patrimonium) und in fremde Länder zu ziehen (ad peregrinas migrare terras). Den Mönchen und Klerikern entzog sie ihre Einkünfte (reditus), weil ihre Zensualen von den Reichen der Erde (a mundi divitiis) gefangengesetzt und ausgeraubt wurden⁵¹.

Theoderich, als Zensuale durch ein individuelles Patronatsverhältnis an den hl. Anno gebunden (in der Terminologie der Zeit ein *homo sancti Annonis*), ist ein Beispiel für diese Entfremdung nicht nur von Land, sondern auch von Leuten und – darauf wird hier besonders abgehoben – von den durch sie geleisteten Abgaben: Durch die Gewalt lokaler Herren aus seiner ursprünglichen Heimat in das Maasland vertrieben, war Theoderich auch hier wiederum unter die *dominatio* eines lokalen „Großen“, des Grafen von Limburg, geraten – mit den geschilderten Folgen für Leib und Leben. Auch über die Entfernung hinweg blieb das patronale Band zum hl. Anno bestehen, der seinen „Mann“ durch ein Wunder aus der Gefangenschaft befreite (ich vermute eher, dass der Abt ihn loskaufte).

Mit dem Fall des Theoderich gerät eine besondere Form patronaler Herrschaft in den Blick: die Zensualität als Form geminderter Freiheit unter dem Schutz der Kirche gegen jährlichen Zins. Es kann hier nicht um die Bedeutung der herrschaftsgebundenen, aber ortsunabhängigen Zensualen in den Prozessen der fortschreitenden Stadtbildung, des dörflichen „encellulement“ oder des expansiven Landesausbaus gehen⁵². Hier liegt das Augenmerk vielmehr auf der patronalen Dimension dieser Daseinsform. Ob als „Freigelassene im Dienste der Memoria“⁵³ oder als Freie, die sich infolge leiblicher Bedrückung selbst in den Schutz eines Heiligen tradierten – Mirakel machen darauf aufmerksam, dass die Zunahme der Zensualen ohne einen Blick auf die gewachsene Anziehungs- und Schutzkraft der Heiligen (vor dem Hintergrund der oft gewaltsamen kleinräumigen adeligen Herrschaftsbildung) nicht angemessen zu erfassen ist.

Die Bedeutung der neuerlichen Kultinitiative vor dem Hintergrund neuer Herrschafts- und Raumkonflikte scheint mir in der Möglichkeit zu liegen, mit Hilfe des Patrons die bedrohte Kohärenz des durch Besitz, Gericht, Handel und Propsteien markierten abteilichen Einflussraumes zu verstärken. Dieser Prozess der kultischen Durchdringung lässt sich angesichts der großen Anzahl von Berichten nun ungleich besser nachvollziehen als 1075. Bemerkenswert ist zunächst, dass hat die vorangegangene quantitative Analyse des Ortsnamensbestandes gezeigt, dass sich gegenüber dem ersten Wunderschub der Patronatsraum deutlich erweitert hat – was nicht nur mit der ungleich größeren Zahl von Mirakeln zu tun hat, sondern auch mit der Ver-

51 Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23), II 43.

52 Hierzu Knut SCHULZ, Zum Problem der Zensualität im Hochmittelalter, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Herbert Helbig, hg. v. DEMS., Köln/Wien 1976; DERS., Stadtrecht und Zensualität am Niederrhein (12.–14. Jahrhundert), in: Soziale und wirtschaftliche Bindungen im Mittelalter am Niederrhein. Referate der 1. Niederrhein-Tagung des Arbeitskreises niederrheinischer Kommunalarchivare (10.–11. Oktober 1980 in Kleve) (Klever Archiv 3), hg. v. Edith ENNEN u. Klaus FLINK, Kleve 1981, 13–36.

53 Michael BORGOLTE, Freigelassene im Dienste der Memoria. Kulttradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter, Frühmittelalterliche Studien 17 (1983), 234–250.

größerung der Abtei⁵⁴ und dem Prozess der fortschreitenden sozialräumlichen Strukturierung und Verdichtung des Umlandes. Die Begehungsformen sind weitgehend die gleichen geblieben. Bezeugt sind Bittprozessionen⁵⁵ und Kollektivwallfahrten aus dem Umland, aber auch aus weiter entfernten Ortschaften⁵⁶, unternommen infolge eines selbstaufgelegten Brauches (*mos*) oder eines Votums. Eine solche Visitation ist auch aus dem umstrittenen Ort Blankenberg überliefert, wo einige Bewohner gelobt hatten, den hl. Anno aufzusuchen (*sancti viri patrocinium adire*)⁵⁷. Der Schmied aber verweigerte die Wallfahrt und wurde umgehend von starken Schmerzen in Bein und Rücken heimgesucht, von denen ihn erst ein Besuch beim hl. Anno heilte – ein deutlicher Hinweis, dass die Abtei ihren Anspruch auf den Ort und seine Leute auch mit Hilfe ihres Patrons durchzusetzen versuchte.

Die Strategien der Kultverbreitung hingegen haben sich verfeinert: die bereits erwähnten Reliquientranslationen, aber auch die von der Zentrale nicht kontrollierbare Proliferation von Berührungsreliquien wie Grabesstaub und Reliquienwasser durch die einfachen Gläubigen⁵⁸ zeitigten ebenso Wirkung wie die gelenkte Verkündigung der Wunder im feierlichen Publikationsritual: Mit Glockenzeichen wurden die Mönche und die Bewohner von Stadt und Umland in der Abteikirche zusammengerufen, das Wunder wurde laut verkündet und mit liturgischen und vernakulären Lobgesängen (*cantica*) und Freudentänzen (*tripudia*) gefeiert⁵⁹. Liturgisches Besingen (*exultare, laudes persolvere*), Ausrufen im öffentlichen Raum (*miraculum proclamare, praedicare*) oder geselliges Weitererzählen im privaten Raum (*enarrare, referre, sermo habere*) waren weitere, wichtige Formen, Wunder zu vergemeinschaften.

Neben den ländlichen beleuchten die Siegburger Mirakel auch urbane *patrocinium*-Räume: Köln, vor allem aber Siegburg selbst. Hier stand der Beginn der Annowallfahrt im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit wichtigen Etappen im Stadtwerdungsprozess wie der Anlage einer ersten Befestigung (um 1180) und der Ersterwähnung des *ius burgense* (1182)⁶⁰. Der hl. Anno wirkte nicht nur viele Wunder an Siegburger Bürgern, sondern erhob auch Anspruch auf den Titel des Stadtheiligen: einzelnen *cives* gab er sich in Traumvisionen ausdrücklich als *patro-*

54 Vgl. hierzu Erich WISPLINGHOFF, Die Benediktinerabtei Siegburg (Germania Sacra, N.F. 9: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln: Das Erzbistum Köln 2), Berlin/New York 1975, 27 ff., 64 ff., 113 ff.; DERS., Beiträge zur Wirtschafts- und Besitzgeschichte (wie Anm. 42).

55 Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23) I 57: *Mos involovit fidelibus in circuitu morantibus, ut litanis sollempniter indictis eius patrocinium adeant beneficia petituri.*

56 Brenig (b. Bonn), Geistingen, Blankenberg (b. Siegburg); Gummersbach, Nümbrecht, Wipperfürth (Bergisches Land), Attendorf, Drolshagen, Valbert (Sauerland).

57 Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23), I 49.

58 Ebd. I 32, 39, 61; II 54; III 30. Nach einem Bericht aus Vernich (bei Euskirchen) wurde das ganze Dorf durch Partikel von in Reliquienwasser getränktem Brot vom Fieber geheilt; sogar die Kopfbedeckung, in der das besagte Brot nach Hause getragen worden war, erwies sich noch als heilkräftig (II 42).

59 Ebd. I 66, I 84–92; II 18; III 83 und öfter.

60 Siegburger Urkundenbuch (wie Anm. 43), Nr. 70 (1182); vgl. auch NIKOLAY-PANTER, Siegburg (wie Anm. 43), 192 f.

mus huius loci zu erkennen und forderte sie zum Besuch seines Grabes auf⁶¹. Für dieses behauptete Ortspatronat gibt es aber, anders als in Deutz, in der Folgezeit keine sicheren Anzeichen: Patron von Abtei und Ort blieb, wie Siegel, Münzen und Urkunden belegen, über die Jahrhunderte der hl. Michael, erst im 15. Jahrhundert wurde Anno erstmals zum Patron einer örtlichen Bruderschaft gewählt – dies mit der Begründung, dass *der Leve hilge buschoff sent Anno dan geyn broderschaft enheyff*⁶². Einige Strafmirakel deuten auf innerörtliche Kultverweigerung hin⁶³, sprechen also für eine Zurückweisung des Anno-Patronates. Gerne wüsste man mehr über die mögliche Konkurrenz des hl. Servatius, Patron der reichen Siegburger Stadtpfarrei, doch hierüber sagen die klösterlichen Quellen nichts.

Trier, St. Eucharius/St. Matthias (1127–ca. 1250)

Von der Verehrung des Apostels Matthias, auf dessen Gebeine seit spätestens 1127 das Kloster St. Eucharius vor den Mauern Triers Anspruch erhob, vermittelt die Überlieferung ein gegenläufiges Bild.

Die Zeugnisse des 12. Jahrhunderts – eine erste, kurz nach der Invention der Matthiasreliquien geschriebene, bislang unedierte Wundersammlung⁶⁴ und ein in der zweiten Jahrhunderthälfte angelegtes, umfangreiches Wallfahrts- und Verbrüderungsbuch⁶⁵ – spiegeln die schnelle Ausbreitung seines Kultes. Während die rasch einsetzende Matthiaswallfahrt nach Ausweis der 58 Mirakel noch stärker regional ausgerichtet war⁶⁶, bieten die erhaltenen Fragmente des um 1150 angelegten Verbrüderungsbuches ein überregionales Panorama: mit ihren 4670 (von ursprünglich ca. 20.000) Namen aus 144 Orten zwischen Ypern und Köniz (Schweiz), zwischen Mönchengladbach und Augsburg dokumentieren sie die sozial breit verankerte, räumlich weit gestreute und durch das Gelöbnis jährlicher Visitation und Oblation

61 Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23), IV 7; ähnlich I 61, II 48.

62 Wolfgang HERBORN, Alltagsleben in Siegburg und an der unteren Sieg im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Volksreligiosität, Lebens- und Jahresrhythmus, Heimatblätter des Rhein-Sieg-Kreises 53 (1985), 84–108, hier: 88.

63 Zum Beispiel Siegburger Mirakelbuch (wie Anm. 23), IV 6.

64 Trier, Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars, Hs. 98, fol. 13r–50v. Eine Handschriftenbeschreibung in: Lambertus de Legia, *De vita, translatione, inventione ac miraculis Sancti Matthiae apostoli libri quinque* (Trierer Theologische Studien 8), hg. v. Rudolf M. Kloos, Trier 1958, 17 f.

65 Edition und Kommentar bei Richard LAUFNER, Die Fragmente des ältesten Pilgerbruderschaftsbuches von St. Matthias, Trier, zwischen 1150 und 1230, *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 7 (1955), 237–263. Die nach Orten geordneten Namenslisten der Handschrift, von der heute noch 12 Blätter erhalten sind, wurde zwischen ca. 1150 und 1210 von einer größeren Anzahl von Schreibern aufgezeichnet.

66 Bezeugt ist der Raum zwischen Mosel, Saar und Mittelrhein; dazu die Mittelgebirgslanschaften von Eifel und Ardennen. Eine Übersicht und Analyse des Ortsnamensbestandes bei Peter BERNARDS, Die rheinische Mirakelliteratur des 12. Jahrhunderts, *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 138 (1941), 1–78, hier: 59 f.

dauerhaft etablierte Bindung einer großen Anzahl von lokalen Gruppen an den Apostel und „seine“ Abtei⁶⁷.

Es gilt als erwiesen, dass die umstrittene Auffindung der Matthiasreliquien im Jahre 1127 ein erzbischöflich gefördertes Repräsentationsunternehmen war, mit dem Trier gegen die gallische Metropole Reims seinen seit dem 10. Jahrhundert beanspruchten Ehrentitel einer *secunda Roma* zu verteidigen suchte. Aber auch Herrschaftskonflikte der Abtei mit dem lokalen Adel, u. a. den Grafen von Luxemburg, und ihre unvermeidlichen Folgen – Burgenbau, Plünderungen im Umland, Gefangennahmen reisender Kleriker, Bauern und Bürger – bildeten einmal mehr den Hintergrund, vor dem diese Kultinitiative ihren Beginn nahm⁶⁸. Nicht nur in der Ferne, auch im städtischen Raum gewann der hl. Matthias rasch an Bedeutung als neuer *patronus*, wenngleich auch nur als einer von vielen im stattlichen Heiligenensemble der *sancta Trevis*, das durch zahlreiche Inventionen und Translationen seit dem 10. Jahrhundert an Zahl und Bedeutung erheblich hinzugewonnen hatte⁶⁹.

Der zweite Teil des Mirakelbuches aus dem 13. Jahrhundert zeichnet ein anderes, weniger glanzvolles Bild des Heiligen und seines Kultes. Geschrieben wurden die 50 neuen Berichte nach 1227, im langen Abbatat Jakobs von Lothringen (1212–1257), der neben anderem für seine monastischen Reformen und sein Bemühen um die Sicherung und Konzentration von Abteibesitz, Einkünften und Rechten in Erinnerung geblieben ist⁷⁰. Die zweite Wunderserie lässt viel von diesen Umwälzungen und ihren sozialen und wirtschaftlichen Ursachen erkennen. In außergewöhnlicher Deutlichkeit spiegelt sie den Zusammenhang zwischen dem Wirken des hl. Matthias und der Sorge der Mönche um die Wahrung und Mehrung ihrer Erträge und Rechte. Auffallend viele Wunder (mehr als ein Drittel) haben mit Orten und Personen der Klosterherrschaft zu tun. Um diesen Bestand soll es im folgenden gehen. Die ausführlichsten und genauesten dieser Erzählungen handeln von Mönchen, Familiaren und Ministerialen, von Bruderschaftsmitgliedern, vom heiligen Matthias und „sei-

67 Zum sozialen Spektrum der Mitglieder vgl. Jürgen SYDOW, Stadtgeschichtliche Beobachtungen am ältesten Bruderschaftsbuch von St. Matthias zu Trier, in: *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter*. Festschrift für Heinz Löwe, hg. v. Karl HAUCK u. Hubert MORDECK, Köln 1978, 450–464. Birgit BERNARD bezweifelt mit guten Gründen den bruderschaftlich-korporativen Charakter dieser frühen Gemeinschaften und spricht für diese Zeit von losen Gebetsverbrüderungen: Birgit BERNARD, *Die Wallfahrten der St.-Matthias-Bruderschaften zur Abtei St. Matthias in Trier*. Vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, Heidelberg 1995, 37 ff., 104. Ihre Hochzeit erlebten die Matthiasbruderschaften und -wallfahrten zwischen Gegenreformation und dem Zweiten Weltkrieg.

68 Zu den Hintergründen WENZ-HAUBFLEISCH (wie Anm. 42), 202 f.; Frank G. HIRSCHMANN, *Civitas Sancta – Religiöses Leben und sakrale Ausstattung im hoch- und spätmittelalterlichen Trier*, in: *Trier im Mittelalter (2000 Jahre Trier 2)*, hg. v. Hans-Hubert ANTON u. Alfred HAVERKAMP, Trier 1996, 399–476, hier: 452.

69 HAVERKAMP, *Heilige Städte* (wie Anm. 5), 134–142. Neben den Patronen der Hauptkirchen, Petrus und Maria, waren dies v. a. der erste Bischof und angebliche Apostelschüler Eucharius, die stadtbürgerlichen Märtyrer der Thebäischen Legion und der hl. Eremit Simeon.

70 Trier, *Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars*, Hs. 98, fol. 53r–111r. Zu Jakob von Lothringen vgl. Petrus BECKER, *Die Benediktinerabtei St. Eucharius-St. Matthias von Trier (Germania Sacra; N.F. 34: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier: Das Erzbistum Trier 8)*, Berlin, New York 1996, 598–602.

nen“ Äckern, Feldfrüchten, Obstbäumen und Getreidescheunen. Und in fast allen Fällen wirkte der Heilige mahndend und strafend: gegen säumige Bruderschaftsvorsteher, gegen betrügerische Agenten der Herrschaft vor Ort, gegen untreue Zensualen, nachlässige Bauern und gottlose Ritter.

Ich möchte diesen besonderen Charakter des Kultes an einigen Beispielen ausführlicher aufzeigen, die sich mit einem vitalen Thema befassen: dem Schutz und der Sicherung der Ernte.

Vom betrügerischen Wirken eines Laienbruders berichtet ein Mirakel aus dem Herrschaftskomplex in Villmar an der Lahn: ein Mattheiser Mönch war zur Überwachung der Ernte in den Ort geschickt worden und hatte vor seiner Rückreise dem Verwalter des dortigen Abteihofes, einem Konversen, und dem Schultheißen des Ortes die Summe von 900 Maltern Weizen anvertraut, die diese zu gegebener Zeit an die Mönche liefern sollten. Die beiden bestanden auf einer zweiten Wägung, bei der sie 80 Malter unterschlugen⁷¹. Der Mönch aber, auf das Wohl seiner Kirche bedacht (*fideliter et efficaciter profectum ecclesie exeqens*), durchschaute diese Täuschung und rief den Zorn des heiligen Apostels auf die beiden Missetäter hinab, woraufhin die beiden schon bald ihre verdiente Strafe erhielten: der Konverse verfiel dem Laster und dem Kirchenbann; der Schultheiß verlor die Sprache und beendete sein Leben, von seinen Sünden hinabgebogen, krumm und stumm⁷².

Ein Gegenbeispiel treuen Dienstes bietet die Geschichte eines anderen Schultheißen namens Erpho aus demselben Ort, der vielleicht der Nachfolger des Gestraften war. Er, kein Betrüger, sondern *homo* und *servus* des hl. Matthias (vermutlich also ein Zensual), hatte zur Zeit des herbstlichen Hochwassers den Transport von Getreide und anderen Gütern *ad usus fratrum* vom Abteihof nach Trier veranlasst und die Fracht aus Sorge um die *res ecclesie* selbst begleitet⁷³. An einem Felsen erlitt der vollbeladene Kahn Schiffbruch und versank mit seiner Fracht und den gedungenen Fährleuten in der reißenden Lahn. Nur den Schultheißen bewahrte der

71 Trier, Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars, Hs. 98, fol. 93v–94r: *Instabat tempus messis et unus e fratribus. missus est trans renum procurator in villam ecclesie que dicitur vilmar. ut segetes meteret. et horreis inferret. Frater ille in commisso fidelis. fideliter et efficaciter profectum ecclesie exeqens. segetes messuit. horreis intulit. tritumuit. mensuravit. et nongentorum maldrorum summam invenit. Converso itaque qui curti preerat. et sculteto ville. idem frater predictam summam committere voluit. ut de eadem summa responderent ecclesie. sed illi priori mensura. que sub oculis eorum facta fuerat non credentes. iterato eandem frumentii mensuram. in mensura contra mensuram mensurantes [...] dolum fecerunt. et subtiliter et fraudulenter. octogina pene maldra subtraxerant. Zu Villmar vgl. BECKER, St. Matthias (wie Anm. 70), 519 ff.*

72 Trier, Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars, Hs. 98, fol. 94r: *Scultetus autem iram dei et beati apostoli sensit. et omnino obmutavit et [...] pro perfidia sua qui semper ad ima trahit. capite et dorso [...] inclinatus. nec omnino sursum respicere poterat.*

73 Ebd., fol. 67v: *Tempore quodam circa festum beati Martini. cum [...] flumina deorsum pluvialibus replentur aquis. affuit oportuna navigatio que res necessarias et rerum copias. ad loca oportuna. unda famulante. transferret. Scultetus ecclesie erpho nomine de villa nostra que dicitur vilmar. videns oportunitatem navigandi. nautas [...] conducit. navim preparat. et frumento aliisque rebus necessariis ad usus fratrum onerat. et ob custodiam et fidelitatem conservandarum rerum ecclesie. in flumine quod dicitur lagene cum nautis in navi navigat.*

hl. Matthias vor dem Ertrinken, wofür dieser seinem Patron künftig noch besseren Dienst gelobte⁷⁴.

Gemeinsamer Tenor dieser Geschichten ist die beinahe ausschließliche Sorge des Apostels für „seine“ Leute und für „sein“ Hab und Gut. Ein solch exklusives Wirken beförderte im vielfach verschachtelten, dörflich-parochialen Siedlungs- und Besitzgefüge zwangsläufig nicht die Integration, sondern die Spaltung der lokalen Gemeinschaft, wie die folgenden Beispiele deutlich zeigen.

Eine besonders bezeichnende Geschichte wird aus der Herrschaft Polch an der Mittelmosel überliefert. Ein Mattheiser Mönch war zur Erntezeit zum Abteihof (*curtis ecclesie*) geschickt worden, um gemeinsam mit dem örtlichen Schultheißen für das Einbringen der Getreideernte zu sorgen. Ein Unwetter drohte, doch der Schultheiß war sicher, dass der hl. Matthias für sein und seiner Mönche Land sorgen werde⁷⁵. Im Vertrauen auf seine Hilfe schickten Schultheiß und Mönch trotz eines drohenden Unwetters die Tagelöhner zur Mahd auf das Feld, und es gelang ihnen, die gesamte Frucht vor dem Ausbruch des Sturmes sicher in den Scheunen zu bergen. Die übrigen Einwohner des Dorfes, die das Vorbeiziehen des Gewitters abgewartet hatten, fanden ihre Äcker vom Wind verwüstet und die Ernte vernichtet vor und dachten angstvoll an den drohenden Hunger: *Dispersus est ergo populus per agros. non tam segetes metere. quam frumenta excussa colligere. et erat in turba pauperum. presentem videre miseriam. et futuram timere inediam*⁷⁶.

Das Beispiel aus Polch beleuchtet wie auch der Fall aus Villmar den hochmittelalterlichen Wandel der ländlichen Bewirtschaftungsformen. Deutlich erkennbar ist noch die ältere, bipartite Trennung des Komplexes in Herren- und Bauernland und der Verzicht auf eine reine Abgabewirtschaft. Der Saallandanteil der ehemaligen Domäne (hier: *agris ecclesie*) ist nicht, wie andernorts, auf Parzellenpacht mit reiner Zinswirtschaft umgestellt, sondern besteht weiter. Bei den Bebauungsformen ist aber der Wandel erkennbar: die Lohndienste der Schnitter haben die Frondienste der Bauern abgelöst; verantwortlich ist der wohl als selbständiger Pächter am Ertrag beteiligte Schultheiß, der aber im entscheidenden Moment der Ernte von einem Mönch beaufsichtigt wird. Ergänzt wird der Güterkomplex durch das Land der zinspflichtigen Pachtbauern, dessen Nutzung im Rahmen des dörflichen Kollektivs geregelt wird⁷⁷.

74 Ebd., fol. 68v: *Dum et dicebat. Ego beati mathie apostoli et homo et servus sum. et hactenus ei fideliter servivi. nunc et in reliquum eius interventione tanta in me pietatis viscera expertus. modis omnibus servire non desinam corde magno. et animo volente.*

75 Ebd., fol. 86v: *Scultetus respondit. Universa que hic possidetis. bona sunt beati mathie apostoli et eorum. qui dominus et beato apostolo servunt die ac nocte. [...] Sed si placet. crastina die summo diluculo. messorum plurimos. qui sufficiant ad omnes segetes metendas. mittamus in messem. et in nomine domini. meritis confisi beati apostolo. opus bonum incipiamus. et perficiamus.* Zum Güterkomplex in Polch vgl. BECKER, St. Matthias (wie Anm. 70), 526 ff.

76 Trier, Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars, Hs. 98, fol. 87v.

77 Hierzu grundlegend WERNER RÖSENER, Grundherrschaft im Wandel. Untersuchungen zur Entwicklung geistlicher Grundherrschaften im südwestdeutschen Raum vom 9. bis 14. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 102), Göttingen 1991. Eine umfassende Forschungsbilanz zum selben Thema bei KUCHENBUCH, Vom Dienst zum Zins (wie Anm. 12), S. 15–29.

Wohin zielt nun dieses Exempel mit seinem grausamen Ausgang? Worin lag die Schuld der Bauern? Sie hatten weder sträflich noch nachlässig gehandelt, stehen aber am Ende als die Gestraften da. Erst der Schluss des Mirakels zeigt, worauf die Geschichte zielt: es geht um das grundsätzliche Recht am Grund und Boden, um die Frage, wer denn angesichts der vielfach partikularisierten Besitzverhältnisse und Nutzungsrechte der eigentliche bzw. der „bessere“ Besitzer sei. Hierauf lässt der Autor des Mirakels die Bauern in einer nach biblischen Mustern stilisierten Klage selbst Antwort geben: Ihr hartes Schicksal sei Folge ihres Unglaubens und ihrer fehlenden Ehrfurcht vor dem Heiligen, deshalb teilten sie das Schicksal der Menschen seit dem Sündenfall:

*Nos autem miseri. quia nec deum timemus. nec eius beatum apostolum veneramus. continuis laboribus et doloribus opprimur. et fame ardemur. [...] Quia dominus irritamus in vanitatibus nostris. tribulationem et dolorem infixit nobis. et filiis nostris*⁷⁸.

Die Mönche aber, die Gott und dem Heiligen Tag und Nacht dienen, habe Gott nicht nur unter seinen Schutz gestellt⁷⁹, er habe ihnen auch alles Land und die Arbeit seiner Bewohner anvertraut, damit sie hier göttliches Gesetz walten ließen:

*Istis autem servis suis dedit deus regiones gentium. et labores populorum possederent. ut custodiant iustificationes eius et legem eius respectent*⁸⁰.

Diese theokratische Deutung der Bodenverhältnisse wirkt angesichts des umfassenden Wandels der Herrschaftsverhältnisse anachronistisch, beleuchtet aber die „konservative“ Stoßrichtung des zweiten Mattheiser Mirakelbuches.

Eine ähnliche Lehre vermittelt auch ein Wunder aus dem Dorf Meckelheim in der Erzdiözese Köln, wo es eine Matthiasbruderschaft gab. Die *fratres* hatten von ihren Kollekten neben der jährlich zu opfernden Kerze auch einige Äcker erworben, die sie Matthiasäcker nannten und deren Ertrag sie dem Apostel versprochen hatten⁸¹. Auch hier nahm die Geschichte den üblichen Verlauf: das Unwetter kurz vor der Ernte, die wunderbar geretteten Matthiasäcker, das verwüstete Bauernland, das ehrfürchtige Erstaunen der Bewohner. Selbst dort also, wo besondere Patronatsbindungen zwischen dem Heiligen und den Bauern vorliegen, ist die Bevorzugung des Kirchenlandes vor dem bäuerlichen Eigenland zu beobachten, bestätigt sich die theokratische „Bodenperspektive“. Ob die Bauern selbst die in den Mirakeln unterstellte Beurteilung ihrer Lage teilten, darf man wohl mit Recht bezweifeln. Ihre Sicht der Dinge bleibt in dieser Darstellung ebenso ausgeblendet wie die für ihre Äcker, für ihr Wohlergehen zuständigen Heiligen.

78 Trier, Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars, Hs. 98, fol. 87v.

79 Ebd.: *Quia fratres ecclesie beati Mathie apostoli. deo et beato eius apostolo. die ac nocte. devote et fideliter deserviunt. et omnem sollicitudinem suam proiciunt in eum. idcirco ipsi cura est de eis.*

80 Ebd.

81 Ebd., fol. 60r: *In episcopatu coloniensi est villa quedam que vocatur meckelheim. ubi est fraternitas beati mathie apostoli. que etiam cereum habet annuum [...]. quem pro posse suo oblationibus suis singulis annis innovat et adauget. Isti fideles fratres. de residuis collectis suis quosdam agros in honorem beati apostoli emerunt. et agros beati mathie apostoli vocaverunt. quos excolentes et serentes. fructum eorum. in obsequium beati apostoli oportuno tempore ferri statuerunt.*

Die Reihe solcher und ähnlicher Beispiele ließe sich vermehren: in der zur Abtei gehörigen Pfarrei Niederberg bei Koblenz schützt der hl. Matthias die ihm anvertrauten Obstbäume eines armen Parochianen, während die Ernte des gesamten Dorfes durch einen Sturm vernichtet wird⁸²; und in Dorlar straft er einen Ritter, der zur Abtei gehörendes Zinsland verwüstet und eine volle Getreidescheune niederbrennt – das Wüten auf dem Land des ebenfalls betroffenen Kolonen hingegen bleibt ungesühnt⁸³.

Neben die selektive Sorge des Heiligen um sein Land und dessen Ertrag tritt noch ein weiteres Spezifikum dieses herrschaftlich ausgerichteten Schutzverhältnisses: das *patrocinium* des heiligen Matthias ist nicht an die kultische Begehung und Begegnung geknüpft, sondern an den rechten Dienst vor Ort. Dies zeigen Geschichten wie die eines Bruderschaftsmeisters aus der Stadt Markgröningen in der Diözese Speyer, eines kaiserlichen Ministerialen, dem der Heilige droht, weil er schon seit langem die jährlichen Beiträge der Mitglieder hinterzieht⁸⁴; oder wie jene des ins ferne Frankfurt abgewanderten Zensualen, den der Heilige bestraft, weil er dem durchreisenden Abt zwar nicht die gebotene Gastung (*hospitium*), wohl aber die erwartete Gastfreundschaft (*hospitalitas*) verweigert⁸⁵.

Will man den Ertrag der vielen Einzelgeschichten zum Wirken des hl. Matthias in seinem Herrschaftsraum bündeln, so fällt als erstes der besorgte, bisweilen auch ablehnende Blick auf die bereits vielfach angesprochenen, agrartechnischen, wirtschaftlich-administrativen und sozialen Umwälzungsprozesse des 12. und 13. Jahrhunderts ins Auge. Besonders betrifft dies die Randzonen der Herrschaft: periphere Güterkomplexe, Zehntkirchen, Streubesitz, wo sich die Veränderungen in porös gewordenen Herrschaftsverhältnissen auswirkten. Sie manifestierten sich in gezieltem Betrug, Nachlässigkeit oder argwöhnisch beobachteten Eigenmächtigkeiten zunehmend selbstbewusst agierender Bauern oder Zensualen. Erfahren wurde solches als Verlust an Kontrolle über das vermeintlich „Eigene“, wie man an der Reaktion des Mattheiser Abtes ersieht, der auf einer Reise nach Frankfurt im Hause eines Fremden bessere Aufnahme erfuhr als bei „seinem“ Zensualen (*maiolem enim fidem et devotionem in alieno hospicio et hospite invenit quam quasi in proprio et in homine suo*), was ihn zu dem resignierenden Kommentar nötigte: *Ubi fides invenietur cum inimici hominis sunt domestici eius*⁸⁶?

In den Mirakeln wird solches Verhalten mit dem partiellen Versagen patronaler Bindungen in Verbindung gebracht und hart bestraft. Die Herrschaftsprobleme der Abtei verstehe ich als Zeichen einer Anpassungskrise, die vorgestellten Mirakel als Exempla herrschaftlicher Selbstbehauptung – mit zweifelhafter Wirkung allerdings, denn das *patrocinium* des heiligen Matthias beschränkte sich auf die herrschaftlich gebundenen Kleinst-Räume in Opposition zum unmittelbar benachbarten, ungleich größeren „Genossenschafts-Raum“ der Bauern.

82 Ebd., fol. 79v–81r.

83 Ebd., fol. 103r–104r.

84 Ebd., fol. 56v–59r.

85 Ebd., fol. 94v–95v.

86 Ebd., fol. 95r.

IV.

Will man die Erträge der orts- und überlieferungsspezifischen Untersuchung abschließend bündeln, so ist zunächst festzuhalten, wie verschiedenartig sich die ländlichen Patronatsverhältnisse jeweils darstellten: in Deutz stand das kleinräumige, relativ klar konturierte Ortspatrozinium Heriberts einem ländlichen, herrschaftsfernen Wetterpatrozinium gegenüber; in Siegburg kontrastierte eine frühe *patrocinium*-Phase mit deutlich herrschaftsräumlicher Orientierung (1075) mit einer späteren, in der der Schutzraum des hl. Anno weit in einen von der Abtei dominierten Wirtschafts- und Kulturraum diffundierte (1183–87); in Trier/St. Matthias schließlich stand die deutliche Konzentration des Heiligenpatronats auf den klösterlichen Herrschaftsverband im Zeichen einer wirtschaftlichen Anpassungskrise.

Neben diesen Partikularismen ließ sich auch Verallgemeinerbares beobachten. Erstens: Trotz der erkennbaren räumlichen Kultschwerpunkte und des ortsspezifischen Profils der Untersuchungsfälle waren die ländlichen Patrone allem Anschein nach keine ‚patriotischen‘ Heiligen: die dokumentierten Kultverbände waren weder räumlich noch sozial geschlossen. Zwar ließen sich mit Hilfe von Ortsnamensbelegten *patrociniums*-Räume bestimmen, aber diese waren in der Regel weder erkennbar umgrenzt, noch deckten sie sich mit politisch oder rechtlich verfassten Räumen (Städten, Dörfern, Pfarreien, Bistümern). Ihre Form und Ausdehnung spiegelt vielmehr die vielförmige, inhomogene Struktur des ländlichen Raumgefüges mit seinen kleinen Siedlungszellen, die in größere Zonen eingebettet waren, wo sich zersplitterte Rechts- und Herrschaftsverhältnisse vielfach überlagerten⁸⁷. Die Erzählungen erlauben nur selten einen Blick ins Innere dieses patronalen Schutzraumes, so dass Rückschlüsse auf die Verhältnisse in und zwischen Dörfern, Pfarreien, Nachbarschafts- oder Familienverbänden kaum möglich sind. Über den Patronats-Anspruch der Kulthüter erfährt man mehr als über das Selbstverständnis der beteiligten Protagonisten: ob sie sich tatsächlich als Teil eines kohärenten Ganzen, einer überörtlichen „Heiligenfamilie“ verstanden, ist kaum erkennbar. Dort, wo die Mirakel Einblick in lokale Mikro-Strukturen gewähren, wie im Beispiel von St. Matthias, da lassen sie vor allem Konflikte und Spaltungstendenzen erkennen. Die Beispiele mahnen also zur Vorsicht gegenüber einer Sicht, die die integrativen Wirkungen von Heiligenkulten überbetont. Denn, und das ist mein zweiter Punkt, die hier vorgestellten Kultformationen hängen selbstverständlich an der spezifischen, idealisierenden und parteiischen Überlieferung, deren Charakteristikum ja gerade die patronale Darstellungsperspektive ist. Hierauf, nicht auf die gern wiederholte Gretchenfrage nach dem „Wahrheitsgehalt“ von Mirakelberichten, möchte ich an dieser Stelle besonders abheben. Erzählstruktur, Verfasserabsicht und Darstellungshaltung dieses hagiographischen Überlieferungstyps befördern das Bild einheitlich geordneter, konsensual praktizierter und auf ein lokales Zentrum hin ausgerichteter Patronatsverhältnisse. Während der eigene Patron ins Zentrum des Geschehens

87 GUERREAU, *Espace féodal* (wie Anm. 2), 92 ff., unterscheidet zwei Aspekte der Verflechtung („*enchevêtrement*“: die Überlagerung verschiedener Besitztitel und Rechtsformen an einem Ort und die räumliche Streuung von Besitz und Rechten eines Inhabers).

gerückt wird, bleibt anderes ausgeblendet. Am schmerzlichsten dürfte sich für die hier verfolgte Frage das Fehlen von Nachrichten über benachbarte (ergänzende oder konkurrierende) Patrone auswirken, allen voran die Pfarrheiligen, deren Rolle in den dörflichen Formierungsprozessen des Hochmittelalters im Dunkeln bleibt.

Drittens und letztens wäre nach dem Zusammenhang von Patronats- und Herrschaftsverhältnissen zu fragen. Es gibt, wie in Siegburg oder St. Matthias/Trier, signifikante Überschneidungen von *patrocinium* und Herrschaftsraum, dem Bereich also, wo ein Kloster neben der Bodenverfügung über weitere konzentrierte Kontroll- und Einkommensformen gebot: Gericht, Zoll, Markt, Münze, Bodenschätze, personengebundene Zinse, Zehnt, um die wichtigsten zu nennen. Gleichwohl gehen Kult- und Herrschaftsbezirk nicht ineinander auf. Die dokumentierten Patronatsräume, die krisenhaften Verschriftungsanlässe und die patronale Darstellungsperspektive in den Mirakelberichten legen vielmehr die Vermutung nahe, dass das kultisch-patronale Element einen weiteren Bestandteil des vielgestaltigen Ensembles herrschaftlich genutzter Beziehungs- und Einkommensformen bildete⁸⁸: dass sich geistliche Institutionen ihrer Reliquien zur Herrschaftslegitimation und -praxis und zur Mehrung ihrer Einkünfte selbstverständlich bedienten, ist inzwischen ja hinreichend bekannt⁸⁹. Kultbeziehungen mit ihren entsprechenden Riten (Prozessionen, Wallfahrten, Oblationen) leiten sich demnach nicht von „primären“, personen- oder sachenrechtlich begründeten Herrschaftsbeziehungen ab, wie Nikolaus Kyll vermutete, sondern sind Beziehungsformen eigener Qualität. Besonders die Benediktiner verstanden es, mit Hilfe ihrer Universalinstanz, des heiligen Patrons, die Bewohner des Umlandes in einen Symbolraum zu fassen, der bestehende Herrschaftsbeziehungen spiritualisierte (und hierdurch möglicherweise stabilisierte), der aber auch dazu geeignet war, fremde und freie Leute ins eigene Raum- und Beziehungsgefüge einzubeziehen.

88 Zu den unterschiedlichen Dimensionen von Herrschaft (paternal – patronal – senorial – domanial) vgl. KUCHENBUCH, Abschied (wie Anm. 10), 93.

89 Auf diese Zusammenhänge verweisen u. a. Pierre-André SIGAL, *Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle: Les miracles de saint Gibrien à Reims*, *Annales E.S.C.* 24 (1969), 1522–1539; SIGNORI, *Maria* (wie Anm. 27) (alle zehn untersuchten Kulte dienten der Mehrung von Einkünften im Zusammenhang mit Bauvorhaben); WENZ-HAUBFLEISCH, *Miracula* (wie Anm. 42), 175–226 (ihre Fallstudien weisen die Rolle von Heiligen als Einkünftequelle und Integrationsfiguren in Herrschaftskrisen nach).

STÄDTE

Christoph Dartmann

- Der Stadtpatron in der kollektiven Identität des frühkommunalen Italiens: Mailand und Florenz 179

Kristin Böse

- Neue Heilige in toskanischen Kommunen. Die Inszenierung von Stadtheiligkeit in Bildviten des 15. Jahrhunderts 193

Thomas Maissen

- Die Stadtpatrone Felix und Regula. Das Fortleben einer Thebäerlegende im reformierten Zürich 211

Matthias Kloft und Felicitas Schmieder

- Hi sunt vigiles qui custodiunt civitatem.* Die Frankfurter Heiligentopographie zwischen Kirche, Bürgerschaft und Rat..... 229

Klaus Schreiner

- Schutzherrin und Schirmfrau Maria. Marienverehrung als Quelle politischer Identitätsbildung in Städten und Ländern des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 253

Silke Hensel

- Von der „Eroberin“ zur Nationalheiligen: Die Virgen de Guadalupe in Mexiko 309

RÜCKGRIFFE UND NEUBESTIMMUNGEN

Christine Schmitt

- Von Baden nach Europa. Der Kult des seligen Bernhard von Baden zwischen Lokalpatriotismus und versuchter Internationalisierung im 19. und 20. Jahrhundert 225

Linda Maria Koldau

Apostel der Deutschen. Bonifatius-Oratorien als Spiegel einer
patriotischen Bonifatiusverehrung im 19. Jahrhundert..... 337