

Michael Matheus (Hrsg.)

Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit

Institut für
Geschichtliche Landeskunde
an der Universität Mainz e.V.

Mainzer
Vorträge

4



Franz Steiner Verlag Stuttgart

Mainzer Vorträge

4

Herausgeber:
Institut für Geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz

Michael Matheus
(Hrsg.)

Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit

Mit 34 Abbildungen



Franz Steiner Verlag Stuttgart · 1999

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit / Michael
Matheus (Hrsg.). - Stuttgart : Steiner, 1999
(Mainzer Vorträge ; 4)
ISBN 3-515-07431-7



ISO 9706

Jede Verwertung des Werkes außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren sowie für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. © 1999 by Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Sitz Stuttgart. Druck: Rhein Hessische Druckwerkstätte, Alzey.

Printed in Germany

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Einleitung | 7 |
| Ludwig Schmugge | |
| Jerusalem, Rom und Santiago – Fernpilgerziele im Mittelalter | 11 |
| Ernst Dieter Hehl | |
| Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi | 35 |
| Werner Freitag | |
| Fromme Deutungen der Heilsgeschichte. Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Früher Neuzeit..... | 53 |
| Wolfgang Schieder | |
| Wallfahrten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert | 77 |
| Christof Feußner | |
| Mainzer Wallfahrten in Geschichte und Gegenwart..... | 101 |
| Abbildungsverzeichnis | 133 |
| Die Autoren | 135 |

Einleitung

Vor allem in den Sommermonaten des Jahres 1999 drängten sich die Besucher täglich zu Tausenden in den Gassen der galizischen Stadt Santiago de Compostela, die das vermeintliche Grab des Apostels Jakobus des Älteren beherbergt. Bis zum Jahresende erwarten jene, die das religiös-kulturelle Großereignis mit gewaltigem Aufwand propagiert haben, rund zehn Millionen Besucher. Weil der 25. Juli, der Festtag des Heiligen, 1999 wieder auf einen Sonntag fiel, wurde einer im Mittelalter begründeten Tradition zufolge ein Heiliges Jahr gefeiert. In den letzten anderthalb Jahrzehnten hat sich die Wallfahrt nach Santiago de Compostela zu einem medienwirksamen Massenphänomen entwickelt, wobei die Motive der Reisenden höchst unterschiedlich ausgeprägt sein dürften. Offenkundig ist aber die Zahl jener gewachsen, die nicht in hektischer Betriebsamkeit mittels moderner Transportmittel dem Wallfahrtsort einen hastigen Besuch abstatten, sondern die sich bewußt auf den Weg machen und auf der Suche nach spirituellen Erfahrungen auch körperliche Mühen nicht scheuen.

Schon seit Jahren rüstet sich auch Rom, die Stadt der Apostelgräber Petrus und Paulus, für das „Anno santo“ des Jahres 2000 und knüpft damit an jene Tradition der periodischen Wallfahrt an, die im Jahr 1300 Papst Bonifaz VIII. mit der Ausrufung des ersten Heiligen Jahres begründet hatte. In Rom wie in Santiago können Gläubige einen Ablass und damit den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen erwerben, eine Praxis, welche Protestanten und Katholiken seit rund einem halben Jahrtausend entzweit. In der Stadt am Tiber beginnt das Heilige Jahr in der Nacht vom 24. auf den 25. Dezember 1999, und zeitgleich mit dem Papst in Rom feiern auch die „lateinischen“ Katholiken in Israel sowie zahlreiche Pilger den Beginn des Jubeljahres mit einer Messe in der Katharinenkirche von Bethlehem. In Rom wie in Jerusalem überlegt man seit langem, wie die erwarteten Pilgerströme bewältigt werden können.

Aber nicht nur die traditionellen Fernpilgerziele Jerusalem, Rom und Santiago können 1999/2000 mit Rekordzahlen an Touristen und Pilgern rechnen. Auch die „Marienerscheinungen“ im saarländischen Marpingen erlebten 1999 trotz der mahnenden Worte des zuständigen Trierer Bischofs Hermann Josef Spital den größten Ansturm von Pilgern seit 1876, als zur Zeit des Kulturkampfes nach dem Vorbild von Lourdes tausende zu dem damaligen „Marienort“ im nördlichen Saarland strömten. Bischof Spital selbst hatte für das Jahr 1996 nach Trier eingeladen. Der dort verehrte Heilige Rock sollte „als Zeichen für Christus und die Kirche ... sinnfällig das Symbol der Wallfahrt“ darstellen.

Vor dem Hintergrund solcher Massenphänomene legt das Institut für geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz die Ergebnisse der Vortragsreihe des Jahres 1998 vor: "Pilger und Wallfahrtsstätten in Mittelalter und Neuzeit". Anhand von Beispielen soll zum einen die Geschichte von Heiltümern und ihren Besuchern in Kultstätten des heutigen Landes Rheinland-Pfalz Berücksichtigung finden. Zum anderen sollen über die lokalen Bezüge hinaus allgemeine Grundlagen und Wandlungen eines in zahlreichen Religionen und Kulturen bekannten Phänomens - wenngleich auf den christlichen Kulturkreis begrenzt - deutlich werden. Wallfahrten spiegeln grundlegende Anliegen und Bedürfnisse menschlicher Existenz wider. Die Reisen zu lokalen, regionalen und überregionalen Wallfahrtsstätten zählten im Christentum jahrhundertlang zu den bedeutendsten Phänomenen der Religiosität sowie der Mobilität und wurden als Sinnbild menschlichen Lebens schlechthin gedeutet. Dabei schloß das Reisen zu als heilig geltenden Orten neben religiösen Motiven niemals andere Komponenten aus. Wallfahrer auf dem Weg zu fernen Orten waren immer auch bereit, Gefahren und Risiken auf sich zu nehmen, nicht selten waren Abenteuerlust und Aufgeschlossenheit für neue Erfahrungen zusätzliche Triebfedern. Pilger und ihre Reisen spiegeln immer auch gesellschaftliche Verhältnisse, mentale Dispositionen ihrer jeweiligen Zeit. Als der toskanische Kaufmann Francesco Datini sich im Jahre 1399 zu einer neuntägigen Pilgerreise aufmachte, so reiste er gewiß als Büsser, der angesichts der drohenden Pest um sein Seelenheil besorgt war. „Kraft der Eingebung Gottes und seiner Mutter, Unserer Lieben Frau, beschloß (ich),“ - so hält es Francesco später schriftlich fest - „auf Pilgerfahrt zu gehen, ganz in weißes Leinen gekleidet und barfüßig, wie zu dieser Zeit für die meisten Leute, Männer und Frauen, der Stadt Florenz und des umliegenden Landes Brauch ... Denn in dieser Zeit fühlten alle Menschen, zumindest der größte Teil der Christenheit, sich dazu getrieben, auf Pilgerschaft durch die ganze Welt zu gehen ... Und damit wir auch alles haben, was wir zum Leben brauchen, führte ich meine zwei Pferde und das Reitmaultier mit mir; und diesen Tieren luden wir ein Paar Satteltruhen auf, in denen viele Schachteln mit allerlei Konfekt waren und eine große Menge Wachs in Form von kleinen Fackeln und Kerzen, und Käse in allen Sorten und frisches Brot und Zwieback und Brezeln, gezuckert und ungezuckert, und noch andere Dinge, die der Mensch zum Leben braucht, so daß die beiden Pferde voll beladen waren mit unseren Lebensmitteln; und außer diesen trugen sie einen großen Sack von warmen Gewändern, um sie Tag und Nacht zur Hand zu haben. Und das Maultier nahm ich mit für den Fall, daß, wenn einer krank würde oder aus einem anderen Grund nicht laufen könnte, ... er darauf reiten könnte, so daß auch jeder, dem ein Unfall zustößt, doch mit Gottes Hilfe nicht versäume, zu Fuß oder

zu Pferd diese heilige Reise zu vollbringen, mit gutem und frommem Herzen". Als frommes Werk wollte der reiche Kaufmann seine Bußreise schon verstanden wissen, unter Entbehrungen sollte das Reisevergnügen dennoch nicht leiden. Handfeste finanzielle Vorteile versprach sich Francescos jüngster Schwager, Bartolomeo Bandini, von einer anderen Wallfahrt: „Dieses kommende Jahr ist nämlich ein Heiliges Jahr, und die römische Kurie wird der ideale Ort sein, um auf jedem erdenklichen Gebiet so gute Geschäfte zu machen wie nur je einer sie gemacht hat“. Verhaltensweisen und gesellschaftliche Wertvorstellungen kommen immer auch in solchen Erwartungen und Haltungen, in Planung und Ablauf einer Pilgerreise zum Ausdruck. Zugleich wird deutlich, daß sich über bestimmte Grundmuster und Grundmotive der Verehrung hinaus in den Pilgerfahrten, nicht zuletzt in deren Befürwortung oder Kritik, wichtige kulturelle, wirtschaftliche und politische Wandlungen der jeweiligen Zeit widerspiegeln.

Bei den Beiträgen des Bandes geht es um nahe und ferne Wallfahrtsstätten. Bewußt wurden über Fernpilgerziele und bedeutende regionale Wallfahrten hinaus am Mainzer Beispiel (aus volkskundlicher Sicht) auch Kultstätten berücksichtigt, die für die lokale Verehrung von Bedeutung waren und bei denen es sich nicht immer um Wallfahrtsstätten im engen Sinne handelt. Ein Beitrag von Bischof Nossol aus Oppeln konnte leider nicht in den Band aufgenommen werden. Als Zeitzeuge berichtete er am 12. Mai 1998 auf lebendige Weise und in freier Rede im Plenarsaal des Landtages Rheinland-Pfalz über die polnischen Wallfahrten in der Umbruchszeit der beiden letzten Jahrzehnte, insbesondere über die Wallfahrt zum in seiner Diözese gelegenen Annaberg.

Dank der Unterstützung des Landtags und seines Präsidenten, Herrn Chr. Grimm, dank der Gastfreundschaft von Herrn Prälat W. Seidel sowie der finanziellen Förderung durch die Johannes Gutenberg-Universität Mainz wurden Veranstaltungsreihe und Drucklegung des Bandes möglich. Mein Dank gilt auch Herrn Dr. Elmar Rettinger, der in bewährter Weise die Mühen der redaktionellen Arbeiten mit mir teilte.

Mainz, Dezember 1999

Michael Matheus

Ludwig Schmugge

Jerusalem, Rom und Santiago – Fernpilgerziele im Mittelalter

Das fromme Unterwegssein zu einem besonders heilsmächtigen Ort zeichnet nicht nur die christliche Religion aus, sondern ist ein Phänomen, das auch allen anderen Hochreligionen gemeinsam ist. Denken Sie nur für den Bereich des Islam an die Hadjdj, die Reise zum Heiligen Stein in Mekka oder für die Shiiten an jene nach Kerbela, denken Sie (was den Hinduismus betrifft) an Benares, denken Sie an die vielen Tempel Buddhas, z.B. Kandhi oder denken Sie, wenn Sie sich eher an der griechischen Antike orientieren wollen, an Ephesos, an Epidauros, an die Aesklepios-Heiligtümer des Hellenismus. Fernpilgerfahrten sind auch heute in Europa wieder sehr aktuell. Santiago im galizischen Spanien wird in einer keineswegs nur auf Christen beschränkten neue Welle des Enthusiasmus von vielen Menschen zu Fuß, zu Pferde, per Fahrrad aufgesucht, die alle etwas von dem suchen, was auch mittelalterliche Menschen auf einer langen Pilgerreise erfahren haben: Die Begegnung mit dem Heiligen, die Erfahrung des Numinosen. Aber auch Rom steht dem nicht nach: 1989 sind nach der Auskunft des italienischen Fremdenverkehrsbüros 15 Millionen Pilger in der Ewigen Stadt gewesen. Für das Jahr 2000 wagt keiner vorherzusagen, wie die Stadt den Ansturm überhaupt verkraften können. Aber Rom und Santiago sind nur zwei Beispiele für heutige Fernpilgerfahrten, Sie können auch an Fatima, an Lourdes, an Tschenstochau denken.

Religiöse Mobilität scheint so etwas wie eine anthropologische Konstante in der Geschichte zu sein. Die Beobachtung der Migrationssoziologen, daß der Mensch von Natur aus ein mobiles Wesen ist (man is mobile by nature) bestätigt diese Hypothese. Wir sehen das in zum Teil erschreckender Weise auch bei unserer täglichen Zeitungslektüre. Das Christentum hat den Menschen in seinem Erdenleben von je her als Wanderer zwischen zwei Welten betrachtet, als *homo viator*, der zwischen *alienatio* und *ordo*, zwischen Entfremdung und Einbindung in die religiöse und weltliche Ordnung existiert, dessen ganzes Leben als eine Pilgerfahrt interpretiert wird, als eine *peregrinatio* hin zur ewigen Seeligkeit des himmlischen Paradieses. Das

Wort *peregrinus* ist in vielen romanischen Sprachen zum Vornamen geworden.

Am Beginn der Geschichte des christlichen Pilgerwesens steht ein Paradoxon, das auch im Zentrum des christlichen Glaubens steht, ein leeres Grab, das Grab Christi in Jerusalem. Die ersten Christen, die nicht mehr im Heiligen Land lebten, Diaspora-Christen, machten sich nämlich auf den Weg, die *loca ubi steterunt pedes eius* (die Orte, an denen Christus gewandelt ist und an denen seine Füße gestanden haben), aufzusuchen, wie es im Psalm 131 heißt. Diese Reisen zu den heiligen Stätten Palästinas beginnen lange vor der Übernahme des Christentums durch Konstantin und seine Nachfolger. Konstantin läßt aufgrund der Informationen, die damals bereits zu einer geheiligten Tradition geworden sind, über diesen Stätten Basiliken errichten, so auch die Basilika über dem leeren Grab Christi in Jerusalem, über der Geburtskirche in Bethlehem, über dem Grabe des Apostels Petrus in Rom sowie über dem Grab bzw. an der Stelle, an der die Hinrichtung des Paulus vermutet wurde, eben die Paulsbasilika fuori le mura. Die *imitatio Christi*, ein Begriff, der für die Spiritualität der christlichen Religionen im Laufe des Mittelalters sehr wichtig wird, hat als religiöse Reiseübung schon im 4. Jahrhundert derartige Ausmaße angenommen, daß der Kirchenvater Hieronymus warnen zu müssen meinte, es sei nicht wichtig, nach Jerusalem zu pilgern, sondern dort ein gutes Leben zu führen.

Zur Begründung des mittelalterlichen Pilgerwesens kommt etwas Zweites hinzu: der Märtyrer- und Heiligenkult. Als Märtyrer gilt in der katholischen Kirche ein Christ, der sein Leben für den Glauben hingibt, der durch seinen Tod im Vorgriff auf den Jüngsten Tag und das Jüngste Gericht der sofortigen Anschauung Gottes teilhaftig geworden ist, kurz ein Heiliger. Nun ist klar, daß bei der bald einsetzenden Verklärung der christlichen Historie (nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war) die Märtyrer an Zahl stark zunahmen. Insbesondere Rom und seine Katakomben sind ein nahezu unendliches Reservoir für solche Märtyrer, die nun die verdiente Verehrung erfuhren. Wie kommt es dazu? Das hängt mit der Übernahme antiker Traditionen des Totenkultes zusammen. Schon die „heidnischen“ Römer, Anhänger verschiedener Religionskulte, vertraten die Anschauung, daß die *anima* des Menschen, die Seele wie wir heute geneigt sind zu übersetzen, zu den Sternen aufsteigt und die Natur den Körper zurücknimmt: *astra fovent animam, corpus natura recepit*, so heißt es in einem schönen Lehrvers. Der Heilige, der Märtyrer, und das ist nun wichtig für die weitere Geschichte des Pilgerwesens, befindet sich für den Christen aber nicht etwa weit entfernt bei den Sternen, sondern er ist auf Erden präsent in seinem Grab. Am Beispiel des heiligen Martin von Tours ist das durch Gregor von Tours prägnant beschrieben worden. Der Heilige wird so zu einer Art Mitt-

ler zwischen dem Menschen, der seine Pilgerfahrt auf Erden noch zu vollenden hat, und den Heiligen, die bereits zur Anschauung Gottes gelangt sind. Die Heiligen- und Märtyrergräber werden also neben Jerusalem nun ebenfalls Orte einer besonderen Verehrung. Hier knüpft die Kirche an die antike Praxis der Ahnenverehrung an, nämlich an die *refrigeria*, die *memoria*, den Totenkult, die Gastmähler, die man mit den Ahnen zu feiern gewohnt war.

Diese Feiern nahmen im Laufe des 4. und anfangs des 5. Jahrhunderts einen privatistischen Charakter an, so daß die Gefahr bestand, daß sich dieser kultische Brauch der christlichen Glaubenspraxis in eine rein soziale Handlung verkehrte. Als Beispiel sei hier das berühmte Gastmahl erwähnt, welches der römische Senator Pamachius im Jahre 397 anlässlich des Todes seiner Frau in St. Peter gegeben hat. Pamachius hatte dazu praktisch ganz Rom eingeladen und hier eine Demonstration seiner überragenden gesellschaftlichen Stellung abgehalten, und das war natürlich nicht der Sinn einer christlichen Totengedenkfeier. So kommt es, daß die Bischöfe bemüht waren, den Heiligenkult aus der Privatisierung herauszuholen und zu einem Anliegen der gesamten Kirche zu machen, indem sie die Heiligen, wenn man so will, zu den offiziellen Patronen nicht nur einer Kirche sondern sogar eines Landes erheben. Bischof Ambrosius von Mailand ließ im Jahre 386 während einer Krise, die mit den theologischen Auseinandersetzungen um den Arianismus zu tun hatte, die gerade aufgefundenen Gebeine der heiligen Gervasius und Protasius elevieren und hat sie damit zu Patronen seiner Stadt erhoben, hat die *Translatio*, die feierliche Erhebung der Gebeine in eine neue Basilika, die er hatte erbauen lassen, vollzogen und damit diese Heiligen aus der privaten Verehrung in die offizielle integriert und herausgehoben. Das gleiche geschah durch Bischof Augustinus im Jahre 415 in Hyppo mit den Gebeinen des heiligen Stephanus, hier in der donatistischen Krise und angesichts der Bedrohung durch die Vandalen.

Der Heiligen- und Märtyrerkult fand seitdem eine rasche Verbreitung und trat neben die Verehrung, die ursprünglich nur dem einen Grab Christi zuteil wurde. Die Lebensgeschichten der Heiligen werden nun historisch erforscht, ihre Vita wird geschrieben, ihr Leiden erzählt, Mirakel ereignen sich an den Gräbern, Wunder, die heute noch in der katholischen Kirche bei einer Kanonisation eines Heiligen verlangt werden. Durch diese „Propaganda“ der Heiligen wird ein Kommunikationsmechanismus ausgelöst, der diese vorbildhaften Christen jetzt überregional, ja manchmal in der gesamten Christenheit bekannt macht. Hinzu kommt ferner, daß seit dem frühen 7. Jahrhundert die Gebeine von Heiligen, ihre Reliquien, welche bisher nur als ganze Körper verehrt werden durften, nun auch geteilt werden. Das war entsprechend der strengen Beachtung körperlicher Intaktheit, die die römi-

sche Totenkultur immer betonte hatte, anfangs auch im Christentum nicht erlaubt. Mit dem Ende des Teilungsverbots werden Reliquien praktisch über die gesamte Christenheit verstreut. Noch ein Schritt weiter geht die fränkische Kirche im Jahr 816. Auf einer Aachener Synode, auf der so viele folgenschwere Entscheidungen für die Geschicke der christlichen Religion in unseren Landen getroffen worden sind, wurde verfügt, daß in jedem Altar einer Kirche eine Reliquie enthalten sein müsse. Damit setzte eine weitere Verbreitung der Märtyrer- und Heiligenreliquien ein. Ja es kam zu einem regelrechten Reliquienhandel. Rom mit seinen Katakomben erwies sich als Zentrale dieses Handels. Einhard, der so etwas wie der Bauminister Kaiser Karls des Großen war, akquirierte für sein Kloster Seligenstadt über einen römischen Diakon namens Deusdona mehrere Reliquien der römischen Heiligen Tiburtius, Petrus und Marcellinus.

Diese Entwicklung konnte so unkontrolliert nicht weitergehen, daher ist es verständlich, daß die Päpste im Laufe des 10. Jahrhunderts einen „Wildwuchs“ der Heiligen- und Reliquienverehrung einzudämmen versuchten. Dies geschah durch die Reglementierung der Kanonisation, der Heiligsprechung. Seit dem Ende des 10. Jahrhunderts ist die Heiligsprechung, also die offizielle Erklärung, daß ein Mensch ein perfektes, mit Geboten des christlichen Glaubens übereinstimmendes Leben geführt hat und demnach den „Himmel“, die Anschauung Gottes, bereits erreicht hat, dem Papst vorbehalten. Die erste Kanonisation, jene des Augsburger Bischofs Ulrich, wurde durch den Papst vermutlich 993 vorgenommen. Zweihundert Jahre später hat Papst Innozenz III. dafür gesorgt, daß Reliquien (*mundus vult decipi*, Betrug setzt überall ein, wo man etwas verdienen kann) päpstlich authentifiziert sein müssen. Deswegen findet man in vielen Kirchen bei ausgestellten Reliquien kleine Zettelchen, auf denen eine Erklärung der Echtheit dieser Reliquie, *authentica* genannt, enthalten ist. Es versteht sich, daß Reliquien, die Garanten einer Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, als kostbarer Besitz gesammelt wurden. Nicht nur Kirchen und Klöster, auch weltliche Herrscher erwarben Reliquien. Reliquien wurden geradezu zu Herrschaftszeichen, etwa die in Aachen aufbewahrten Reichskleinodien des deutschen Kaisers, aber auch die Reliquien Kaiser Karls IV. auf dem Karlstein oder diejenigen Kurfürst Moritz' von Sachsens, des Förderers von Martin Luther.

Wie entwickelt sich auf diesen religiösen Grundlagen das mittelalterliche Pilgerwesen? Zuerst einmal ist zu bemerken, daß im Laufe des 5. Jahrhunderts das gut organisierte römische Straßensystem und die öffentliche Post, der *cursus publicus*, zusammenbricht. Der anonyme Pilger aus Bordeaux, der um 330 wahrscheinlich zur Einweihung der konstantinischen Basiliken nach Jerusalem reiste, hat noch den *cursus publicus* benutzt. Die Germanen

besetzen das Gebiet des römischen Imperium, neue Abhängigkeitssysteme, natürlich schon in der Antike angelegt, aber doch jetzt stärker dominant, führen zu Hörigkeit, Schollengebundenheit, feudalen Bindungen, ketten die Menschen in ihrer großen Mehrheit an den Grund und Boden, auf dem und von dem sie leben. Solche klar umgrenzten Lebensräume bilden auch die Klöster und Kanonikerstifte. Nur wenigen Menschen ist es im Frühmittelalter gegeben, das zu praktizieren, was wir im Übermaß besitzen, nämlich das Recht und das Privileg auf Mobilität. Mobilität ist entweder ein herrschaftliches Recht, d.h. wer Macht hat, der kann in seinem Territorium reisen, der König zum Beispiel herrscht im Umherreiten durch sein Land. Es gibt zweitens die kaufmännische Mobilität, risikoreich aber auch ertragreich, insbesondere zu See und auf den Flüssen, und es gibt natürlich auch die religiöse Mobilität.

Wer indes einen Heiligen, etwa Martin in Tours oder Petrus in Rom oder den Apostel Jacobus in Santiago aufsuchen will, der ist ungeschützt, denn er ist in den Landen, durch die er ziehen muß und in den Gebieten, in die er kommt, ein Fremder. Er kennt die Sprache dieser Menschen in der Regel nicht, man sieht es ihm schon von ferne an, daß er nicht dort geboren und aufgewachsen ist, er genießt also nicht den Schutz, den normalerweise eine kleine Gemeinschaft im Mittelalter eben durch ihre Integration und durch eine klare herrschaftliche Struktur zu sichern in der Lage ist. Diesen Pilgern Schutz zu sichern ist seit der ersten Jahrtausendwende unserer Zeitrechnung ein Anliegen der Kirche – auch wenn diese Entwicklung des Rechtsschutzes vorerst nur auf dem Papier steht. In den Konzilskanones des 11. und 12. Jahrhunderts, in denen im Zusammenhang mit der Gottesfriedensbewegung und den Bestrebungen der Kirche, besonders der Bischöfe in Frankreich, auf Rechtssicherheit in ihren Gebieten beharrt wird, findet sich stets auch der Schutz der Pilger genannt. An diesen Bemühungen um eine rudimentäre Garantie dessen, was wir öffentliche Sicherheit nennen würden, die Handel und Wandel aber eben auch den Bauern auf dem Feld, den Hirten und den reisenden Kleriker schützen sollen, hat die Kirche ganz entscheidenden Anteil. Diese ersten Anstrengungen zu einer öffentlichen Ordnung werden durch das Kirchenrecht des 12./13. Jahrhunderts untermauert. Seither sind die kirchlichen Privilegien für Pilger eine europaweit anerkannte Sache, der notwendige Garant für diese große Bewegung des Hoch- und Spätmittelalters.

Was um alle Welt hat denn Menschen in so großer Zahl überhaupt dazu bewogen, einen heiligen Ort aufzusuchen, das Grab eines Heiligen, eines Märtyrers oder gar das Grab Christi in Jerusalem? Die Motive sind verschieden. Die ersten Christen, die mit der Bibel unter dem Arm die heiligen Stätten aufsuchten, wollten die *imitatio Christi* realisieren. Später ist es vor

allem der Wunsch nach Heilung von Krankheit, Gebrechen, Aussatz und die Bitte um Hilfe in blanker Not, die in den Quellen zum Ausdruck kommt. Wunder erwarten die Menschen an diesen Heiligen- und Märtyrergräbern, Wunder, wie sie auch in der Bibel genannt werden: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein. Der Historismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts hat diese Quellen, zumeist Mirakelberichte, als frommen Schwindel abgetan, als *pia fraus*, wohl nicht zu Recht.

Seit dem 12. Jahrhundert kommt noch ein weiteres Motiv hinzu. Das christliche Leben, so lehrt die Kirche, ist gefährdet durch die ständige Versuchung des Teufels und die daraus resultierende Sünde. Im Laufe des 12. Jahrhunderts kommt es nun zu einer Umstrukturierung des kirchlichen Bußwesens. Man kommt weg von den alten Tarifbußen, so etwa von den lebenslangen Bußstrafen, die noch die irischen Mönche auf sich genommen haben. Aus einem stärker rationalistischen Denken, aus dem heraus auch die Universitäten entstehen, werden nun neue Buß- und Ablasspraktiken entwickelt: Sünden können auch durch gute Taten oder durch fromme Werke nachgelassen werden, d.h. die zeitlichen Sündenstrafen, die der Mensch nach seinem Tode eventuell im Fegefeuer zu verbüßen hätte, können durch gute Taten und vor allem durch Pilgerfahrten abgelöst werden. Seit 1096 bot der Kreuzzug, die bewaffnete Pilgerfahrt nach Jerusalem, eine attraktive Gelegenheit für einen vollständigen Nachlaß der Sünden, eine *remissio peccatorum*. Entsprechende Erwartungen knüpfen sich bald auch an andere Fernpilgerfahrten. Als nach dem Verlust des Heiligen Landes 1291 Papst Bonifaz VIII. im Jahre 1300 das erste Heilige Jahr in Rom ausrief, versprach er den Gläubigen deshalb eine *plenissima remissio peccatorum*. Von nun an konnte der Pilger in Rom das gleiche erlangen, was bisher beim Besuch des Heiligen Grabes zu erzielen war, der vollkommene Ablass. Kurz nach 1300 zieht Santiago de Compostella mit einer Fälschung nach, die behauptet, daß immer, wenn das Fest des Apostels (25. Juli) auf einen Sonntag fällt, ein Heiliges Jahr begangen werde und der Pilger dann auch in Santiago den vollkommenen Ablass erwerben kann. Dieser ritornello ist noch genialer als das römische Jubiläum, denn ein Sonntag am 25. Juli trifft ungefähr alle sieben Jahre ein. Periodisches Pilgern und Wallfahren heißt die Parole im Spätmittelalter, und Ablässe spielen dabei eine zentrale Rolle.

Zugleich hat sich mit den Heiligen Jahren die führende Position der drei *peregrinationes maiores*, Roms, Santiagos und Jerusalems, gefestigt, denn inzwischen gibt es dutzende von weiteren Pilgerorten in der Christenheit. Daß Jerusalem der „Urpilgerort“ der Christenheit ist, leuchtet aus der Heilsgeschichte unmittelbar ein. Die Stadt behält diesen Rang auch nach dem Ende der Kreuzfahrerstaaten. Warum aber Santiago? Dort ist ein Apostel begraben — so will es die Legende —, der Apostel Jacobus der Ältere.

In der Tat haben die Archäologen unter der Kirche des Apostels eine *tumba*, eine römische Grabesanlage, gefunden, die in den Beginn des 2. Jahrhunderts nach Christus zurückführt. Als ich mit meinen Berliner Studenten 1974 in Santiago war, haben wir den verantwortlichen Ausgräber persönlich kennengelernt. Er berichtete, der Erzbischof von Santiago habe ihn seinerzeit aufgefordert, das Grab zu öffnen und zu klären, was sich darin befände. Er sollte die Reliquien, d.h. die dort aufzufindenden Knochen, mit modernsten naturwissenschaftlichen Mitteln untersuchen. Der Ausgräber hat sich geweigert. Ich kann seine Haltung gut verstehen. Es kommt nicht darauf an zu wissen, welche Knochen sich in der Tumba befinden, sondern die Tradition der Apostelverehrung in Santiago als historisches Phänomen von mehr als 1200 Jahren anzuerkennen. Den Beweis, daß die Überreste nicht das sind, was sie nach der Legende sein sollten, kann die Archäologie doch nicht führen.

Die Anfänge der römischen Aposteltradition liegen etwas einfacher. Das vermutliche Grab des Apostelfürsten Petrus wurde in den späten vierziger Jahren unseres Jahrhunderts unter der Leitung eines nicht gerade als begnadeten Archäologen zu bezeichnenden Mannes untersucht. Es war der deutsche Prälat und ehemalige Zentrumsführer Kaas, der in Rom Asyl vor den Nazis gefunden hatte. Die damals gemachten Funde aus dem Grab Petri werden sich wohl nie mehr richtig einordnen lassen. Was hingegen gesichert erscheint, ist die Tatsache einer ununterbrochenen Petrus-Verehrung an diesem Ort seit etwa 120 n. Chr. Genau über diesem Ort steht heute der Hauptaltar der Peterskirche.

Neben diesen drei *peregrinationes maiores* gibt es unzählige sogenannte kleinere Pilgerstätten, *peregrinationes minores*, wie sie von den Kanonisten genannt werden. Eine der ältesten überhaupt liegt in der Schweiz, in St. Maurice im Wallis, dann wären zu erwähnen Tours in Frankreich, das Grab des hl. Martin, die beiden „Landeplätze“ des Erzengels Michael, der Gargano, wo die Verehrung aus dem 7. Jahrhundert datiert, und der Mont Saint Michel, ferner Bari mit seinem Stadtpatron, dem Heiligen Nikolaus. Dort in Süditalien haben im Jahre 1087 *marinai*, also die Kaufleute und Seefahrer der Stadt, in einer Krisensituation, als Bari dabei war, sich aus dem byzantinischen Reich zu lösen und zugleich von den Normannen bedroht war, die Reliquien des hl. Nikolaus aus Myra in Kleinasien geraubt. Seitdem besitzt Bari nicht nur als Patron diesen Heiligen, sondern auch die ihm geweihte wunderbare Kirche direkt am Hafen. Seit dem Jahre 1170, nach dem „Mord im Dom“, wäre dann als ein neuer Wallfahrtsort Canterbury zu nennen. Thomas Beckett, der Erzbischof der englischen Metropole, wurde damals (angeblich auf Anregung Königs Heinrich II.) am Altar ermordet. Auch hier entwickelte sich ein Kult, der in wenigen Jahren ganz Europa überzog.

Dann folgen im Spätmittelalter die zahlreichen Kulte des Heiligen Blutes und der Jungfrau Maria. Wilsnack zum Beispiel und die schöne Maria von Regensburg, Thann im Elsass aber auch Aachen und viele andere Pilgerorte. Die lokalen Pilgerorte des Spätmittelalters sind so zahlreich, daß es bis heute keine umfassende Liste gibt.

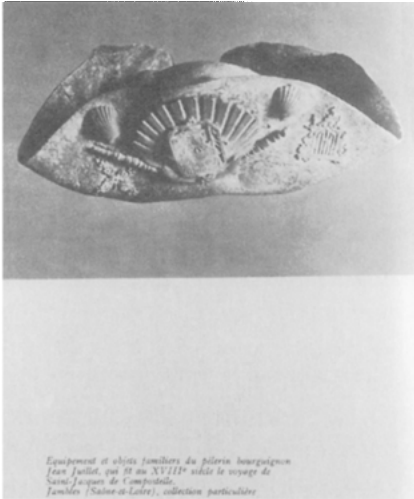


Abbildung 1: Verschiedene Pilgerzeichen (von oben nach unten): Pilgerhut mit „Veronica“ (Schweiß Tuch Christi, Rom), Heilige Drei Könige (Köln), Kleid Mariens (Aachen), Hl. Jakobus (Santiago de Compostela)

Die Möglichkeiten der frommen Mobilität haben seit dem 11. und 12. Jahrhundert auch deswegen zugenommen, weil sich einerseits die Bevölkerung Europas seit der Jahrtausendwende rapid vermehrte, und weil zugleich eine Aufweichung gewisser sozialer Strukturen erheblich größere Freiräume für eine unkontrollierte Mobilität schuf. So entsteht im Laufe des 12. Jahrhunderts entlang den großen Pilgerstraßen eine recht effiziente Infrastruktur für die Wallfahrer. Auf ihrem Weg nach Santiago durch Frankreich und dann von Puente La Reina bis Santiago fanden die frommen Reisenden alle 15-20 km ein Pilgerhospital. So traf der Pilger zwei Mal am Tag eine Station an, bei der er übernachtete, sich verpflegen und ausruhen konnte. In der Regel war er ja zu Fuß, bestensfalls mit einem Esel unterwegs und auf den Gewässern mit einem Boot. Das gleiche Phänomen finden wir an der *via francigena* in Italien vor, also auf dem Weg zu den Apostelgräbern von Peter und Paul. Die frühmittelalterliche, zumeist nur auf die etwa 600 Benediktinerklöster abgestützte *hospitalitas* wird abgelöst durch ein Netz von Herbergen und Spitälern, die Dank der kanonischen Privilegien des Pilgerschutzes reich geworden sind durch Schenkungen, so etwa die Spitalgemeinschaft von Altopascio am Arno oder die Spitalbruderschaft vom Heiligen Geist in Rom.

Ich sagte schon, daß der gewöhnliche Pilger in der Regel in größeren Gruppen und zu Fuß unterwegs war, und nur Privilegierte es sich leisten konnten, hoch zu Ross zu reisen. Indes wurden Boote überall benutzt, wo Wasser vorhanden war. Seit dem 11. Jahrhundert trifft man in den Quellen *peregrini* aus England oder aus Köln, also aus den seefahrenden Handelsplätzen, auf ihrem Wege nach Jerusalem per Schiff, sie durchqueren den Kanal, die Straße von Gibraltar und segeln nach Akkon oder nach Jaffa. Diese Pilgerfahrten zur See dauerten lange, etwa sechs bis acht Monate. Nach Rom war man auf dem Landwege von Nordeuropa nur etwa zwei bis drei Monate unterwegs, nach Santiago brauchte man vier bis sechs Monate, nach Jerusalem von Venedig aus fünf bis neun. Die Erfahrungen des monatelangen, gefährlichen Unterwegsseins ist nicht mit dem vergleichbar, was wir als „Urlaub“ bezeichnen, abgesehen davon, daß die „Urlaubszeiten“ (wenn es solche im Mittelalter überhaupt gegeben hat) ganz andere waren als heute, aber das hängt mit der Anpassung an die Natur zusammen.

Der Fernpilger bereitete sich sorgfältig auf die Reise vor, war er sich doch keineswegs sicher (zumindest von einer Fernpilgerfahrt) lebend zurückzukommen, und machte deshalb vorher sein Testament. Oft pilgerte er aufgrund eines Gelübdes, er empfing zuvor den Segen seines Pfarrers, er besorgte sich Stab und Tasche, die charakteristischen Merkmale des Walkers, die ihn als einen kirchlich Geschützten auszeichneten. Auf dem Rückweg trug er die Pilgerzeichen der von ihm besuchten Heiligen auf seinem

Mantel, der Pellerine, oder am Hute: das Schwert und die Schlüssel, die Abzeichen der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die Muscheln von Santiago, das Schweiß Tuch der Veronika (Abbildung 1).

Am Ziel ihrer Reise angekommen suchten die Pilger zuerst das Grab des Heiligen auf und beteten dort, blieben womöglich (in der Tradition der antiken Inkubation) die ganze Nacht nahe bei dem Heiligen. In Rom hatten sie nicht nur eine Kirche, sondern die sieben Basiliken abzulaufen, wie es der Einblattdruck von 1575 mit den Bildern dieser Kirchen zeigt (Abbildung 2).



Abbildung 2: Die sieben Basiliken, Rom 1575 (Kupferstich aus Antoine Lafrèry: *Speculum Romanae magnificentiae*, Rom 1575)

Aus den uns erhaltenen bildlichen Darstellungen von Pilgerorten ist auch ersichtlich, daß das Pilgerwesen, zumindest an einigen Orten, seit dem 12. Jahrhundert eine Massenbewegung gewesen ist. In einer zeitgenössischen Darstellung der Pilgerfahrt zur schönen Jungfrau Maria in Regensburg, ein Kult, der 1518 durch die miraculöse Heilung eines Maurers, dem ein Stein auf den Kopf gefallen war, initiiert worden ist, ist der Andrang der Wallfahrer gut zu erkennen (Abbildung 3). Einsiedeln, ein bekanntes Benediktinerkloster, beherbergte ebenfalls eine wundertätige Marienstatue. Zu dieser Maria pilgerten in der Regel sowohl die Rom- und Santiagopilger – sozusagen Einsiedeln mitnehmend – wie auch an bestimmten Festtagen die Bevölkerung aus der Innerschweiz und aus Zürich. Die Quellen des 15. Jahr-

hunderts sprechen davon, daß in den beiden Engelweihewochen (so heißen die zwei Wochen im September, an denen angeblich Engel die Kapelle, in der die Jungfrau Maria heute als Statue steht, geweiht haben) 120.000 Pilgerzeichen verkauft worden sind. Aus dem Einsiedler Bild geht auch hervor, daß der Pilger nach dem Besuch bei der Jungfrau sich mit Sport und Kurzweil die Zeit vertrieb, also an einer Art Volksfest teilnahm (Abbildung 4).

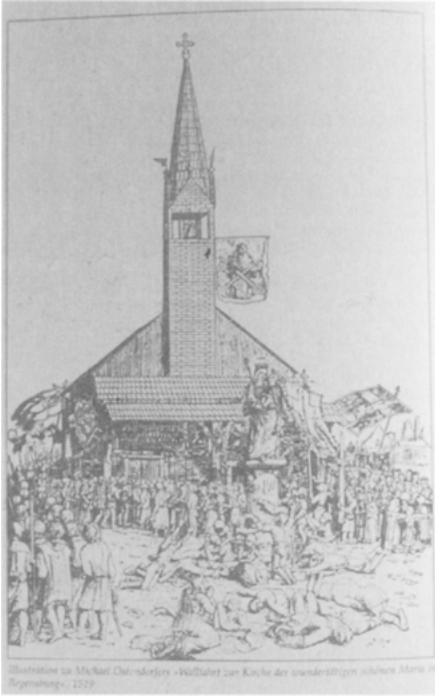


Abbildung 3: Schöne Madonna, Albrecht v. Altdorf Regensburg 1519



Abbildung 4: Kloster Einsiedeln, Diebold Schilling, Luzerner Chronik 1513 (Handschrift Luzern)

Begleiten wir zum Abschluß einige Pilger des 15. Jahrhunderts auf ihrer Reise nach Jerusalem. Die Beispiele fallen in die Phase zwischen 1426 und 1525, es ist die Zeit, in der die türkische Expansion im westlichen Mittelmeerraum besonders virulent ist: Konstantinopel fällt 1453, im Jahre 1480 wird Otranto erobert, 3000 Christen werden dabei massakriert, 1522 fällt die Insel Rhodos. Die erste *peregrinatio* scheint eher untypisch zu sein, denn sie wird von einem der mächtigsten Fürsten des Reiches unternommen, vom Pfalzgrafen Ludwig III. von Wittelsbach. Er verläßt sein Schloß

in Heidelberg, um mit einem großen Troß ins Heilige Land zu fahren, wahrscheinlich aus Trauer um den Tod seines zwanzigjährigen einzigen Sohnes Rupert. Fünfeinhalb Monate dauert die Reise, die durch den Bericht des ihn begleitenden Heidelberger Theologieprofessors Johann von Frankfurt bestens dokumentiert ist. Vermutlich schrieb der Professor diesen Bericht, den *Ingressus Ludovici Palatini regi ad terram sanctam*, auf Wink seines Herrn *ad maiorem gloriam* der Taten Ludwigs. Nach Jerusalem gelangte man in dieser Zeit nur per Schiff und fast immer von Venedig aus. Auch Ludwig reiste auf diesem Wege, allerdings zuerst inkognito, denn er fürchtete seinen großen politischen Gegenspieler, den Herzog von Österreich, durch dessen Territorium er ziehen mußte. Inkognito heißt in kleiner Mannschaft, mit nur fünf Mann gelangt er nach Venedig, trifft dort seine anderen vierzig Begleiter, heuert von der Serenissima eine Galeere an, eine ganz neue Galeere, wie ausdrücklich betont wird, ein Schiff des Girolamo da Canal, und am 22. September segeln sie nun mit dem rauhen Wind des Herbstpassagiums los.

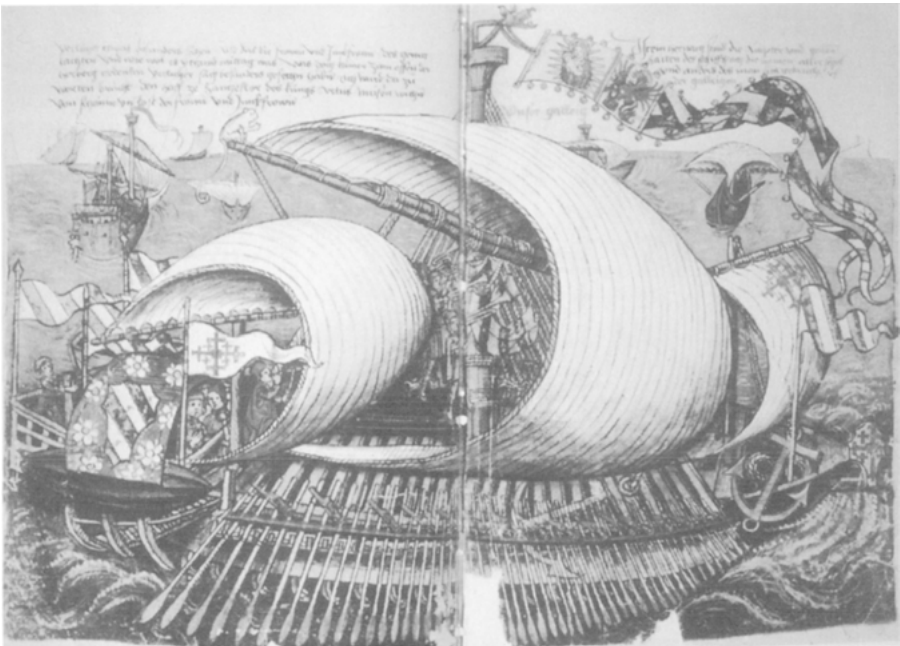


Abbildung 5: Die „Contarina“, Konrad von Grünemberg 1486
(Handschrift Karlsruhe)

Ludwig war sicherlich nicht allein nur mit seinen Begleitern an Bord, denn zu einer solchen Galeere gehörte eine Besatzung von etwa 200 Personen, nämlich Ruderer, Mannschaft, Köche usw. Über Pola erreichen sie Korfu, dort hören sie, daß Zypern von den Türken angegriffen worden ist, sie können diese Insel nicht anlaufen, manche denken sogar an Umkehr, aber Ludwig gibt nicht auf, macht einen Umweg über Modon und erreicht schließlich Ende November Jaffa. Von dort werden die 61 Pilger, die jetzt alle genannt werden, – es ist offenbar nicht nur die Entourage des Pfalzgrafen auf dem Schiff gewesen – nun auf Eseln, denn die Muslime gestatten den Christen nicht, Pferde zu benutzen, nach Jerusalem reiten. Am Ende des Besuchs in Jerusalem steht der Ritterschlag Ludwigs, denn das ist eines der Ziele für die meisten adligen Pilger, am Grabe Christi zum Ritter geschlagen zu werden. In schweren Winterstürmen kommen sie am 9. Januar wieder nach Venedig zurück. Das war wahrscheinlich auch das Glück für die Heidelberger, denn sie hatten so wenigstens keine Piraten zu fürchten. In der Markus-Stadt wird der Pfalzgraf vom Dogen Francesco Foscari persönlich empfangen. Am 19. Februar endlich ist Ludwig dann wieder im heimatlichen Heidelberg.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf eine Pilgerfahrt, die im Jahr 1519 durchgeführt wurde. Auch diese Pilgerfahrt geht ebenso wie diejenige des Pfalzgrafen von Venedig aus. Wir wollen sie aber jetzt einmal so gut es geht mit den Augen der Teilnehmer betrachten, und nicht in der Beschreibung des Historikers nachvollziehen. Dazu dienen uns einige zeitgenössische Zeichnungen, welche den Berichten von Jerusalem-pilgern zum Teil beigelegt wurden. Der Zeichenstift ersetzte damals den Fotoapparat! Zuerst ein Bild von Venedig, das Sie alle kennen, und zwar der Markusplatz (Abbildung 6). Venedig war damals die größte Stadt der Christenheit, 120.000 Einwohner, eine wirtschaftliche, kulturelle und auch geistige Großmacht, deren Handelsbeziehungen bis ins Schwarze Meer reichten, und die natürlich durch die türkische Expansion in ihrem Kern gefährdet war. In Venedig halten sich alle Jerusalem-pilger fast eine Woche, manchmal deren zwei bis drei auf, und genießen, wenn man so will, die Weltstadt. Sie bestaunen die feierlichen Prozessionen an den kirchlichen Festtagen (Abbildung 7) und das Leben und Treiben der Großstadt. Vor allem bestaunen die Landratten diese Riesengaleeren im Hafen oder auf der Reede des Arsenal (Abbildung 8) So sahen die Schiffe aus, mit denen die Pilger in Begleitung von 200 Mann Besatzung, manchmal mit bis zu 200 weiteren Pilgergenossen, nach Jaffa segelten. Die Galeere eines Kapitäns aus dem Geschlecht der Contarini, die „Contarina“, ist in einem der Bilder sozusagen unter vollen Segeln mit dem Wind von hinten abgebildet (Abbildung 5). An Steuer- und Backbord befanden sich vermutlich etwa 50 bis 60 Ruderer, die in zwei Etagen übereinander sitzend das Schiff auch bei Flaute und Bedrohung bewegen konnten.

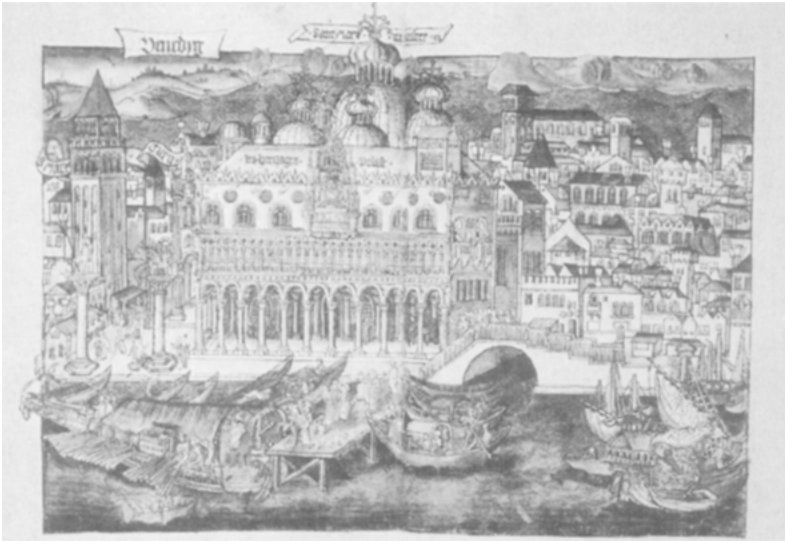


Abbildung 6: Markusplatz in Venedig, Konrad von Grünemberg 1486
(Handschrift Gotha)



Abbildung 7: „Prozession der Reliquie des hl. Kreuzes auf der Piazza S. Marco“,
Venedig 1496 (Gemälde von Gentile Bellini)

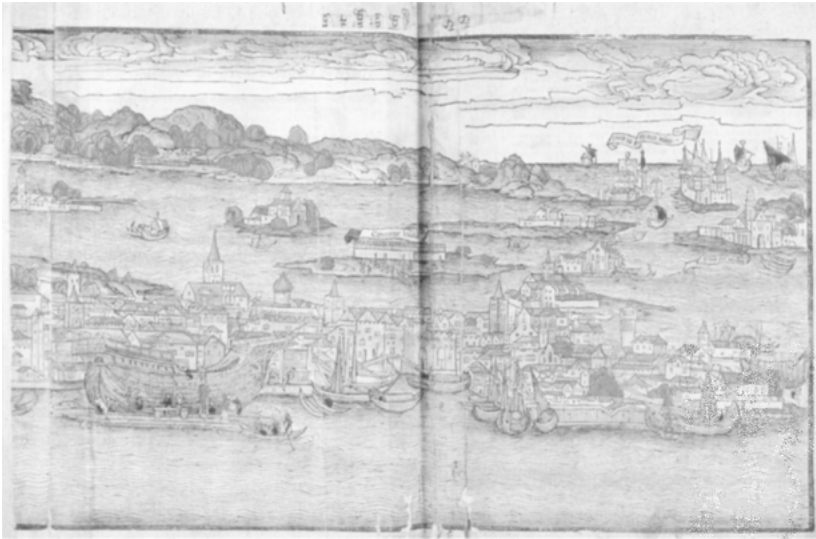


Abbildung 8: Schwimmdock des Arsenal Venedig, Aquarell um 1490
(Zentralbibliothek Zürich)

An der Pilgerreise waren 192 Pilger auf zwei Galeeren beteiligt, darunter eine Reihe von Leuten, die bekannt sind, namentlich einige Eidgenossen, vier Männer aus Zug, vier Freiburger, drei Luzerner, je einer aus Nidwalden, Glarus, Schaffhausen, Schwyz, Neuenburg, der Waadt und aus Graubünden. Sie haben sich auf einer ihrer Tagsatzungen vereinbart, im nächsten Jahr gemeinsam nach Jerusalem zu ziehen. Es sind alles Leute aus der Führungsschicht der damaligen Schweiz, gestandene Männer, keiner ist jünger als 25 Jahre, sie sind also in den besten Jahren, sie sind vermögend, denn so eine Fahrt kostet ein Heidengeld. Nach Jerusalem zu pilgern ist ein elitäres Pilgern und nicht vergleichbar mit dem Pilgern der kleinen Leute nach Einsiedeln oder Aachen, nach Tann oder Wilsnack. Alle Eidgenossen haben sich bestens auf die Reise vorbereitet. Übrigens waren 8 von den 18 Schweizern auf diesem Schiff Pensionäre des Papstes, sie waren nämlich im internationalen Menschenhandel, dem Soldgeschäft, engagiert und verschachteten ihre Landsleute in die Soldkompanien in Italien.

Die Luzerner pilgern zuerst einmal nach Einsiedeln und dann weiter nach Venedig. Sie fahren von Mailand aus mit dem Schiff den Po hinab, unter Gaudi und Allostria, anders kann man das nicht nennen. Unter regelmäßigem Konsum einer Menge Weins lassen sie es sich gut ergehen, ehe sie in Venedig ankommen. Pilgern heißt also damals auch, sich des Lebens zu freuen. Der mittelalterliche Pilger ist kein frommer, verklemmter Mann, der

nur auf den Knien rutscht, sondern er genießt das, was diese schwierige Pilgerzeit ihm bietet, in jeder Hinsicht und in vollen Zügen. 18 Tage halten sich unsere Pilger — die Eidgenossen wenigstens, von denen wir es genau wissen — in der Lagunenstadt auf, sie machen „sightseeing“, aber es gibt auch Konflikte, z.B. wird einer von ihnen wegen Waffentragens verhaftet. Das leuchtet den braven Schweizern gar nicht ein, daß man in Venedig nicht mit einem Schwert herumlaufen darf. Das aber ist in der Stadt verboten, die Kontrolle der öffentlichen Sicherheit verbietet es. Der Delinquent wird kurzerhand eingesperrt und erst nach Intervention der anderen Eidgenossen beim Dogen wieder freigelassen. Interessant dabei sind die Vorurteile, die beide Parteien voneinander haben: für die Venezianer, so referieren unsere wackeren Pilger, seien alle Schwyzer „trüwlos Lüüt“, so übersetzt der Schweizer Chronist die Bemerkung des venezianischen Richters, der den einen von ihnen eingesperrt hatte. Treulose Leute, denn für das entsprechende Geld bieten sich die eidgenössischen Söldner damals jedem an!

Unsere Pilgergruppe schließt nun wegen der Überfahrt nach Jaffa einen Kontrakt mit dem Patron Contarini. Sie besichtigen gemeinsam seine Galeere. Der Eigner bittet sie an Bord zu einem Imbiß, man zeigt ihnen die Kajüten, man zeigt ihnen auch die „Technologie“ des etwa 500 Tonnen schweren Schiffes, und die Eidgenossen zahlen jeder 45 Dukaten als Preis für die Reise. Wieviel war das damals? Wie Arnold Esch gezeigt hat, war das soviel wie ein guter Söldner pro Jahr verdienen konnte oder ein Maurergeselle in zwei Jahren oder, um im universitären Bereich zu bleiben, so viel wie ein Basler Rechtsprofessor in vier Monaten verdiente. Die Gesamtkosten der Pilgerreise liegen noch weit höher, etwa bei 300 Gulden. Das ist ein Betrag, für den man damals ein Haus in einer bevorzugten Lage jeder größeren Schweizer Stadt hätte erwerben können. Daran sehen Sie, nach Jerusalem zu pilgern ist ein elitäres Phänomen im Spätmittelalter, nicht jeder konnte sich die Reise leisten.

Es gibt aber auch arme Pilger. Ein gewisser Ignatius von Loyola hatte sich nach einem schweren Unfall zur Abkehr von seinem Beruf als Kriegsmann und zur Umkehr in ein religiöses Leben bekehrt. Im Jahre 1523 unternahm er als Bettler eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Er segelte von Venedig aus auf einer Galeere zusammen mit dem Zürcher Glocken- und Geschützgießer Peter Füssli, der über seine Reise einen Bericht geschrieben hat. Kein Mensch hat den späteren Gründer des Jesuitenordens auf der Galeere zur Kenntnis genommen, auch nicht Füssli. Doch wer kennt heute noch Peter Füssli? Den Gründer des Jesuiten-Ordens kennt jeder.

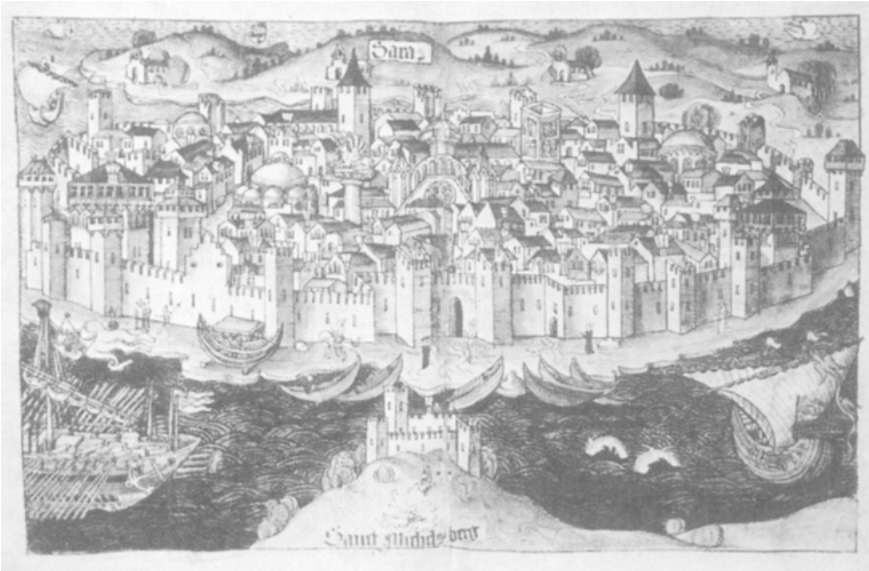


Abbildung 9: Zara, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)



Abbildung 10: Ragusa, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)



Abbildung 11: Korfu, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)



Abbildung 12: Famagusta, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)

Doch wieder zurück zu unseren Pilgern des Jahres 1519. Es sind außer den Eidgenossen auf diesem Schiff auch Pilger anderer Nationen, Engländer, Schotten, Deutsche, Polen, Ungarn, Italiener, es ist sozusagen ganz Europa vereint, 102 Pilger auf einem, 90 auf einem anderen Schiff. Die zwei Galeeren fahren mit je 200 Mann Besatzung, Ziegen und Schafen und anderem Schlachtvieh sowie Hühnern für die Verpflegung. Die Reise verläuft diesmal ohne besondere Zwischenfälle. Betrachten wir die Etappenorte wieder durch die Brille der *peregrini*! Die entsprechenden Bilder stammen aus der berühmten Beschreibung des Pilgers Bernhard von Breidenbach, welche dieser über seine Jerusalemreise des Jahres 1480 verfaßt hat und die 1486 mit den Holzschnitten von Erhard Reuwich gedruckt worden sind. Es sind die Ansichten der Städte, welche die Galeeren anliefen, sozusagen vom Schiff aus fotografiert. Zuerst die Stadt Zara (Abbildung 9). Der nächste Hafen, der angelaufen wird, ist Ragusa (Abbildung 10). Wir sehen hier nicht nur Pilgergaleeren, sondern eine ganze Reihe von Handelsgaleeren vor Anker. Eine von ihnen hat die Ruder hochgezogen und macht sich zum Auslaufen fertig. Sie sehen dann als nächstes Korfu (Abbildung 11). Man reist dann weiter nach Zypern und legt in Famagusta an, der damaligen zypriotischen Hauptstadt (Abbildung 12).

Schließlich erreichen die Galeeren das Heilige Land. Nach der Landung in Jaffa (Abbildung 13) müssen die Pilger die Zollformalitäten über sich ergehen lassen, diese sind schikanös und erniedrigend, man muß mit den muslimischen Kontrolleuren immer wieder verhandeln, um die Bakschische und die Abgaben feilschen, die zu leisten sind, aber man ist am Ziel der Reise, alle Pilger sind emotional ungeheuer tief ergriffen. Es gibt keinen Berichtersteller, der nicht von Tränen, Tränen und immer wieder Tränen spricht, die er vergossen hat, es gibt niemanden, der sein Innerstes nicht nach außen kehrt. Es ist dies eine Erfahrung nach den Anstrengungen und Gefahren, die die Pilger auf sich genommen haben, die wir heute kaum nachvollziehen können. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß der eigentliche Grund der Pilgerfahrt ein religiöser ist. Die Waller vollziehen die klassischen Wege der frühchristlichen *imitatio Christi*. Sie sehen zuerst den Hafen mit den Galeeren und das Kastell. Sie ziehen dann auf den Eseln, die Ihnen nun zur Verfügung stehen, nach Jerusalem (Abbildung 14).

Die Gesamtansicht Jerusalems stammt ebenfalls aus der Breidenbach-Handschrift. Dann aber begeben sich die Pilger ans Ziel der Reise, nämlich zum Heiligen Grab, an das *Templum sanctissimi Sepulcri*, so heißt es hier in einer Wiener Handschrift des 13. Jahrhunderts (Abbildung 15, Abbildung 17). Die nächste Darstellung stammt aus einem italienischen Codex, dem des Pilgers Capodilista, es ist ein handkolorierter Holzschnitt aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Sie sehen die gleiche, übrigens heute kaum veränderte

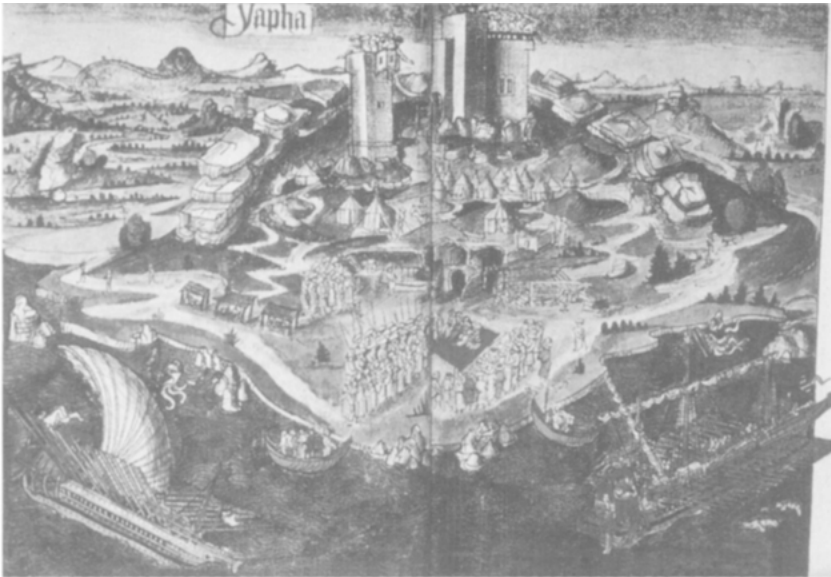


Abbildung 13: Jaffa, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)

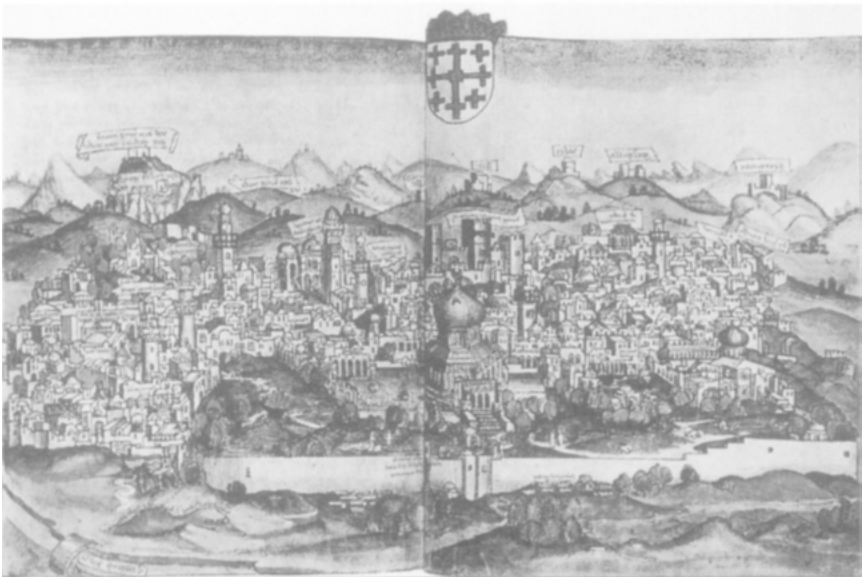


Abbildung 14: Jerusalem, Konrad von Grünenberg 1486 (Handschrift Gotha)

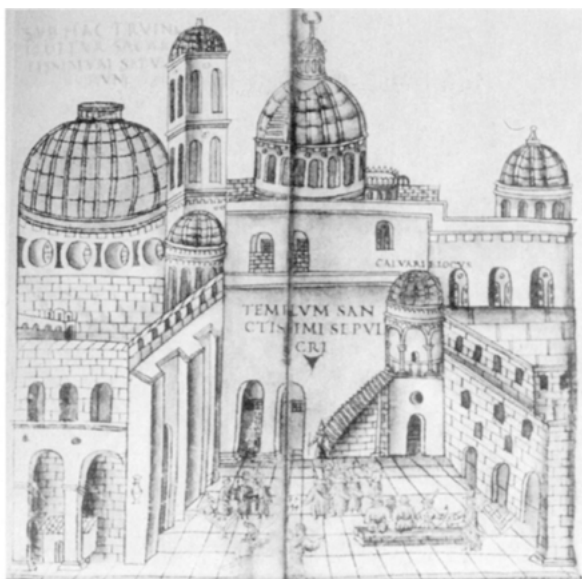


Abbildung 15: Grabeskirche, 13. Jahrhundert (Wien, ÖNB, Handschrift 609)

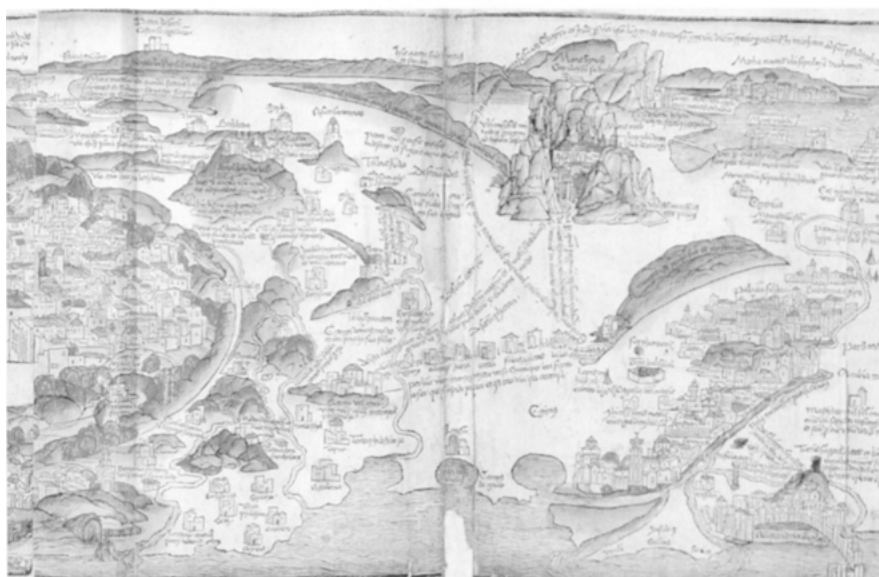


Abbildung 16: Sinai, Katharinenkloster, Aquarell um 1490 (Zentralbibliothek Zürich)

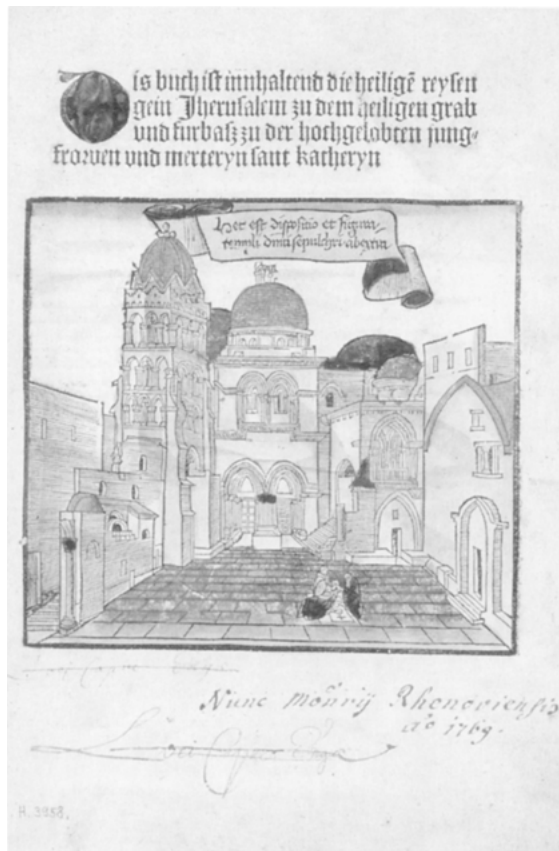


Abbildung 17: Grabeskirche, Gabriele Capodilista 1458 (Handschrift Padua)

Anlage des Heiligen Grabes. Manche der Pilger übernachteten in der Grabeskirche, es wird beschrieben, wie sie den Wächtern ein Bestechungsgeld zahlen, um dort gegen die Vorschriften bleiben zu können, um sozusagen die Inkubation in der Grabeskirche zu verbringen, sie lassen sich zu Rittern schlagen. Ihre spirituelle Hochspannung läßt sie nun langsam wieder aufatmen, und sie werden nach einer Woche oder manchmal auch nach zehn Tagen, denn manche ziehen auch noch zum Katharinenkloster, das wir in einer Darstellung Reuwichs sehen (Abbildung 16), die Rückreise antreten.

Es ließen sich problemlos noch weitere Berichte aus der Feder von spätmittelalterlichen Jerusalempilgern anfügen. Zum Abschluß nur soviel: Eine Pilgerfahrt macht den mittelalterlichen Menschen frei, nicht nur der Handel, nicht nur das Leben in die Stadt. Eine *peregrinatio* befreit in einem übertragenen Sinn: Der Pilger wird seine Sünden mindestens teilweise los, er

kommt aus dem Trott des Alltags heraus, er wird für die Zeit seiner Reise ein freier Mann, ohne daß ihn seine Nachbarn behelligen, vielleicht auch seine Frau, seine Mitmenschen, seine Gegner und seine Freunde im politischen oder wirtschaftlichen Handel, seine Mitmönche im Kloster. Er vollzieht einen zentralen Akt christlichen Glaubens, die *imitatio* des Lebens Jesu. Menschen aller Stände gehen so auf Pilgerfahrt, vom König bis zum Bettler, und zwar Männer und Frauen, weniger Frauen allerdings auf Fernpilgerfahrt, aber auf den Lokalpilgerfahrten entspricht ihr Anteil mindestens dem der Bevölkerung. Andacht und Abenteuer treibt jeden Pilger, der Drang zu einem einmaligen religiösen Erlebnis einer Fernpilgerfahrt, egal ob sie nach Santiago, nach Rom oder nach Jerusalem geht.

Wenn Martin Luther gesagt haben soll, der Herrgott würde sich um das Heilige Grab so wenig kümmern wie um die Kühe in der Schweiz, so hat er geirrt, denn auch in den protestantischen Ländern bleiben die Pilgerfahrten nach Jerusalem eine weithin praktizierte religiöse Übung; in den katholischen oder katholisch gebliebenen Gegenden Europas sowieso. Und wenn Erasmus lästert, die Reliquien seien ein einziger Betrug, denn man könne aus dem Holz, das da angeblich als Holz vom Kreuz Christi existiert und aus den vielen Nägeln, mit denen der Herr an das Kreuz geschlagen worden ist, ein Schiff zimmern, dann hat auch er Unrecht, denn es kommt nicht darauf an, sondern auf das persönliche Erlebnis des einzelnen, der in seiner Pilgerfahrt sein Leben zu verwirklichen sucht, und dabei Erlebnisse gehabt hat, um die wir ihn nur beneiden können.

Literaturhinweise

- ANGENENDT, A.: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994.
- BETSCHART, A.: Zwischen zwei Welten. Illustrationen und Berichte westeuropäischer Jerusalemreisender (Würzburger Beiträge zur Deutschen Philologie 15), Würzburg 1996.
- BIRCH, Debra J.: Pilgrimage to Rome in the Middle Ages, Woodbridge UK 1998.
- ESCH, A.: Gemeinsames Erleben – Individueller Bericht. Vier Parallelberichte aus einer Reisegruppe von JerusalemPilgern 1480, in: Zeitschrift für Historische Forschung 11 (1984) S. 385-416.
- FAVREAU-LILIE, M.-L.: Civis peregrinus. Soziale und rechtliche Aspekte der bürgerlichen Wallfahrt im späten Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 76 (1994) S. 321-350.

- FINUCANE, R.C.: *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977.
- GANZ-BLÄTTLER, U.: *Andacht und Abenteuer. Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320-1520, Jakobus-Studien 4)*, Tübingen 2. Aufl. 1992.
- HELL, V. und HELL, H.: *Die große Wallfahrt des Mittelalters. Kunst an den romanischen Pilgerstraßen von Frankreich nach Santiago de Compostela*, Tübingen 1973.
- HERBERS, K.: *Der Jacobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen 1986.
- HERBERS, K. und PLÖTZ, R. (Hrsg.), *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans „Ende der Welt“* (DTV 4718), München 1996.
- KÖTTING, B.: *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, 2. Aufl. Münster 1980.
- OHLER, N.: *Pilgerleben im Mittelalter. Zwischen Andacht und Abenteuer*, Freiburg i. B. 1994.
- SCHMUGGE, L.: *Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 64 (1984) S. 1-83.
- SCHMUGGE, L.: *Die Pilger*, in: *Unterwegssein im Mittelalter*, *Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 1 (1985) S. 17-47.
- SCHMUGGE, L.: *Falsche Pilger*, in: *Fälschungen im Mittelalter. Teil 5: Fingierte Briefe - Frömmigkeit und Fäschung - Realienfälschungen* (MGH – *Schriften* 33/5), Hannover 8. Aufl. 1988, S. 486-501.
- SCHMUGGE, L.: *Deutsche Pilger in Italien*, in: *Kommunikation und Mobilität im Mittelalter*, hrsg. S. de Rachewiltz und J. Riedmann, *Sigmaringen* 1995, S. 97-113.
- Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wien 1992.
- Wallfahrten im Bistum Regensburg*, hrsg. von G. Schwaiger und Paul Mai (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 28), Regensburg 1994.

Ernst Dieter Hehl

Kreuzzug – Pilgerfahrt – Imitatio Christi

1095 rief Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont zum Kreuzzug auf, vier Jahre später gelangten die Kreuzfahrer an ihr Ziel und eroberten Jerusalem. Noch keine hundert Jahre später, 1187, war die heilige Stadt der Christenheit von den Muslimen unter Saladin zurückerobert worden, und nochmals hundert Jahre später gingen die letzten Stützpunkte der abendländischen Christenheit im Heiligen Land verloren. Allein der erste Kreuzzug wurde zu einem siegreichen Unternehmen, der Zweite Kreuzzug in der Mitte des 12. Jahrhunderts von Bernhard von Clairvaux maßgeblich geprägt, endete in einem politischen und religiösen Desaster, der dritte Kreuzzug, zur Wiedergewinnung Jerusalems begonnen, blieb ohne Erfolg, der Tod Kaiser Friedrich Barbarossas 1190 im Fluß Salef hatte ihn der maßgeblichen politischen Potenz beraubt. Mit dieser Ereigniskette ist in etwa der chronologische Rahmen abgesteckt, der in meinem Beitrag eine Rolle spielt. Ich konzentriere mich auf das 12. Jahrhundert, und der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts entstammt auch der *Liber Sancti Jacobi*, jenes Buch, welches Auskunft über die sprituellen Hintergründe einer der großen Pilgerfahrten des Mittelalters gibt: der Pilgerfahrt nach dem nordspanischen Santiago de Compostela.

Mit dem Kreuzzug entstand im ausgehenden 11. Jahrhundert ein neues Element in der Geschichte der abendländischen Pilgerfahrt. Denn mit der Herausbildung des Königreiches Jerusalem übernahm eine christliche Macht den Schutz der Pilger zu einem traditionellen Wallfahrtsziel, das die Christen kurz zuvor zurückerobert hatten. Aber nicht allein dem neuen Königreich oblag dieser Schutz. Vielmehr bildete sich zu Anfang des 12. Jahrhunderts eine eigene militärische Gemeinschaft, die den Schutz der Pilger im Heiligen Land übernahm: der Templerorden. Um die Pilger auf ihrem Weg von der Küste nach Jerusalem, dem Ziel ihrer Wallfahrt, militärisch zu schützen, hatten sich einige Ritter zusammengefunden, die als Ritterorden die militärische Lebensführung mit der des Mönches bzw. Regularkanonikers vereinten.

Eine spezifische Zuordnung von Pilgerwesen, Krieg und Mönchtum war somit aus der besonderen Situation des Heiligen Landes entstanden. Auch

bei den Kreuzzügen selbst diskutiert die Forschung die Zusammenhänge zwischen Pilgerwesen und Kriegsführung. Die Kreuzfahrer seien – so eine verbreitete These – Pilger gewesen, denen man abweichend von der älteren Tradition erlaubt hatte, die Waffen zu führen und zu gebrauchen. Der Kreuzzug sei gleichsam eine bewaffnete Pilgerfahrt.

Um es vorweg zu sagen: Ich meine, die Zusammenhänge sind komplizierter. Ich halte für den Kreuzzug den Gedanken des Heiligen Krieges für den entscheidenden und sehe in der Spiritualität des Kreuzfahrers charakteristische Unterschiede zu der des Pilgers. Daß sich zusätzlich Kennzeichen und Motive der Pilgerfahrt auf dem Kreuzzug beobachten lassen, soll und darf damit jedoch nicht bestritten werden.

Ich werde – der chronologische Überblick hat es bereits gezeigt – meine Überlegungen am Beispiel der ersten Phase der Kreuzzugsbewegung vorstellen: vom Ersten Kreuzzug an, der die Eroberung Jerusalems brachte, bis zum Dritten Kreuzzug, dem vergeblichen Versuch der lateinischen Christenheit, Jerusalem, das die Muslime unter Saladin 1187 erobert hatten, zurückzugewinnen. Knapp 100 Jahre hatte die Heilige Stadt unter christlicher Herrschaft gestanden, war den Pilgern der Zutritt zu dieser von Christen garantiert worden. Danach waren die christlichen Pilger wie die Jahrhunderte zuvor auf das Wohlwollen der muslimischen Gewalten angewiesen.

Jerusalem war ein traditionelles Ziel der Pilgerfahrt. Auf dem Ersten Kreuzzug wurde es dann zum Ziel einer militärischen Unternehmung der abendländischen Christen und ebenso im Dritten und in den folgenden Kreuzzügen. Dazwischen liegt der Zweite Kreuzzug. Er war Antwort auf die Eroberung Edessas durch die Muslime und die daraus erwachsende Bedrohung von Jerusalem selbst. Es geht, wie Papst Eugen III. am Anfang seines Kreuzzugsaufrufs feststellt, um die Sicherung der *liberatio orientalis ecclesiae*, die Urbans II. Kreuzzug erreicht hatte. Nicht zuletzt soll die *christiani nominis dignitas* bewahrt werden, indem man das Vordringen der Muslime abwehrt. Auf den Zweiten Kreuzzug ist für unser Thema nachdrücklich hinzuweisen. Denn der Kreuzzugsaufruf Eugens III. prägte den Inhalt und die Argumentationsstruktur der künftigen päpstlichen Kreuzzugsaufrufe. Neben dem Aufruf Eugens III. stand die Kreuzzugsepistel Bernhards von Clairvaux als zentrales Dokument der Kreuzzugspropaganda. Gleichzeitig hat der Zisterzienserabt mit seiner Schrift *De laude novae militiae* nicht allein das Selbstverständnis des Templerordens geprägt, sondern das aller künftiger Ritterorden. Eugen III. und Bernhard von Clairvaux hatten zudem in ihrer Kreuzzugswerbung die Kämpfe gegen die Muslime auf der Iberischen Halbinsel – Eugen III. nennt hier die Kämpfe Alfons' VII. von Kastilien – sowie gegen die heidnischen Slawen im Osten des deutschen Reiches als Bestandteil des großen Jerusalemkreuzzugs gewertet.

Gerade aber der Kreuzzug gegen die Slawen ließ sich mit keinem Ziel von Pilgerfahrt in Verbindung bringen, und er diente auch nicht unmittelbar der Sicherung traditioneller Pilgerorte oder der Wege zu ihnen.

Die überlieferten großen Kreuzzugsaufrufe der Päpste des 12. Jahrhunderts, der Eugens III. von 1146, der Gregors VIII. von 1187 und der Innozenz' III. von 1213, enthalten nicht das Motiv der *Peregrinatio*, um das Vorhaben der Kreuzfahrer zu beschreiben. Auch als mit Jerusalem das Hauptziel der Pilgerfahrt in das Heilige Land in muslimische Hände gefallen war, spielt also der Gedanke der *Peregrinatio* in der päpstlichen Kreuzzugswerbung keine Rolle. Aufgabe der Kreuzzugswerbung war jedoch, den Nutzen für das Seelenheil herauszustellen, den der Kreuzfahrer aus dem Kreuzzug ziehen konnte. Genauso haben die Stätten der traditionellen Pilgerfahrt mit religiösem Nutzen geworben, den man aus ihrem Besuch ziehen konnte, dazu kommt in der Pilgerwerbung noch der unmittelbare, gleichsam materielle Nutzen, den der Pilger gewinnen konnte: z.B. Heilung von Krankheit. Passend zum Gesamtthema der Publikation, stütze ich mich auf den *Liber Sancti Jacobi*, um die geistlichen Elemente der Pilgerfahrt von denen des Kreuzzugs abzugrenzen und um Unterschiede und Gemeinsamkeiten darzustellen. In den erwähnten Kreuzzugsaufrufen erwerben die Kreuzfahrer ihr spezifisches geistliches Verdienst daraus, daß sie kämpfen – nicht daraus, daß sie sich auf eine Pilgerfahrt begeben haben. Dieser Lohn entspricht ihrer Leistung, weshalb Bernhard von Clairvaux den Kreuzfahrer als guten, auf seinen Gewinn bedachten Kaufmann beschreiben kann.

Daß die Kreuzfahrer sich aber nicht nur als Streiter für die Sache Christi begriffen, sondern auch als Pilger, zeigen Urkunden, in denen sie sich selbst als Pilger bezeichnen und von Pilgerfahrt sprachen. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts begegnet der Begriff *crucesignatus* in den Urkunden. Er bezeichnet nicht immer einen Teilnehmer eines Kreuzzuges, er kann auch einen Menschen bezeichnen, der eine gleichsam private Pilgerfahrt nach Jerusalem unternahm. Das Kreuz, das dieser genommen hatte, war unter Umständen nur ein ganz normales Pilgerzeichen.

Der Urheber der Kreuzzugsbewegung, Papst Urban II., hingegen hat in den wenigen erhaltenen Briefen, in denen er sein in Clermont organisiertes Kreuzzugsprojekt propagierte, Anklänge an das Motiv der Pilgerfahrt vermieden. Der Kriegszug nach Jerusalem, die *liberatio* der östlichen Kirchen stehen im Mittelpunkt dieser Schreiben. Klerikern und Mönchen wird die Teilnahme am Kreuzzug ohne die Zustimmung ihres Bischofs oder Abtes verboten.

Ausgesprochen selten begegnen die Begriffe *peregrini/peregrinatio* auch in den Briefen der Teilnehmer des Ersten Kreuzzugs. Stephan von Blois berichtete in seinem ersten Brief an seine Frau von seiner *peregrinatio*, die ihn

bisher bis nach Konstantinopel geführt habe. Im April oder Juli 1098 schrieben die Führer der Kreuzheere von Antiochia aus den *maioribus et minoribus totius orbis catholicae fidei cultoribus*. Sie berichteten über ihre bisherigen militärischen Erfolge und bevorstehende Kämpfe. Einleitend erwähnen sie die Übereinkünfte, die sie mit dem byzantinischen Kaiser geschlossen hatten. Der Kaiser werde fortan den *peregrini S. Sepulcri* keine Hindernisse in den Weg legen und habe einen hohen Beamten nach Dyrrachion/Durazzo geschickt. Dieser werde dafür sorgen, daß niemand einem *peregrinus* schaden werde. Mit *peregrini* sind in beiden Fällen nicht die Kreuzfahrer selbst gemeint, sondern diejenigen, die sich nach dem Eintreffen des Briefes im Abendland auf den Weg nach Jerusalem machen würden: gedacht ist an „echte Pilger“, kaum an eine Verstärkung des christlichen Heeres.

Als aber in der Krise des Kreuzzugs vor Antiochia einige der Kreuzfahrer, unter ihnen Stephan von Blois, den Kreuzzug abbrachen und in ihre Heimat zurückkehrten, werden sie als *falsi peregrini* bezeichnet. Sie sollen wiederum das Kreuz nehmen oder exkommuniziert werden. Jetzt sind eindeutig die bewaffneten Kreuzfahrer in den Begriff *peregrini* eingeschlossen.

Papst Paschalis II. schließlich gratulierte den Kreuzfahrern zur Eroberung Jerusalems und kündigte die Entsendung des Kardinalbischofs Mauritius von Porto als neuen Legaten an. Seinen Brief richtete er an *universis fratribus sive filiis, episcopis, clericis, proceribus, militibus et omni populo militiae Christianae in Asia triumphantis*. Der Legat soll ihnen die Fürsorge des hl. Petrus vermitteln, nachdem sie „durch den Vikar des hl. Petrus, unseren Vorgänger seligen Angedenkens die Pilgerfahrt einer so großen Reise“ (*tanti peregrinatio itineris*) unternommen haben. Die *militia Christiana* des Ersten Kreuzzugs hatte sich auf einer *peregrinatio* befunden. Die *peregrinatio* faßte die bewaffneten Gruppen der *proceres* und *milites* mit den waffenlosen *episcopi, clerici* und dem ebenfalls waffenlosen *populus* zusammen.

Zwei Tendenzen lassen sich demnach feststellen. Zum einen wird das ganze Kreuzheer mit den Begriffen *peregrini/peregrinatio* bezeichnet, zum anderen versucht man, den Terminus *peregrini* auf diejenigen zu beschränken, die sich dem Kreuzzug angeschlossen hatten, ohne zu kämpfen, oder auf diejenigen, die als Pilger den Heeren in zeitlichem Abstand folgten.

Die Historiographen des Ersten Kreuzzugs fügen sich in diese beiden Tendenzen ein. Fulcher von Chartres beschreibt „die im Herrn hochberühmten Taten der Franken, die auf Gottes Anordnung mit Waffen nach Jerusalem gepilgert sind – *Francorum gesta in Domino clarissima, qui Dei ordinatione cum armis Iherusalem peregrinati sunt*“. Das ist exakt die Definition des Kreuzzugs als bewaffnete Pilgerfahrt. Häufig begegnet so

definition des Kreuzzugs als bewaffnete Pilgerfahrt. Häufig begegnet so auch das Wort *peregrini* in Fulchers Werk. Die Kreuzfahrer verhalten sich auch wie Pilger. Als sie auf ihrem Weg in das Hl. Land nach Rom kommen, suchen sie die Peterskirche zum Gebet auf; bevor sie sich in Bari auf die Schiffe begeben, um die Adria zu überqueren, beten sie in der Kirche des hl. Nikolaus und nutzen die Möglichkeit, einen Heiligen zu verehren, dessen Leichnam erst kürzlich aus Kleinasien dorthin „entführt“ worden war und für den man die prachtvolle Kirche erbaut hatte.

Fulchers Sprachgebrauch ist auffällig. Denn gemäß seiner Wiedergabe des Kreuzzugsaufrufes von Clermont hat Urban II. in seiner Predigt den Ort Jerusalem nicht erwähnt. Die Motive der *peregrinatio* fehlen ebenfalls in Urbans Predigt, so wie Fulcher, der selbst in Clermont gewesen war, sie wiedergibt. Der weitere Verlauf seiner Schilderung zeigt zudem, daß er nicht allein eine bewaffnete Pilgerfahrt beschrieb. Die Bücher zwei und drei seiner *Historia* enthalten die frühe Geschichte des Königreichs Jerusalem. Fulcher selbst ist als Kaplan König Balduins im Heiligen Land geblieben. Wie viele andere ist er nicht in seine Heimat zurückgekehrt, wie es ein Pilger ja sonst in der Regel tat.

Die anonymen *Gesta Francorum* stelle ich als Beispiel dafür vor, daß der Begriff *peregrini* in der Regel den unbewaffneten Gruppen des Kreuzheeres vorbehalten wurde. In den *Gesta* findet sich nicht die Gleichsetzung des Kreuzzugs mit einer bewaffneten Pilgerfahrt. So befürchten die Einwohner des bulgarischen Kastoria, die Kreuzfahrer kämen nicht als *peregrini*, sondern um ihr Land zu entvölkern. Petrus Bartholmaeus, der in Antiochia die Hl. Lanze finden wird, wird bei seiner ersten Erwähnung als *quidam peregrinus de nostro exercitu* vorgestellt; nach dem was wir sonst über ihn wissen, ist Petrus unbewaffnet. In Tripolis vereinbarten die Kreuzfahrer mit dem Stadtherm, daß er die dort gefangenen Christen freiläßt. Es handelt sich um mehr als 300 *peregrini*, offenbar eine Pilgergruppe, die in die Hände der Muslime geraten war. Gleichzeitig wird der Markt von Tripolis freigegeben, was der gesamten *Christi militia* zugute kommt. Aber die *Gesta Francorum* nennen an einzelnen anderen Stellen auch die bewaffneten Kreuzfahrer *peregrini*, sie sprechen etwa von den *milites Christi peregrini*, vom *populus vero Christi, victores scilicet peregrini*. Man könnte das erste mit „Pilgerittern Christi“ übersetzen.

Als Teilnehmer des Heereszuges Bohemunds ist der anonyme Verfasser der *Gesta* erst spät mit der Kreuzzugswerbung in Berührung gekommen. Was er über Urbans II. Kreuzzugsaufruf in Clermont berichtet, spiegelt deshalb Interpretationen, die sich in den Anfängen der Kreuzzugsbewegung verbreitet hatten und die das Bewußtsein derer spiegeln, die sich auf den Weg in das Hl. Land machten.

Für die *Gesta* ist der Kreuzzug keine Pilgerfahrt, sondern ganz konkret die Wiederholung des Kreuzweges Christi durch die abendländische Christenheit, ist *Imitatio* und Nachfolge Christi. Sie beginnen ihren Bericht:

„Als der Zeitpunkt nahte, den der Herr Jesus täglich seinen Gläubigen zeigt, wenn er im Evangelium sagt: ‘Wenn einer mir nachfolgen will, dann verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir – Si quis vult post me venire, abneget seipsum et tollat crucem suam et sequatur me’ (Luc. 9, 23; Matth. 16, 24; Marc. 8, 34), da entstand in allen Regionen Frankreichs eine starke Bewegung, daß wenn einer dem Herrn eifrig, mit reinem Herzen und Sinn folgen und nach ihm das Kreuz getreu tragen wollte, er nicht zögerte, den Weg zum Hl. Grab schnell aufzunehmen – *ut si aliquis Dominum studiose puroque corde et mente sequi desideraret atque post ipsum crucem fideliter baiulare vellet, non pigritaretur Sancti Sepulchri viam celerius arripere*“.

In Reaktion auf Urbans Predigt fassen die Kreuzzugsteilnehmer ihren Entschluß „mit den Worten, sie wollten einvernehmlich den Spuren Christi folgen, durch dessen Hand sie von der Hölle erlöst worden waren – *dicentes sese Christi unanimiter sequi vestigia, quibus de manu erant redempti tartarea*“. Der Autor bedient sich hier wiederum biblischer Redewendungen (Philipp. 2, 5; 1. Petr. 2, 21). Wenn er betont, die Kreuzfahrer wollten *puro corde et mente* Christus nachfolgen, so erfaßt er ein Kennzeichen des Ablasses, den Urban II. für die Kreuzfahrer verkündet hatte. Denn nur diejenigen, die ausschließlich aus Gottergebenheit (*sola devotione*) sich auf den Weg nach Jerusalem und zur Befreiung der östlichen Kirchen machten, sollten diesen Ablass erhalten. Die mittelhochdeutsche Kreuzzugsdichtung kennt dieses Motiv: *Dem kriuze ziemt wol reiner muot*.

Man wird deshalb die Aussage, die Kreuzfahrer wollten Christus nachfolgen, wie Christus das Kreuz tragen, als eine wichtige Beobachtung zur Spiritualität der Kreuzfahrer werten müssen, eine Spiritualität, die durchaus im Einklang mit der Kreuzpredigt Urbans stand. Die Nachfolge Christi, wie Christus das Kreuz zu tragen, bedeutet aber die Bereitschaft, den Tod auf sich zu nehmen, einen Tod, welcher der Befreiung anderer dienen sollte. Innozenz III. spricht 1213 in seinem Kreuzzugsaufruf davon, daß Christus dem Vater bis zum Tod am Kreuz gehorsam gewesen sei (*factus oboediens Deo patri usque ad mortem*). Der biblischen Aufforderung Christi, ihm nachzufolgen, fügt er die Interpretation hinzu: „Wer mir zum Siegeskranz nachfolgen will, der folge mir auch in den Kampf nach, der nun allen zur Prüfung eingerichtet ist – *Qui vult me subsequi ad coronam, me quoque subsequatur ad pugnam, que nunc ad probationem proponitur universis*“. *Imitatio* und Nachfolge Christi durch das Martyrium, der Martyrergedanke

also, das scheinen mir die wichtigsten Unterschiede zwischen der Spiritualität des Kreuzfahrers und der des Pilgers zu sein. Die Nachfolge Christi, wie sie der Pilger vollzog, bedeutete Demut und die Bereitschaft, Not und Elend auf sich zu nehmen, aber nicht sein Leben aufs Spiel zu setzen – wie gefährlich eine Pilgerfahrt über große Entfernungen auch immer sein mochte.

Die großen Pilgerfahrten, außer der nach Jerusalem, galten gerade den Stätten, in denen die ersten und hochrangigsten Martyrer begraben lagen: Rom, wo Petrus und Paulus ruhten; Santiago, wo der Apostel Jakobus begraben lag. Für den *Liber Sancti Jacobi* beruht der Rang seines Apostels auf der Tatsache, daß Jakobus als erster der Apostel das Martyrium erlitten hatte.

„Dieser Jacobus ist sehr zu verehren, der in der erhabenen Versammlung der Apostel die erste Stelle innehatte und es als erster von ihnen verdient hat, durch das Martyrium gekrönt zu werden, zum Himmel hinaufzusteigen, und das Zepter des Sieges, die Krone der Glorie sowie den Sitz des Himmels als erster zu besitzen. Christus ... selbst hat seinem geliebten hl. Jacobus durch den ersten Triumph des Martyriums die erste Stelle unter den Aposteln im Himmel verliehen. Deshalb ist er dem Herrn umso näher, vor den übrigen geehrt in der himmlischen Glorie, umso früher er vor den anderen Aposteln der Nachahmer des Herrn in der Passion war.“

Die *Imitatio Christi*, die der hl. Jakobus geübt und die ihn besonders verehrungswürdig machte, hatte in seinem Martyrium bestanden, war *Imitatio* der Passion des Herrn gewesen. Die gleiche *Imitatio* durch den eigenen Tod zu vollziehen, war der Kreuzfahrer bereit, der in der Nachfolge Christi sein Kreuz auf sich nahm. Überspitzt gesagt: Der Kreuzfahrer war bereit, die gleiche *Imitatio Christi* zu vollziehen, die der hl. Jakobus, zu dessen Grab nach Santiago die Pilger zogen, in den Anfängen der Christenheit bereits geübt hatte.

Der *Liber Sancti Jacobi* beschreibt die Spiritualität und das Ethos des Pilgers am eindringlichsten in der Predigt des Papstes Calixt II. am Tage der Translation des Apostels. Dabei erläutert der Papst das Pilgerzeichen, die Jakobusmuschel. Ihre beiden Schalen symbolisieren die „zwei Gebote der Liebe ... , mit denen der Träger wahrhaftig sein Leben befestigen soll: nämlich Gott über alles zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. Gott liebt, wer seine Gebote befolgt. Seinen Nächsten wie sich selbst liebt, wer einem anderen nicht tut, was er für sich selbst nicht wünscht, und dem anderen das tut, von dem er mit Recht will, daß es auch ihm selbst geschehe“. Daß die Pilgerfahrt selbst zwar die Liebe zu Gott bezeugt, aber nicht Ausdruck der Nächstenliebe ist, versteht sich von selbst. Die fromme Gesin-

nung, die den Pilger zu seiner Fahrt veranlaßt, wird ihn aber auf alle Zeit ein Leben in der Liebe zu Gott und dem Nächsten führen lassen.

Ziel der frommen Pilgerfahrt ist, daß der Heilige bei dem Jüngsten Gericht für den Pilger intervenieren wird und daß er den Pilger während dessen Erdenleben beim Kampf gegen die Sünden unterstützt. Sich die Hilfe eines Heiligen bei dem Jüngsten Gericht vor dem Richterstuhl Christi zu verschaffen, war eines der wichtigsten Ziele der mittelalterlichen Heiligenverehrung, als deren Komponente die Pilgerfahrt zu einem Heiligengrab oder zu seinen Reliquien zu werten ist. Hier tritt Jakobus an vornehmer Stelle in die Reihe der Heiligen ein. Calixt nennt die wichtigsten in seiner Predigt: von Jakobus und Petrus über Maria bis hin zum hl. Nikolaus, er meint damit die Orte von Santiago und Rom über Le Puy bis hin zu Bari. Es ist kein Zufall, daß Jerusalem fehlt. Die Pilgerfahrt dorthin vermittelte nicht die künftige Intervention eines Heiligen, galt sie doch der Verehrung der Person Christi selbst. Diesen Unterschied zwischen einer Pilgerfahrt nach Jerusalem oder an einen anderen Ort muß man m.E. für das 12. Jahrhundert noch generell berücksichtigen. Das hat sich erst geändert, als die hochscholastische Theologie die patristische Lehre ablehnte, die Seele des Verstorbenen verharre bis zum Jüngsten Gericht in einem Wartezustand, und die Theorie entwickelte, der Verstorbene werde unmittelbar nach seinem Tod einem individuellen Gericht unterworfen. Denn bei diesem individuellen Gericht war, diese Vorstellung scheint sich herauszubilden, Gott Vater der Richter, hier war deshalb eine Intervention Christi möglich. Hier liegen die Voraussetzungen für die an der Passion Christi orientierte Frömmigkeit, die sich im späten Mittelalter verstärkte, und für die Verehrung des Hl. Blutes, auch im Rahmen von Pilgerfahrten.

Der *Liber Sancti Jacobi* läßt einen weiteren Unterschied zwischen einer Pilgerfahrt und speziell dem Ersten Kreuzzug erkennen. Der Pilger, wie ihn Calixt in seiner Predigt vorstellt, ist ein Einzelgänger. Viele wollen die Pilger betrügen, wie Calixt mit vielen Beispielen beklagt, der einzelne Pilger wird zum Opfer von Gaunereien. Die Kreuzfahrer treten jedoch nicht nur als einzelne in Erscheinung, sondern auch als Kollektiv. Das Ablaßversprechen von Clermont richtet sich natürlich an den einzelnen Kreuzfahrer. Er muß individuell die Bedingungen erfüllen, um den Ablass zu erwerben. Erst seine individuelle innere Einstellung macht seinen Kreuzzug zu einer vor Gott verdienstvollen Handlung, ausschließlich aus Gottergebenheit, *sola devotione*, hat er auf Kreuzzug zu gehen, will er die geistliche Belohnung erhalten. Im Prinzip gilt das auch für jeden Pilger. Auch er hat in reiner Gesinnung seine Pilgerfahrt anzutreten, will er aus ihr geistlichen Gewinn ziehen. Er muß z.B. seine Sünden beichten und bereuen, seine Vergehen wie-

dergutmachen, indem er etwa geraubtes Kirchengut restituiert. Für den Kreuzfahrer ist beides ebenso vorgeschrieben.

Doch schon mit der Bezeichnung *militia Christi* für die Kreuzfahrer wird ein Begriff verwendet, der eine kollektive Deutung ermöglicht. Eindeutig kollektiv zu verstehen, ist der Terminus *exercitus Dei* für das Kreuzheer. Gerade der Erste Kreuzzug galt seinen Geschichtsschreibern als typologische Wiederholung von Vorgängen des Alten Testaments, vor allem der Landnahme Israels. Das Kreuzheer war das neue auserwählte Volk Gottes, das neue Israel. Der Kreuzzug war Teil des Handelns Gottes, war *Gesta Dei per Francos*, wie es Guibert von Nogent im Prolog seiner Kreuzzugsgeschichte formuliert. Der Kreuzzug war Heilsgeschichte des christlichen Volkes, die Pilgerfahrt heilsbringende Bußübung eines einzelnen.

Mit dem politischen Umschwung im ausgehenden elften Jahrhundert, mit den erfolgreichen Kämpfen der Christen gegen die Muslime auf Sizilien und auf der Iberischen Halbinsel hatte Gott sich als Herr der Geschichte erwiesen und den Christen die Möglichkeit gegeben, sich an seinem Heilswirken zu beteiligen. In der Mitte des 12. Jahrhunderts hat Bernhard von Clairvaux diesen Gedanken besonders betont. Natürlich wäre Gott in der Lage gewesen, die heiligen Stätten Palästinas selbst zu befreien. Aber er hat das den christlichen Rittern überlassen. Mit ihrem Krieg gegen die Muslime haben sie eine Gelegenheit, in den Dienst Gottes zu treten und sich dadurch das ewige Heil zu verschaffen. Neben das Gebet zu Gott tritt das Handeln für Gott als Möglichkeit des Heilserwerbs.

Dieses Handeln für Gott äußert sich in unbedingtem Einsatz für den christlichen Nächsten, dem der Kreuzfahrer unter Einsatz des eigenen Lebens zur Hilfe kommt. Beides ist eng miteinander verknüpft. Die Eroberung Jerusalems hatte, so meint Bernhard von Clairvaux in seinem Aufruf zum Zweiten Kreuzzug, seit 1099 vielen die Möglichkeit gegeben, dort die Vergebung ihrer Sünden zu finden. Jetzt hat der Teufel die Muslime aufgehetzt, um den Christen die Stätten wegzunehmen, an denen sie ihr Heil gefunden haben, es droht ein „unersetzlicher Schaden“ (*incuperabile damnum*) für alle künftigen Christen, denen eine ungehinderte Pilgerfahrt nach Jerusalem nicht mehr möglich sein wird. Die Kreuzfahrer sollen diesen Schaden verhindern.

Der Kampf der Kreuzfahrer dient allen Christen, den gegenwärtigen und den zukünftigen. Sie konzentrieren sich nicht auf das eigene Seelenheil. Damit unterscheiden sich die Kreuzfahrer prinzipiell von einem Pilger. Besonders Bernhard von Clairvaux hat diesen Gedanken zum Zentrum seiner Kreuzzugs-idee gemacht: Der Kreuzfahrer findet seine Erfüllung im Tod für Gott und den Nächsten. Sein Sieg wäre Ruhm, sein „Tod aber ist Gewinn“: eine Wendung, die Bernhard dem Brief des Apostels Paulus an die Philip-

per (1, 21) entnimmt. Als der Mißerfolg des Zweiten Kreuzzugs zum Beleg dafür genommen wurde, dieser Kreuzzug habe nicht dem Willen Gottes entsprochen und Pseudopropheten hätten zu ihm aufgerufen, widerlegte das der Zisterzienserabt Johannes von Casa Maria. Der Kreuzzug sei ein Erfolg gewesen, denn er habe viele durch ihre Bekehrung und ihr Martyrium zum ewigen Leben geführt. Ähnlich sah Otto von Freising die Dinge.

Daß Jerusalem eine Stätte des besonderen Heiles und damit Ziel der Pilgerfahrt in der christlichen Welt war, hat Bernhard gesehen. Die christliche Herrschaft über diese heilsbringende Stadt zu behaupten, war das Ziel des Kreuzzuges, zu dem er aufgerufen hatte. Das Störmanöver des Teufels erfolgte sofort. So bewertete Bernhard jedenfalls die Auseinandersetzungen mit den heidnischen Slawen im Osten des deutschen Reiches. Der Teufel habe sie aufgehetzt, um eine Konzentration der christlichen Kräfte im Hl. Land zu hintertreiben. Der Wendenkreuzzug, zu dem Bernhard nun die deutschen Ritter ermächtigt und aufruft, wird auf diese Weise Bestandteil eines umfassenden Kreuzzuges. Auch im Osten des Reiches kämpfen die Christen, um ihren Glaubensbrüdern Jerusalem, die Stadt des Heils, zu erhalten, auch hier setzen sie für Jerusalem und für ihren Nächsten ihr Leben ein.

Der Wendenkreuzzug gehört deshalb zur Nachfolge Christi durch den christlichen Ritter. Gerade in Deutschland hatte die Werbung zum Zweiten Kreuzzug unter dem Motto der Nachfolge Christi gestanden. Am 27. Dezember 1146, am Fest des Evangelisten Johannes, hatte der deutsche König Konrad III. das Kreuz genommen. Bernhard von Clairvaux hatte ihm in einer Predigt eindrücklich vor Augen gestellt, was Christus bereits für ihn getan habe. Den Tag der Predigt hatte man offensichtlich bewußt gewählt, die Entscheidung Konrads zum Kreuzzug sollte dem Evangelientext des Tages entsprechen. Dieser beginnt: „In jener Zeit sprach Jesus zu Petrus: ‘Folge mir nach!’“ (Joh. 21, 19-24).

Die spezifische Art des Kreuzfahrers, Jesus nachzufolgen, bestand in der Bereitschaft, sein eigenes Leben einzusetzen. Urban II. hat 1096 die Ritterschaft der Iberischen Halbinsel von einem Abmarsch in das Hl. Land abgehalten. Sie sollten in ihrem eigenen Land, speziell bei Tarragona, die Muslime bekämpfen. Denn es sei kein Verdienst, „an einem Ort die Christen den Sarazenen zu entreißen, an einem anderen aber die Christen der tyrannischen Unterdrückung durch die Sarazenen auszusetzen.“ Denen aber, die in Spanien „aus Liebe zu Gott und zu ihren Brüdern – *pro Dei et fratrum suorum dilectione*“ fallen würden, verhiess der Papst Sündennachlaß und ewiges Leben. Nach der Rückeroberung Jerusalems durch die Muslime erklärte Papst Gregor VIII. in seinem Aufruf zum Dritten Kreuzzug, Gott

wolle durch diese Geschehnisse offenkundig machen, wer zur Buße bereit sei und dazu, sein Leben für seine Brüder einzusetzen.

Sich in Nachfolge und *Imitatio Christi* mit seinem eigenen Leben für seinen Nächsten einzusetzen, sich nicht ausschließlich um das eigene Seelenheil zu kümmern, war eine Haltung, die den Kreuzfahrer über den Pilger heraushob. In welchem Ausmaß das theoretisch geschah, läßt sich an Äußerungen Papst Gregors VII. ablesen, der unmittelbar vor der Kreuzzugszeit mit solchen Gedanken gegen den Eintritt mächtiger Laien in Klöster polemisierte. Gregor hat dabei die monastische Lebensweise als eigensüchtig angeprangert. Als Abt Hugo von Cluny den Herzog Wilhelm von Burgund in sein Kloster aufgenommen hatte, tadelte der Papst:

„Wo sind die, die sich freiwillig aus Liebe zu Gott den Gefahren entgegenstellen, den Gottlosen widerstehen und nicht fürchten, um der Gerechtigkeit und Wahrheit willen den Tod auf sich zu nehmen? Siehe: Diejenigen, die Gott zu fürchten und zu lieben scheinen, entfliehen dem Krieg Christi, setzen das Heil der Brüder hintan und suchen, nur sich selbst liebend, die Ruhe.“

Gregor verweist nachdrücklich auf zwei Bibelstellen, auf Römer 13, 1 „Wer den Nächsten liebt, erfüllt das Gesetz“ und auf den ersten Korintherbrief 13, 5 „Die Liebe sucht nicht ihren Vorteil – *Caritas non, quae sua sunt quaerit*“. Den Korintherbrief hat Gregor auch Mathilde von Tuscanien vorgehalten, als diese in ein Kloster eintreten wollte, um – wie Gregor meint – „für das Heil ausschließlich ihrer Seele zu sorgen – *ut tuae solius animae saluti provideres*“.

Die Radikalität Gregors, die den kriegerischen Einsatz für Gott und den Nächsten fast über das Klosterleben stellte, hat sich in der Epoche der Kreuzzüge nicht wiederholt. Aber es erfolgte eine Art von Gleichstellung von Kreuzzugsteilnahme und Klosterleben. Sie hat sich nicht durchgesetzt. Es blieb statthaft, in ein Kloster einzutreten, statt ein Kreuzzugsgelübde zu erfüllen. Aber mit den Kreuzzügen hatte Gott den Menschen einen Heilsweg eröffnet, der an die Stelle des Klosterlebens treten konnte. Darin sah Guibert von Nogent das eigentlich Neue des Ersten Kreuzzugs:

„In unserer Zeit hat Gott die heiligen Kämpfe (*praelia sacra*) geschaffen, damit der Ritterstand (*ordo equestris*) und das irrende Volk (*vulgus*), die nach dem Beispiel des alten Heidentums in gegenseitiges Blutvergießen verstrickt waren, eine neue Art finden sollten, sich das Seelenheil zu erwerben, damit sie nicht gezwungen seien, die Welt zu verlassen (*saeculum relinquere*) in der gänzlich erwählten monastischen Lebensweise (wie es zu geschehen pflegt) oder einer sonstigen religiö-

sen Profeß, sondern in der ihnen vertrauten Gewohnheit und Lebensweise, aus dem ihnen eigentümlichen Amt (*ex suo ipsorum consueto officio*) einigermassen die Gnade Gottes erlangen sollten“.

Natürlich wußte Guibert von Nogent von den hergebrachten Pilgerfahrten. Umso wichtiger ist seine Aussage für unser Thema. Den geistlichen Vorteil, die *gratia Dei*, die die monastische Lebensweise verlieh, den konnte nicht die Teilnahme an einer traditionellen Pilgerfahrt verschaffen, wohl aber die Teilnahme am Kreuzzug. Für Guibert war der Kreuzzug keine bewaffnete Pilgerfahrt, die Kreuzfahrer keine Pilger, denen man erlaubt hatte, die Waffen zu führen. Der Kreuzzug war ein heiliger Kampf, ein *praelium sanctum*.

Die Waffen gegen seine christlichen Mitbrüder zu führen, das ersetzten die Kreuzfahrer durch den rechten Gebrauch der Waffen für die Sache Gottes und zur Befreiung der östlichen Christen. Wie Christus setzten sie für das Heil der Menschen ihr Leben ein. Auf den Einsatz des eigenen Lebens kam es an, nicht darauf, daß Elemente der Pilgerfahrt auf dem Kreuzzug eine Rolle spielten. Eine Sonderentwicklung der Kreuzzüge kann das nochmals verdeutlichen: der Kinderkreuzzug und die späteren sogenannten Volkskreuzzüge. Wären die klassischen Kreuzzüge in ihrem spirituellen Kern bewaffnete Pilgerfahrten, so müßten diese besonderen Kreuzzüge als Rückkehr zur klassischen unbewaffneten Pilgerfahrt bewertet werden. Sie sind jedoch weit mehr: diese nur mangelhaft bewaffneten Kreuzfahrer bieten ihr eigenes Leben zum Opfer an, damit Gott interveniere, das Wüten der Muslime beende und die Heiligen Stätten den Christen zurückgebe. Diese Kreuzfahrer wollen keine Pilgerfahrt unternehmen, sondern das Heilige Land praktisch ohne Waffen zurückerobern. Zum Kinderkreuzzug notiert die *Chronica regia Coloniensis*, die „Jugendlichen verschiedenen Alters und Standes – *pueri diversi etatis et conditionis*“ hätten auf göttlichen Befehl „zur Hilfe für das Hl. Land – *ad subventionem Sanctae Terrae*“ nach Jerusalem ziehen wollen. Das Motiv der Pilgerfahrt spielt keine Rolle. Alberich von Trois Fontaines charakterisiert einige Jahrzehnte später den Kinderkreuzzug als einen Kriegszug (*expeditio*), der sich „gegen die Sarazenen“ richten soll. Das Heer (*exercitus*) der Kinder zieht in seinen Untergang. Kaufleute verraten die Kinder, indem sie ihnen versprechen, sie um der Sache Gottes willen (*causa Dei*) unentgeltlich in das Hl. Land zu bringen. Wie die bewaffneten Kreuzfahrer werden die Kinder durch ihren Tod zu Märtyrern. Die Kreuzfahrer haben ihr typologisches Vorbild im Alten Testament: in dem das Hl. Land in seinen Besitz nehmenden Israel und in den Makkabäern. Die auf Kreuzzug gehenden Kinder haben ihr Vorbild im Neuen Testament: in den „Unschuldigen Kindern“.

In Mainz über Kreuzzug, Pilgerfahrt und Imitatio Christi zu sprechen, ohne Barbarossas Kreuznahme zu behandeln, das, meine Damen und Herren, geht nicht an. Ich erweise dem Rotbart also die geschuldete kaiserliche Ehre und nehme ihn zum Kronzeugen für den letzten Abschnitt meines Beitrags.

Hier in Mainz hat Friedrich Barbarossa am 27. März 1188 das Kreuz genommen. Intensiv hat er seinen Kreuzzug politisch vorbereitet. Barbarossa ging nicht als romantischer Ritter auf Kreuzzug, erst recht nicht in Todesahnung. Ähnlich wie Konrad III. seinen Entschluß zur Teilnahme am Kreuzzug in liturgischem Umfeld kundgetan hatte, überhöhte Barbarossa seine Kreuznahme liturgisch. Im Jahre 1188 fiel der 27. März auf den Sonntag *Laetare*.

Barbarossas Mainzer Hoftag stand unter dem Zeichen Christi. Christus war der eigentliche Herr der Versammlung. Als *curia (Iesu) Christi* bezeichnet die *Historia expeditionis Friderici*, eine der wichtigsten Quellen zu Barbarossas Kreuzzug, die Versammlung. In einer zweiten, der *Historia peregrinorum*, ist von *curia dei* und dazu von *curia dei et peregrinorum* die Rede. Hier sollte über den Feldzug nach Jerusalem entschieden werden, über die *Ierosolimitana expeditio*. Es geht um Krieg. Aber das ist ein Krieg, der weit entfernt geführt werden wird, zu dessen Schauplatz die Kreuzfahrer als *peregrini* ziehen müssen. Eine Predigt des Bischofs von Straßburg, wo Vorverhandlungen zum Mainzer Hoftag stattgefunden hatten, schließt mit der Aufforderung:

„Bedenkt also, hervorragende Ritter, was das für eine glückliche, was das für eine günstige und herausragende Art des Kriegsdienstes, was das für eine fruchtbringende Mühe ist, deren Belohnung der Nachlaß der Sünde ist, die in der Tat der Herr seinen Pilgern verspricht und gewährt.“

Nicht der Pilgerfahrt gilt die Belohnung, sondern dem Kampf und der Bereitschaft dazu. Und deshalb macht es durchaus Sinn, daß Barbarossa eine Botschaft an Saladin schickt. Der Sultan soll das eroberte Kreuz zusammen mit den eroberten Gebieten wieder herausgeben. Der Kreuzzug wäre damit überflüssig geworden; Barbarossa hätte seiner Verpflichtung gegenüber Christus Genüge getan, ohne zu Krieg und *peregrinatio* herauszuziehen.

All das steht in der *Historia peregrinorum*. Die *Historia expeditionis*, der sogenannte Ansbert, stellt ebenfalls den Krieg in den Mittelpunkt. Barbarossa will das Heilige Land den Muslimen entwenden, das Christus und den Christen zugefügte Unrecht rächen. Er will „den langen und schwierigen Weg der heiligen Pilgerfahrt mit bewaffneter Macht“ in Angriff nehmen und als alter Mann mit seinem Beispiel die Jüngeren für den Krieg Christi

(*bellum Christi*) begeistern. Ansbert hat in seine *Historia* auch den Kreuzzugsaufruf Gregors VIII. aufgenommen und dazu einen Aufruf des Kardinalbischofs Heinrich von Albano, den Gregor zur Kreuzpredigt entsandt hatte. Heinrich entstammte dem Zisterzienserorden, vor seinem Kardinalat war er Abt von Clairvaux gewesen. Sein Propagandaschreiben spiegelt noch die Kreuzzugskonzeption seines berühmten Vorgängers Bernhard. „Eine glückliche *militia* ist gegeben“, heißt es, „in der zu siegen Ruhm ist – und weit aus wichtiger: zu sterben Gewinn“.

Sterben ist Gewinn – allein das ließ in dem fragwürdigen, weil unverhofften und nicht von geistlichem Beistand begleiteten Tod Barbarossas Heilsgewißheit aufscheinen. Dieser plötzliche Tod des kaiserlichen Kreuzfahrers vermochte den ganzen Kreuzzug zu diskreditieren. Hätte Christus dem Kaiser nicht beistehen müssen? Ein verborgenes Urteil Gottes habe Barbarossa getroffen, meint Ansbert. Aber er ist voller Hoffnung:

„Wir vertrauen ohne jeden Zweifel darauf, daß er, der Ritter Christi (*miles Christi*) war und in der Ritterschaft desselben befunden wurde sowie in dem lobenswerten Vorsatz, das Land des Herrn und sein Kreuz zurückzugewinnen, daß er – auch wenn er plötzlich dahingerafft wurde – zum Heil errettet wurde.“

So sorgfältig Barbarossa seinen Kreuzzug materiell vorbereitet hatte, seine Zeitgenossen glaubten, den Kaiser spirituell auf sein Kreuzzugsunternehmen vorbereiten zu sollen. Der Propst von Schäftlarn ließ für den Kaiser eine der Darstellungen des Ersten Kreuzzuges abschreiben. Ein Bild des Kaisers, dem der Propst das Buch überreicht, schmückt die erste Seite der Handschrift (heute: Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. lat. 2001). Barbarossa ist mit Krone und Schild dargestellt. In der Linken trägt er einen Reichsapfel, das mit einem Kreuz überhöhte Symbol der Erde, als Zeichen dafür, wofür der Kaiser die Verantwortung trägt. Schild und Mantel Barbarossas sind mit einem Kreuz versehen. Eine Beischrift erklärt die Darstellung: „Hier ist abgebildet Friedrich, der Kaiser Roms, der unbesiegte Zeichenträger (*signifer* – das bezieht sich auf den Reichsapfel mit dem Kreuz als christlichem Sieges- und Herrschaftszeichen), der Freund des Königs der Himmel.“ Und weiter: „Der großmächtige Caesar und fromme Augustus Friedrich möge das Heidenvolk (*gens*) des Saladin aus dem Land des Herren vertreiben. Friedrich, der keinem Sarazenen gegenüber friedfertig ist, den soll dieses Buch dorthin geleiten, wo ein Ort frei von Tötung sei“ – gemeint ist: in das himmlische Jerusalem, in die ewige Seligkeit.

Das Buch, das der Propst dem Kaiser überreichte, war die Kreuzzugsgeschichte Robert des Mönches. Robert hatte den Kreuzzugsaufruf Urbans II. in Clermont selbst miterlebt. Seine Kreuzzugsgeschichte hatte sich weit

verbreitet, bis in das bayerische Schäftlarn eben. Sein Bericht über die Kreuzpredigt Urbans ist der einzige, der als Antwort der Zuhörer den künftigen Schlachtruf der Kreuzfahrer überliefert: „Gott will es!“ An diese theologische Kurzformel des Kreuzzugs sollte Barbarossa durch das geschenkte Buch wohl erinnert werden. Es ist eine Formel, in deren Zentrum nicht die Pilgerfahrt steht, sondern der bewaffnete Einsatz für Christus, der Einsatz des eigenen Lebens für den, der für alle Menschen gestorben war, um den Mitmenschen und Glaubensgenossen mit Jerusalem eine Stätte zugänglich zu machen, an der sie als fromme Pilger ihr Seelenheil erwerben könnten.

Abschließend ist nochmals zu betonen: Es geht nicht darum, die Elemente von Pilgerfahrt und Pilgerfrömmigkeit in den Kreuzzügen wegzudiskutieren. Ich glaube aber, daß im Kern des Kreuzzugsgedankens der Hl. Krieg steht, begriffen als der Kampf für Gott und den Nächsten, verbunden mit einer *Imitatio Christi*, einer Nachfolge Christi, die darin bestand, das eigene Leben für den Nächsten einzusetzen und hinzugeben. Die *Imitatio Christi* durch die Kreuzfahrer besteht darin, daß sie zum Nutzen aller Werkzeug Gottes sind, daß sie *Gesta Dei* vollbringen. Der Pilger hingegen zeichnet sich durch eine besondere Hingabe zu einem Heiligen oder zu Christus aus, zu dessen Stätten er pilgert. Beide Gruppen konnten nur ein Verdienst vor Gott erwerben, indem sie sich von reiner Gesinnung leiten ließen. Beide nehmen freiwillig Askese und Mühsal auf sich. Darin konnten sich beide bezüglich ihrer Lebensweise in der Nachfolge Christi fühlen. Das aber ist eine Vorstellung, die überhaupt die religiösen Lebensformen seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert bestimmt: bei frommen Laien, bei dem regulierten Klerus und bei den Mönchen.

Die innere Einstellung des Menschen, sein Bekenntnis zu Gott, gleich in welcher Form es sich äußerte, sie allein konnten den Weg in die ewige Seligkeit eröffnen. Ein sich immer stärker differenzierendes Angebot von religiösen Lebensweisen in Kirche und Welt entsteht seit der Wende zum 12. Jahrhundert; das ganze Mittelalter dauert dieser Prozeß an. Die unterschiedlichsten Elemente religiöser Lebensformen können sich mischen. Die geistlichen Ritterorden gäben dafür einen Beleg ab, aber auch die stille Lebensweise der Beginen. Wie vielgestaltig diese Durchmischungen sein können, belegt eine seltsame Gruppierung des 14. Jahrhunderts. Sie sind terminologisch Kreuzfahrer, als *cruce signati* können sie in den Quellen bezeichnet werden, ihre Kopfbedeckung und ihr Mantel ist mit einem roten Kreuz versehen. Doch sie führen keine Waffen, und sie ziehen nicht nach Jerusalem. Sie sind Pilger, aber ihre Pilgerfahrt hat kein benennbares Ziel. Sie haben sich der *Imitatio Christi* verschrieben, aber nicht um wie Christus das eigene Blut für den Nächsten zu vergießen, sondern sie vergießen ihr Blut, um wie Christus zu leiden, sein Leid mit dem ihrem zu erwidern. Ich spreche

von den Geißlern. Ein Straßburger Chronist erzählt zum Jahre 1349, wie sie auftreten, und er hat auch ihre Lieder überliefert. Christus spricht in einem Lied zu ihnen:

„Sünder, womit wirst Du mich belohnen?
Drei Nägel und eine Dornenkrone,
das heilige Kreuz, den Stich eines Speeres:
Sünder, das alles habe ich um Deinetwillen erlitten.
Was willst Du um meinetwillen leiden?“

So rufen wir mit lautem Schall:
„Unseren Dienst geben wir Dir zum Lohn.
Um Deinetwillen vergießen wir unser Blut.
Das soll uns gegen die Sünde helfen.“

Ich meine, auch dieses Beispiel zeigt, es lohnt sich, nicht nur auf die Phänomene religiöser Verhaltensweisen zu achten, sondern auch auf die religiösen Begründungen und Vorstellungen, die hinter ihnen stehen. Ein sich anscheinend kaum veränderndes Bild wird dadurch bunter und menschengemäßer.

Literaturhinweise:

Die grundlegende deutschsprachige Darstellung der Kreuzzüge ist Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge* (Urban Taschenbücher 86), Stuttgart 1965, 8. erweiterte und verbesserte Aufl. 1995. Stärker mentalitätsgeschichtlich orientiert ist die von Riley-Smith geprägte englische Kreuzzugsforschung, vgl. Jonathan RILEY-SMITH, *The Crusades. A Short History*, London 1987; DERS., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, London 1986; DERS., *The First Crusaders 1095-1131*, Cambridge 1997.

Die Frage der Definition der Kreuzzüge spielt in unser Thema hinein. Ein enger Kreuzzugsbegriff, der sich auf das Hl. Land bezieht (z.B. Mayer), orientiert sich gleichzeitig an Jerusalem als Wallfahrtsstätte, während in einem weiter gefaßten Kreuzzugsbegriff, der auch Kämpfe außerhalb des Hl. Landes und gegen Häretiker sowie Christen als Kreuzzug gelten läßt (Riley-Smith), die Bedeutung des Wallfahrtsgedankens in den Hintergrund tritt; vgl. Ernst-Dieter HEHL, Was ist eigentlich ein Kreuzzug? in: *Historische Zeitschrift* 259 (1994) S. 297-336.

Zur Kreuzzugskonzeption Urbans II. vgl. Alfons BECKER, *Papst Urban II. (1088-1099), Teil 2: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug* (Schriften der MGH 19/2) Stuttgart 1988; zum Kreuzzug Barba-

rossas Rudolf HIESTAND, „*praecipua tocius christianismi columpna*“. Barbarossa und der Kreuzzug, in: *Vorträge und Forschungen 40: Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, hg. von Alfred Haverkamp, Sigmaringen 1992, S. 51-108.

Die Kreuzzugskritik erörtert Elisabeth SIBERRY, *Criticism of Crusading, 1095-1274*, Oxford 1985; zu den Geißlerzügen František GRAUS, *Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit* (Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte 86), Göttingen 1987.

Für die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Kreuzzugsbewegung als Krieg für die Kirche ist das klassische Werk Carl ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6, 1935 u.ö.); für das 12. Jahrhundert Ernst-Dieter HEHL, *Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 19), Stuttgart 1980.

Der mehrfach herangezogene *Liber Sancti Jacobi* ist jetzt in einer neuen Edition zugänglich: *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, Transcripción a partir del Códice original por Klaus HERBERS y Manuel SANTOS NOIA*, Santiago 1998.

Eine um den Schluß gekürzte und mit Quellennachweisen versehene spanische Übersetzung des Beitrags ist unter dem Titel „*Cruzada y peregrinación baja et signo de la Imitatio Christi*“ erschienen in: *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Edición de PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN*, Santiago 1999, S. 145-159.

Werner Freitag

Fromme Deutungen der Heilsgeschichte. Wallfahrtsbilder in Mittelalter und Früher Neuzeit

Im Zentrum mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Wallfahrt stand das Kultobjekt, jenes Bildnis, das den Wallfahrern oder Pilgern als Verweis auf die besondere Qualität des Ortes galt. Doch suchten Kleriker und Laien nach den Gründen, die ein bestimmtes Bild aus der Masse anderer künstlerischer Darstellungen heraushoben. Diese besonderen Qualitäten des Bildes, die sich manifestierten in der Hilfe Gottes im Diesseits, erfahren im Wunder und in der besonderen Hoffnung der Menschen, Leid und Tod sinnvoll zu bewältigen, speisten sich aus verschiedensten religiösen Deutungen und Empfindungen. In ihnen verbanden Menschen Erfahrungen von der Vergangenheit und Deutungen der Gegenwart untrennbar mit dem Bild. Diese „Selbstverortung“ in die Heilsgeschichte, in der die Geschehnisse des Neuen Testaments, das Leben der Apostel und Heiligen und die Vergangenheit des Wallfahrtsortes ein Kontinuum der Zeit bildeten, ließ am Wallfahrtsort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Gestalt des Bildes eins werden und wurde handlungsleitend.

Die Suche nach den Gründen für den besonderen Charakter der Wallfahrtsbilder führte im Spätmittelalter und in katholischer Konfessionsbildung zu unterschiedlichen Wahrnehmungen und Erwartungen. In den mehr als 500 Jahren, die dieser Vortrag zu fassen sucht, war die theologische Grundlage unverändert geblieben: Es galt die grundsätzliche Aussage des 2. Konzils von Nicäa 787, das die Bilderverehrung bejaht hatte. Neben den Kreuzesdarstellungen dürfen, so das Konzil, auch „ehrwürdige und heilige Bilder“ Mariens und aller Heiligen aufgestellt werden. Die Bilder sollten verehrt werden, nicht aber Objekt einer „wahren Anbetung“ werden. Sie waren somit Symbole für das Transzendente und Anlaß zur Meditation, zudem didaktisches Mittel und Merkposten für religiöses Wissen. Doch diese theologischen Aussagen führten in der Praxis zu unterschiedlichen Sichtweisen, Definitionen und Denken vom Bild.

Diesen Erfahrungs- und Deutungshorizonten von Klerikern und Laien soll am Beispiel der Marienbilder von Alt-Lünen, Eggerode, Telgte, Vin-

nenberg, Warendorf sowie der Kreuzdarstellungen vom Stromberg und Coesfeld nachgegangen werden.

Deutungen des Wallfahrtsbildes im Spätmittelalter und im „altgläubigen“ Katholizismus des frühen 16. Jahrhunderts

Die Marienbilder von Telgte und Alt-Lünen, ersteres Mittelpunkt einer großen Wallfahrt im 17. und 18. Jahrhundert, letzteres Zentrum einer spätmittelalterlichen Wallfahrt, sowie die Kreuzdarstellungen von Coesfeld und Stromberg möchte ich für die mittelalterliche Sichtweise des Bildes heranziehen. Die beiden Kreuzdarstellungen enthielten Partikel, aufbewahrt in speziellen Behältnissen, die von dem Kreuz von Golgatha herrührten. Die Herkunft der Kreuzreliquien war für die Zeitgenossen erklärbar: Der Zug der Kaiserin Helena nach Rom und die wunderbare Auffindung des Kreuzes Christi im Jahre 320 gehörten zum Bildungsgut des Spätmittelalters, aufgezeichnet in der *Legenda Aurea* und vergegenwärtigt auf westfälischen Tafelaltären. Der Tod des Gottessohnes war nicht fernab aller Zeiten, sondern nahe Vergangenheit, gegenwärtig durch die Reliquien. Die Jetztzeit, die Geschehnisse 33 n.Chr. und 320 n.Chr. hingen zusammen, ein Zeitkontinuum war gebildet. Insofern waren die beiden Kreuzdarstellungen nicht nur Symbol wie andernorts auch, sondern machten den Kreuzestod Christi unmittelbar erfahrbar. Den Marienbildern fehlte dieser unmittelbare Bezug zur Heilsgeschichte, da es herausragende Reliquien, die an die Gottesmutter erinnerten, nicht gab. Hier bedurften die Auftraggeber der Bilder anderer Reliquien, um den wunderbaren Geschehnissen der Vergangenheit so nah wie möglich zu sein. In Alt-Lünen geriet die Zeit der Ostkolonisation zum Kriterium der heilsgeschichtlichen Untermauerung des Bildes. In dem aus Eichenholz geschnitzten 43 cm hohen Bildnis, das die sitzende Maria mit dem Jesuskind zeigt, waren drei Körner mit rotbrauner Masse verborgen. Georg Spormecker, Pfarrer an der Lünener St. Georgskirche, verfaßte 1536 eine Chronik Lünens, die die spätmittelalterlichen Überzeugungen von der wunderbaren Herkunft des Bildes erstmals schriftlich fixierte. Spormecker berichtet von dem im 13. Jahrhundert in Livland im Kerker schmachtenden Lünener Adligen Lubertus von Schwansbell. In seiner Verzweiflung habe der Adelige ein Marienbildnis geschnitzt, um seine Befreiung zu erbitten. Als ein Wärter den betenden Schwansbell vor dem Bildnis gesehen habe, sei er in seiner Wut mit einem Dolch auf das Bildnis losgegangen und habe es dreimal durchstoßen. An diesen drei Stellen seien Bluttröpfen geflossen. Diese Tropfen, so Spormecker in seiner Chronik, sind für die in der Alt-Lünener Pfarrkirche geschehenen Wunder verantwortlich. Tag für Tag er-

weise sich in der Marienkirche, wo das Bildnis mit den Reliquien aufbewahrt wird, die besondere Qualität der Marienverehrung. Und in der Tat ging die Erinnerung an die besondere Herkunft des Bildes nicht verloren. Das hochmittelalterliche Frevelmotiv läßt sich bereits im Zusammenhang mit der ersten Nennung des Bildes aus dem Jahre 1335 festhalten, wenn die *Sancti olei* eine besondere Erwähnung finden. Auch das Befreiungsmotiv wurde in späteren Ablaßurkunden als besondere Qualität des Bildes betont. Zwar war die unmittelbare Verknüpfung mit dem Erlösungswerk Christi nicht hergestellt, doch beleuchtete die Entstehungsgeschichte des Bildes die wunderbaren Kräfte für den einzelnen und innerhalb der Kirche, die sich auch mehr als 1200 Jahre nach Tod und Auferstehung Christi manifestierten.

Die Öffnung der Reliquienbehälter 1896 ergab, daß das Alt-Lünener Bild weitere Reliquien, u.a. von den 11.000 Jungfrauen, enthielt. Damit wird eine wesentliche Schwäche des Marienbildes deutlich, denn offensichtlich mußte durch zusätzliche Reliquienausstattung die besondere Qualität des Bildes erhöht werden. Erst recht gilt dies für das Telgter Bild, das aufgrund einer unzureichenden Ausstattung und fehlender Erinnerung an den Ursprung des Bildes zunächst nicht zum Mittelpunkt einer Wallfahrt aufsteigen konnte. Die Telgter Auftraggeber wollten zwar bei dem um 1370 entstandenen Bild den „objektiven Charakter des Bildes“ mit Reliquien stützen und ließen von dem Künstler einige Partikel in das Bildnis einfügen. Wenn schon nicht zu den Wundern Christi, so doch immerhin zu den Taten der heiligen Märtyrer und Bekenner sollte das Bildnis Beziehungen aufbauen und über diesen Umweg mit dem Wirken Gottes in der Geschichte verbunden sein. Obwohl also die Marienbilder des Spätmittelalters ihre Wahrheit und Echtheit durch Reliquien erhalten konnten, existierte in Telgte eine eigentliche Marienwallfahrt noch nicht. Gleiches gilt für das 16. Jahrhundert. Die Regionalwallfahrt Alt-Lünen stand zwar mit einem Marienbild in enger Beziehung, doch richtete sich die Andacht auch auf die Blutreliquien sowie ein „hillige(s) Kreuz“.

Damit stellt sich die Frage nach den weiteren Bedingungen, welche die besondere Qualität des Bildes ausmachten, denn nicht jedes Bildnis, das Reliquien enthielt, verband das Wunder der Vergangenheit mit dem der Gegenwart. Spätmittelalterliche Wallfahrtsbilder bedurften der liturgischen Einbindung. Erst aus dem religiösen Ritual erwuchs im Wechselspiel mit der Bildaussage, dem historischen Bezug der Reliquien und dem Wunder die wallfahrtsbildende Kraft. Im Zentrum eines solchen Kultes um das Bild stand im Spätmittelalter wie auch in der gesamten frühen Neuzeit die Umtracht. Die sozialen und religiösen Rollen der Stadt oder des Dorfes wurden Jahr für Jahr mit der Prozession durchgespielt, Flur und Stadt dem Schutz

Gottes und des Ortspatrons anheimgestellt. Die (späteren) Wallfahrtsbilder waren sowohl Medium der Kontaktaufnahme mit den übernatürlichen Mächten als auch Faktor sozialer Integration. Bewährte sich ein Bild im lokalen Kult, konnte es unter Umständen zum Mittelpunkt einer Wallfahrt aufsteigen. Der Coesfelder Ablaßbrief von 1312 verhiess denjenigen zeitlichen Nachlaß der Sündenschuld, die an der Prozession mit dem Kreuz durch den Ort teilnehmen wollten (*dicta crux per villam portatur*). Diese Prozession zu Pfingsten läßt sich auch für das Jahr 1477 belegen. Dabei wurde das Kreuz „tho dreghen van huse tho husen“. Anschließend zog die Einwohnerschaft prozessionsweise mit dem Kreuz um die Stadt. Auch für Stromberg gibt es Hinweise auf eine Kreuztracht im Spätmittelalter: Gegen Ende des 16. Jahrhunderts wird die Umtracht mit dem Kreuz als „alte Gewohnheit gekennzeichnet“.

In Alt-Lünen fielen bei einer *circumferentia ymaginis beate Marie virginis et sancti olei* Opfergaben an, die es, so ein Vergleich des Jahres 1335 zwischen Pfarrer, Archidiakon und Bürgermeister, zu verteilen galt. Die Umtracht fand an einem Pfingsttag statt, sie wird auch zu Beginn des 16. Jahrhunderts mehrmals genannt. Die soziale Funktion der Prozession springt ins Auge: Der Schulmeister von Alt-Lünen hatte zu erscheinen, um mit seinen Schülern für die musikalische Untermalung zu sorgen. Sogar das Amt eines „Tamburin oder Trummenschleger vor unser lieben Frawen Bild“ ist für das frühe 16. Jahrhundert belegt. Nach der Umtracht fand ein Jahrmarkt statt, der die Verbindung von Marienkult und profanen Feierlichkeiten verdeutlicht.

In Telgte hatte sich gegen Ende des 15. Jahrhunderts das Andachtsbild der Gilden und Bruderschaften, das spätere Wallfahrtsbild, kultisch verselbständigt: Im Zentrum der Telgter Marienverehrung stand „unser leyven frowen dracht“. Ähnlich den marianischen Umtrachten in Alt-Lünen und der von Oesede im Bistum Osnabrück wurde auch in Telgte das Marienbildnis umhergetragen, und zwar durch die Stadt und die umliegenden Bauerschaften. Die Telgter Prozession begann am Dienstagmorgen gegen 4 Uhr mit einer Meßfeier. Dann wurden das Bild und das Allerheiligste prozessionsweise durch die Stadt und zum Stadttor geführt. Entscheidend war jedoch nicht die Mitnahme des Allerheiligsten; die Prozession wurde vielmehr vom Marienbild bestimmt: Der Dienstag nach Trinitatis war der Tag, „als wir das Bild trugen“. Mit dem Gang durch die Flur verbanden sich vielfältige soziale Beziehungen und Rollenzuweisungen. Rat und Bürgermeister waren ebenso an der Prozession beteiligt wie der gesamte Klerus. Selbst die Armen im städtischen Armenhaus kamen nicht zu kurz, da ihnen seit 1585 geopferter Flachs zu reduzierten Preisen verkauft wurde. Die soziale Kraft, die am Montag und Dienstag aus der Verehrung der Bildnis erwuchs, wird in einem weiteren Element der alljährlichen

in einem weiteren Element der alljährlichen Feierlichkeiten deutlich. Das heilige Tun war vermischt mit profanen Elementen, die für die Zeitgenossen noch untrennbar mit der Anheimstellung an Maria verbunden waren. Der Montag wird als „guter Montag“ bezeichnet und verweist auf Verbindungen zu den Feierlichkeiten handwerklicher Festkultur. Bei der Umtracht gab es mehrfach Rastmöglichkeiten, und die Kirchenbediensteten speisten vor Beginn und am Ende; Gelegenheit zur Geselligkeit blieben nicht aus. Den Abschluß der Feierlichkeiten bildete wie in Alt-Lünen nicht etwa der Rücktransport des Bildes in die Kapelle auf dem Kirchhof, sondern ein Kram- und Viehmarkt am Mittwoch.

Die Bewährung der Bilder im Leben der Gemeinde führte bei den Gläubigen zu der Konsequenz, das Kreuz- oder Marienbildnis als wundertätig zu bezeichnen und sich durch spezifisches Brauchtum, etwa das Aufwiegen des Kranken in Opfern in Alt-Lünen, Heilung zu erhoffen. Um die Bilder herum entwickelten sich besondere Verehrungsformen und Institutionen. Der Aufenthaltsort des Coesfelder Kreuzes am Kreuzaltar der Lamberti Kirche war mit Lichtern geschmückt. Deren Finanzierung wurde durch eine Stiftung *lumine coram imagine sanctae crucis* gesichert. Die Opfergaben flossen so reichlich, daß ein Verwahrer des Heiligen Kreuzes aus dem Fond Gelder verleihen konnte. Auch Grundstücke, Gärten und Renten sind als Opfergaben für Stromberg und Coesfeld belegt. Vor den Marienbildnissen fanden sich ebenfalls Opfergaben. In einer Übereinkunft zwischen dem Domdechanten aus Münster, dem Archidiakon, dem Pfarrer und den Vertretern der Kirchengemeinde aus dem Jahre 1335 findet sich u.a. eine Verteilung der Opfergaben zu Ehren des Marienbildes. Für die Folgezeit lassen sich Lichtstiftungen nachweisen zugunsten „to syringe und gelochte aldar des gebelds unser leiven vrouwen“, so 1390, 1447, 1480, 1482 und 1505. Die explizite Nennung der Bilder verweist darauf, daß diese nun eine besonders herausgehobene Bedeutung hatten. Anfang des 16. Jahrhunderts wurde das Marienbild von Alt-Lünen ausdrücklich als das „mirakuleuse beldt der hilligen muder Godes“ bezeichnet. Bei der Umtracht mit dem Bildnis seien „vele miraculen ... an velen mangel un breshafften menschen gesiehen“. Für den Kartäuser Werner Rolevinck stand der Zusammenhang zwischen Kreuzbild und Wunder am Wallfahrtsort fest, als er über die Stätten der Kreuzverehrung Coesfeld und Stromberg schrieb: *In Stromberghe est gratiosa crux, similiter et in Coesveldia, ubi multa praestantur beneficia digne petentibus, et propter frequentiam miraculorum est peregrinatio continua.*

Der Zusammenhang mit dem Wunder wurde direkt, ohne Umwege gesehen, sowohl von Laien als auch von Klerikern. Herausgehoben durch Reliquien, eingebettet in bedeutsame rituelle Abläufe, bestätigte sich im „wun-

dertätigen Bildnis“ der Eingriff Gottes in die Welt, so wie er schon immer den Menschen geholfen hatte und wie es Bibel, Heiligenlegenden und Altarbilder verkündeten. Die Bilder an den Wallfahrtsorten waren die Eintrittstüren zu einem Raum, in dem 1000 Jahre wie ein Tag waren, in dem Vergangenheit und Gegenwart in Eintracht zusammenlebten und auch die Zukunft ohne Veränderung ablief. Insofern waren die Wallfahrtsbilder der Kraft der Heilsgeschichte, jedoch nicht magischen Zwängen zugänglich. Maria oder der Gottessohn waren mit den Bildern untrennbar verbunden, obwohl sie gleichzeitig von den Menschen im Transzendenten verortet wurden.

Die Kleriker im Bistum Münster im Spätmittelalter fragten nicht danach, ob Formen der Verehrung mit den Konzilsbeschlüssen konform gingen. Wie Rolevinck an anderer Stelle ausführt, herrschte die Überzeugung, Gott werde die rechte Absicht der Menschen schon zu würdigen wissen. Prediger verlangten den Laien gelegentlich die Symbolisierung der Bilder ab, andererseits stellten sie Marien- und Kreuzbilder als besonders verehrungswürdig heraus. Gottschalk Hollen etwa predigte, daß Maria „durch die Errichtung von Bildern“ zu verehren ist. Ihre Bilder, so der Osnabrücker Augustinereremit, sind mehr als die der anderen Heiligen zu ehren (*honorande*) und anzubeten (*adorande*). Wenn auch bei Hollen der Bezug zur Verehrung (*dulia*) bestand, wird es doch verständlich, daß die breite Masse der Kleriker inklusive der Fürstbischöfe ein besonderes Vertrauen in die Bilder setzte.

Herausforderung Reformation

Obwohl die Reformatoren die symbolische Darstellung akzeptierten und auch seine didaktische Bedeutung anerkannten, distanzierten sie sich von den Bildern, weil die Angst vor den als „Mißbrauch“ angesehenen frommen Deutungen zu groß war. Die intensive Auseinandersetzung mit dem Alten Testament ließ es zudem ratsam erscheinen, die Bilderverehrung der Gegenwart mit dem „Götzendienst“ und der „Idolatria“ gleichzusetzen und damit einen fundamentalen Verstoß gegen das erste Gebot zu entdecken. Statt eines zeitlichen Kontinuums forderten die Reformatoren also den unmittelbaren Bezug (*sola scriptura*) auf die Zeit Christi und das Urchristentum, um der göttlichen Gnade teilhaftig zu werden; in all den anderen Jahren hatte ja in den Augen der Reformatoren die „papistische“ Kirche die „reine“ Lehre des Evangeliums verfälscht.

Die Antwort des Tridentinums: Auf der Suche nach dem katholischen Bildnis

Die Frage nach der Legitimität der Wallfahrtsbilder war gestellt worden. Nichts war mehr so wie vordem, denn die Unbefangenheit bei der Bilderverehrung des Spätmittelalters und des frühen 16. Jahrhunderts war von den Reformatoren als Bilderanbetung denunziert worden. Die Sichtweisen des Bildes und der Umgang mit ihm sollten einschneidenden Veränderungen unterliegen, um Gegenwart und Zukunft mit den wunderbaren Geschehnissen der Vergangenheit neu zu verbinden. Dabei galt es für die Verfechter katholischer Reform, die Tradition des Mittelalters nicht etwa abzutun, wie es die Protestanten taten, sondern als Zeichen der Rechtgläubigkeit aufzuwerten, um die Legitimität der Wallfahrtsbilder gegen die Kritik herauszustellen. Der durch die Reformation, aber auch durch den Humanismus geweckte Zweifel an dem Charakter der Wallfahrtsbilder und Wallfahrten ließ neue Kriterien für den besonderen Charakter notwendig werden. Bild und Kult wurden hinterfragt.

Doch zunächst ging das Konzil von Trient 1563 ganz in gewohnten Bahnen auf die Wallfahrtsbilder ein. Die Konzilsteilnehmer setzten sich bei ihrer Behandlung der Bilderverehrung mit den Argumenten und Polemiken der Reformatoren zwar auseinander, doch betonten sie zunächst gegen den Vorwurf des „Aberglaubens“, der „Abgötterei“ (*idolatria*) und der „Gotteschländerung“ die Aussagen insbesondere des 2. Konzils von Nicäa. Den Bildnissen Christi, Mariens und anderer Heiliger gebühre die *veneratio*. Bilder, so das Konzil, verweisen auf die Abgebildeten, deshalb soll ihnen Ehre erwiesen werden. Der Bezug zu den Beschlüssen des zweiten Konzils von Nicäa war die eine Seite, die andere bestand in der eindeutigen Verurteilung des Aberglaubens. Die Konzilsväter beurteilten unter dem Eindruck der reformatorischen Kritik die überkommene Glaubenspraxis skeptisch: Kein Gläubiger dürfe glauben, „es befinde sich in ihnen (den Bildern) irgendetwas Göttliches oder eine Kraft, deshalb sie zu verehren sind, oder daß von ihnen etwas zu erbitten oder daß ein Vertrauen auf die Bilder zu setzen sei, wie ehemals die Heiden taten, welche ihre Hoffnung auf die Götzenbilder setzten“. Der Vorwurf der *Idolatria* wurde also explizit aufgenommen – diesem setzte das Tridentinum das katholische Verständnis von Bilderverehrung entgegen. Um dies auch allgemein durchzusetzen, beauftragte das Tridentinum die Bischöfe, „Mißbräuche“ bei der Bilderverehrung auszuschließen. Als Mittel hierzu trug es ihnen auf, die Katechese (= Glaubensunterweisung) flächendeckend einzuführen. Bischöfe und Pfarrer sollten an allen Sonn- und Feiertagen den Gläubigen zentrale Glaubensaussagen er-

klären. Ziel der Katechese war es also, die Lehre vom katholischen Bildnis allen Gläubigen bewußt zu machen.

Die Katechese sollte den Gläubigen verdeutlichen, daß das Bild auf Vorbilder hinweise und es nicht als solches anzubeten sei. Wenn es gelang, eine „gereinigte“ Form der Bilderverehrung als Ausdruck von Katholizität einzuführen, wäre der Kritik der Reformatoren Einhalt geboten, so die Überlegungen. Daraus resultierte im Bistum Münster die Einführung eines obrigkeitlichen Prüfungsverfahrens, um statthafte von anderen Bildern zu scheiden. Diese Lösung findet sich in der *Constitutio Bernardina* von 1655. Die Vernichtung mißliebiger Bilder wäre dabei die eine Seite gewesen, bei einem positiven Ausgang der Prüfung andererseits gingen die Autoren der *Constitutio* davon aus, daß es sich bei diesen Bildnissen tatsächlich um „wundertätige Bilder“ (*imagines miraculosae*) handelte. Doch welche Kriterien gaben das Tridentinum und die Verfasser der *Constitutio Bernardina* den Visitatoren und lokalen Klerikern an die Hand, um zulässige Bilder an Wallfahrtsorten von denjenigen zu unterscheiden, deren „Wundertätigkeit“ in Zweifel zu ziehen war oder die die Gefahr des Aberglaubens in sich bargen? Das Tridentinum verbot „schlüpfrige“ und zu sehr ausgeschmückte Bilder. Was die Konzilsväter konkret unter dieser neuen Ästhetik verstanden, blieb offen. Die Verfasser der *Constitutio* präzisierten, indem sie „profanes, unehrenhaftes, weltliches, zügelloses, nacktes oder obszönes“ Aussehen der Bilder kategorisch ausschlossen. Auch die Kulte um das Bild hatten den Ansprüchen der Gutachter zu genügen: Sie sollten in Zukunft frei von Tumulten, „Abschüssigem“ und „Profanem“ sein. Der Aufbewahrungsort der Bilder hatte durch eine neue Heiligkeit ausgezeichnet zu sein. Nur saubere und „ordentliche“ Kirchen erschienen als Standort heiliger Bilder geeignet; den profan gesehenen Elementen im Kirchenschmuck drohte der Ausschluß. Genehmigte Bilder und Kulte hingegen waren Demonstration des Katholizismus und Abgrenzung gegenüber den Andersgläubigen.

Der Versuch, „objektive“ Kriterien für das „wundertätige“ Bild zu finden, löste die bisherige enge Verknüpfung zwischen dem Bild und dem individuellen und kollektiven Wunder in Gegenwart und Vergangenheit, doch blieb vieles ungeklärt. Am Wallfahrtsort stand das Bildnis im Mittelpunkt, da es das Ziel der Gläubigen abgab. Wunder als Stimulanz der Wallfahrt konnten von daher immer nur in Verbindung mit dem Bild gesehen werden. Die Gratwanderung zwischen der reinen symbolischen Bedeutung eines Bildes und einer Verdinglichung des Heiligen, welche die außerordentliche Hilfe Gottes zur Gegenwart werden ließ, existierte weiterhin. Konnten in dieser Situation nicht wie im Spätmittelalter Reliquien dem Bildnis Wahrheit und Echtheit verleihen? Offensichtlich nicht, denn bei den neuen Marienwallfahrten Eggerode, Telgte und Vinnenberg spielte dieses Argument

keine Rolle mehr. In Telgte ging die Erinnerung an die Reliquien im 16./17. Jahrhundert verloren; in Vinnenberg beklagten Nonnen und Mönche Ende des 17. Jahrhunderts zwar noch den Verlust der „Reliquien“ – ein Bindfaden, mit dem Maria und Johannes der Evangelist den Grundriß des Klosters markiert hätten –, doch tat der Diebstahl des Fadens durch spanische Soldaten gegen Ende des 16. Jahrhunderts der besonderen Aura des Bildes keinen Abbruch. Die Nonnen und Mönche wußten trotzdem um die Verehrungswürdigkeit des Bildes. Auch in Eggerode spielten die im Bildnis eingeschlossenen Reliquien keine Rolle mehr.

An all diesen Orten ergab sich für den Fürstbischof, die Ordensbrüder und den lokalen Klerus im 17. Jahrhundert eine Lösung, die sich nicht in den Dekreten der Zeit nachweisen läßt. Das historische Argument, nun nicht mehr verdinglicht in Reliquien, erschien als geeignetes Instrument, Wallfahrtsbilder zu identifizieren. Denn: Was sich über Jahrhunderte, trotz mancher Mißstände, in der Frömmigkeit des Volkes und der Kleriker bewährt habe und von Gott wohlwollend durch Wunder ausgezeichnet worden sei, könne doch nicht einfach mit der *Idolatria* gleichgesetzt werden. Was bei den Reformatoren in der Abkopplung der gesamten mittelalterlichen Frömmigkeit endete, stieg bei den Verfechtern tridentinischer Reformen zum Ausdruck der Rechtgläubigkeit auf. Die Kontinuität der Verehrung seit urdenklichen Zeiten verlieh dem Wallfahrtsbild eine neue Legitimität.

Die Jesuiten lernten bei ihrer Arbeit als Lehrer und Prediger auch Telgte kennen. So berichteten sie 1609 in ihren Annalen, daß in Telgte „ehemals auf das ruhmvollste die Gottesmutter verehrt worden (war) und dort auch Wunder geschehen“ waren. 1611 sahen sie einen Zusammenhang zwischen der Verehrung der Gottesmutter, den Wundern in der Vergangenheit und dem Bild der Gegenwart. In ihrem Jahresbericht berichteten sie von einer Statue, die seit alten Zeiten verehrt wird. Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen, die münsterischen Domherren und der Generalvikar betrachteten ebenfalls das Telgter Bildnis ob seines Alters mit Ehrfurcht. Sie erhielten Berichte des Telgter Klerus, die das besonders hohe Alter des Bildes heraus hoben und hierfür sogar schriftliche Belege anführen konnten. Eine Abhandlung des Telgter Pfarrers Wittfeld (1655-1661 Pfarrer in Telgte) läßt den Stolz des lokalen Klerikers über die Existenz eines solch alten Bildes erahnen: Das hohe Alter der (ersten) Kapelle war für Wittfeld Beleg für den besonderen Charakter des Bildes. Als zentrales Argument führte Wittfeld einen 1500 zustande gekommenen Vergleich zwischen Archidiakon, Bürgermeister, Provisoren und Pfarrern an. Das Dokument werde immer noch von Pastor und Provisoren aufbewahrt. Damit konnte Wittfeld das Bild 160 Jahre urkundlich zurückverfolgen. Er gab deshalb auch den Vergleich in seinem Bericht wortwörtlich wieder. Auch der Jesuit Johannes Blancken-

fort, der sich gegen Ende der 1650er und zu Anfang der 1660er Jahre für den Telgter Kult einsetzte, war von dieser Urkunde in hohem Maße beeindruckt. In seinem 1660 veröffentlichten Andachtsbuch für die Telgter Marienwallfahrt gab er den Text ebenfalls wieder und verwies zudem an mehreren Stellen auf das „uhralte“ Bildnis. Der von Blanckenfort bestellte Kupferstich des Bildes enthält ebenfalls das Legitimitätskriterium des Jesuiten: „Uhraltet Miraculöses Telgtsches Vesperbild“ (Abbildung 18).



Abbildung 18: Vesperbild der Telgter Marienwallfahrt
(Pfarrarchiv Telgte)

Für die Vinnenberger Benediktinerinnen und die Benediktiner, letztere betätigten sich im Kloster als Beichtväter und Priester, war die Verehrungswürdigkeit des Vinnenberger Bildnisses, das in den 1650er Jahren zum Mittelpunkt einer Wallfahrt geriet, durch mündliche Tradition und schriftliche Zeugnisse „glaubhaft legitimiert“. „Uralte Nachrichten“ und „glaubhafte Dokumente“, so der Benediktinerpater Hartmann, Verfasser einer 1698 handschriftlich zusammengefaßten Mirakelsammlung, waren im Klosterarchiv über das Bildnis zu finden. Hartmann konnte dabei auf die Recherchen des in den 1640er Jahren in Vinnenberg tätigen Beichtvaters der Nonnen, Georg Fuisting, zurückgreifen. Die wiederholt schriftlich fixierten Legenden belegten für die Nonnen und Mönche die Echtheit des Bildes und damit dessen Zulässigkeit. Bei der Gründung des Klosters gegen Ende des 13. Jahrhunderts haben, so die Gründungslegende des Klosters, die beiden adligen Stifter aus dem Holzblock, worauf sich die den Ort des Klostersweisenden Heiligen Maria und Johannes der Evangelist – die späteren Patrone des Klosters – gesetzt hatten, vier Bilder anfertigen lassen. Eines davon sei das spätere Gnadenbild gewesen. In Andachtsbüchern, Kupferstichen und einem von der Äbtissin des Klosters, Anna Maria von Brakel, veranlaßten Bau eines Bildstockes 1686 findet sich diese historische Legitimation des Bildnisses wieder. Ein wichtiges Argument stellten für Pater Hartmann und den Verfasser eines gedruckten Andachtsbuches vorhandene Urkunden dar; vier Ablässe aus dem 13. Jahrhundert sowie eine Lichtstiftung konnten sie ausfindig machen. Damit war das hohe Alter des Bildes bewiesen.

Für den Aufstieg der Marienverehrung in Eggerode zur Kleinstwallfahrt war das Wirken des von 1644 bis 1661 amtierenden Pfarrers Johannes Averstegge entscheidend. Dieser schloß aus der Existenz von alten Ablaßbriefen – er selbst restaurierte eine 1633 von den Hessen zerstörte Ablaßurkunde aus dem Jahre 1477 – und einer verfallenen kleinen Kapelle vor der Kirche, daß das alte Bildnis vormals Mittelpunkt einer Wallfahrt gewesen war. Solchermaßen historisch legitimiert, hatte das Bildnis in seinen Augen eine besondere Qualität bekommen (Abbildung 19).

In Alt-Lünen notierte bei der Visitation vom 3. November 1662 der bischöfliche Kommissar das hohe Alter der dortigen Marienverehrung. In der Kirche befinde sich eine „mirakulöse Statue“. In ihr habe es einst Reliquien gegeben, doch niemand wisse, wo sie geblieben seien. Diese Reliquienausstattung erschien dem bischöflichen Visitator bemerkenswert, weil sie das hohe Alter des Bildes belegte. Ketten, die in der Kirche aufgehängt waren, zeigten für ihn an, daß einstmal Wunder geschehen waren. Der Bericht nennt die ehemals existierende „feierliche“ Prozession – gegenwärtig werde diese jedoch nicht praktiziert. Ebenso wie die bischöflichen Visitatoren war

auch der lokale Klerus von dem Alter des Bildes fasziniert und schöpfte hieraus die Kraft für vielfältige Aktivitäten. 1718 wurde aus Mitteln der Kirchengemeinde der Druck eines Andachtsbuches finanziert: „Kurtze, gründlich und wahrhaffte Beschreibung vom Ursprung, Verehrung und Miraculen der schönen Jungfrawen uund Mutter Gottes Mariä-Bildniß zu Alt-Lünen“. Das Bildnis wurde hierin in Zusammenhang mit der Stadtgründung gestellt. Ursprünglich sei der Ort der Göttin Luna, deshalb der Name Lünen, geweiht worden, die dann durch die „bessere Luna“, Maria, ersetzt worden sei. Auch die Legenden von der Entstehung des Bildnisses und von der damit in Zusammenhang stehenden wunderbaren Befreiung des Schwansbell fanden Berücksichtigung.



Abbildung 19: Gnadenbild von Eggerode (Pfarrarchiv Eggerode)



Abbildung 20: Gnadenbild Unserer Lieben Frau von Alt-Lünen (Kupferstich von 1683)

Der Kupferstich (Abbildung 20) zeigt die Ketten der befreiten Sklaven, erinnerte also an vergangene Wundertaten in Alt-Lünen. Die Existenz von Urkunden war ein weiteres wichtiges Argument. Der Autor führte Ablaßurkunden und Lichtstiftungen aus den Jahren 1390, 1480 und 1482 an. So garantierten auch in Alt-Lünen die vielen Nachrichten die Katholizität des Bildnisses und damit die Rechtgläubigkeit der Verehrung. Wie in Telgte griff der Verfasser auch auf die Volksfrömmigkeit vergangener Generationen zurück. Die Umtracht mit dem Bildnis sei urkundlich seit 1348 belegt. Noch heute gebe es einen hölzernen Behälter, auf den die Opfergaben früher gelegt worden seien. In einem anderen Bericht wird auch die Aussage eines alten Mannes aus dem Kirchspiel zur vertrauenswürdigen Nachricht. Johannes Wolter wußte noch von einem Zwischenfall bei der Prozession vor vielen Jahren zu berichten. Schriftliche Belege und Rekurs auf die volksfromme Überlieferung führten zu dem Schluß: „So ist auch genugsam bekannt, daß selbiges Gnadenbild eine ganz alte Antiquität sey und an diesem Orte viele Hundert Jahr in großen Ehren gehalten“.

Das Kriterium Alter erlaubte auch die Förderung des heiligen Ortes Stromberg. Die Jesuiten erfuhren von der dortigen Kreuztracht und dem seit dem 12. Jahrhundert belegten Bildnis. Der Jesuit Schaten notierte in seinen Paderborner Annalen 1741, das Kreuz stehe seit dem 12. Jahrhundert wegen seiner Wunder in höchster Verehrung (*est ibidem in sacello S. Crucis imago thaumaturga crucifixi Domini, quae ob miraculorum frequentiam iam a saeculo duodecimo in summa veneratione*). Die Eigenschaft „uralte“ garantierte Wahrheit und Echtheit; das Bildnis war Beweis für die Gültigkeit der Heilsgeschichte. So verkündete der erste Kupferstich, der einer Schrift des Jesuiten Blanckenfort beigegeben wurde, diese „Wundertätigkeit“ des Bildes (Abbildung 21). Die Verbindung von Wunder und Heilsgeschichte wird deutlich auch an der neuen Begründung des Coesfelder Kreuzes. In der ersten Andachtsschrift, entstanden um 1656, interessierte den Verfasser vor allem die Geschichte des Kreuzes. Statt der Entstehung um 1300, wie sie heute gesehen wird, erinnerte ihn das Kreuz an die Mission des Sachsenlandes unter Karl dem Großen. Sein Wirken und die Missionstätigkeit des Heiligen Ludger beeindruckten den Autor dermaßen, daß sie ein mindestens ebenso wichtiges Moment der historischen Traditionsstiftung des Kreuzes bildeten wie die Kreuzpartikel der Heiligen Helena. Die frühchristliche Heidenmission war der heilsgeschichtliche Hintergrund, wenn an die wunderbaren Geschehnisse bei der Mission Ludgers erinnert wurde. Das Kreuz habe seinen Ursprung in den Überresten eines „Bachbildnisses“ in Coesfeld. Somit erweiterte sich die Erinnerung an die Vergangenheit Coesfelds nicht nur um die Zeugnisse der kultischen Verehrung im 13. und 14. Jahrhundert, sondern um Geschehnisse, die 1656 mehr als 800 Jahre vergangen waren. Diese Erzählung, die Gegenwart und Vergangenheit in einen wunderbaren Zusammenhang brachte, blieb bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts die zentrale Aussage lokaler Traditionsfindung und Kultpropaganda.

Für die Förderer der Wallfahrten im 17. und 18. Jahrhundert war das Bild insofern Beweis, daß eine wunderbare Heilsgeschichte weiterhin ihre Gültigkeit für Individuum und katholische Kirche besaß. Die Erinnerung an die Vergangenheit floß in die Gegenwartserfahrung ein und verwies auf die Ehrwürdigkeit des Bildes, die erst durch die Andacht vergangener Zeiten erklärbar wurde. Insofern war das Bildnis die akkumulierte Verehrung vieler Generationen. Diese Jahrhunderte umspannende Andacht war damit abgekoppelt von dem Vorwurf des „Aberglaubens“. Die Katholizität des Kultobjektes wurde aus einer vergangenen Volksfrömmigkeit geschöpft, die nun Erwartungen für eine zukünftige Verehrung in Rechtgläubigkeit weckte.



Abbildung 21: Kreuzbildnis von Stromberg (Pfarrarchiv Telgte)

Eine Symbolisierung des Bildes fand insofern statt, als die Aura der Heilsgeschichte dem Bild nicht mehr dinglich innewohnte, wie es in Gestalt der Reliquien einst gewesen war, sondern auf Erinnerung fußend, tagtäglich neu im Bewußtsein Bestätigung fand. Doch hatten diese mentalen Operationen nichts damit zu tun, wie die Funktionen des Bildes von den Konzilien definiert worden waren. Vielmehr setzten die Menschen ihre Erfahrungen von der Hilfe Gottes in der Geschichte mit dem Bildnis, das in der Gegenwart erfahren und kultisch verehrt wurde, in Beziehung.

Die Sakralisierung und Disziplinierung der alten Bilder

Die Bilder erlebten eine Sakralisierung. Das Telgte Bildnis war mit einem weiten Mantel bekleidet und mit Krone und Schmuck ausgestattet (Abbildung 18). Zunächst überdeckte der Mantel nur zum Teil den Körper des Schmerzensmannes, ließ jedoch schon Körperlichkeit zugunsten von Erhabenheit Mariens zurüctreten. Die Stiftung eines wertvollen Mantels und eines Kleides für das Marienbild durch den Fürstbischof Clemens August 1734 veränderten den Charakter völlig. Die Körperlichkeit des toten Sohnes wurde ersetzt durch Erhabenheit und Autorität, welche die Gottesmutter ausströmte (Abbildung 22).



Uralte Wunderthätige Bildnisse der Allerheiligsten
Gnadafronen Maria in Dinnen der Stadt Telgte,
in dem Hoch Städt Münster in Westphalen. 1734.

Abbildung 22: Marien-Wallfahrtsbild Telgte
(Sammlung P. Dominicus Göcking, F. Werl)

Die unbedeckten Beine und Füße sowie die nur dürftige Bedeckung des Geschlechtes Jesu sind nicht mehr zu sehen; fehlende Körperlichkeit bedeutete also Sakralisierung und damit Ausschaltung des profanen, nackten Charakters, wie es die *Constitutio* und das Tridentinum vorgeschrieben hatten. In Vinnenberg erlebte das Marienbildnis ebenfalls eine Sakralisierung. Die Nonnen ließen es auf einen Sockel aufstellen und bewahrten es in einem eigens dafür eingerichteten, abschließbaren Tabernakel auf. 1687 gelangte es von einem unscheinbaren Platz im Umgang auf den Maria geweihten Nebenaltar der Kirche und präsentierte sich dem Besucher mit einem festlichen Gewand und Schmuck. In späteren Jahren gelangte es am Festtag Mariä Geburt, dem Tag der Prozession, sogar auf den Hauptaltar. Die Einbeziehung des Bildes in die Liturgie wird an einem weiteren Sachverhalt deutlich: In der Außenmauer der Vinnenberger Kirche befand sich ein Gitter, wodurch die Gläubigen das Marienbildnis anschauen und ihrer Verehrung nachgehen konnten; die Andacht war noch nicht ausschließlich an den heiligen Ort Kirche gebunden. 1729 ließen die Nonnen das Gitter zumauern, „weil viele Priester sich beklagt (hätten) wegen (des) öfteren Vorbeigehens und Tumults, sie in dem Heiligen Meßopfer turbierert worden“. Das Meßopfer durfte also nicht mehr gestört werden, es hatte Priorität vor individueller, „außerkirchlicher“ Andacht vor dem Bildnis.

Um den Vorwürfen der Reformatoren zu begegnen, bedurfte es neben der neuen Umtrachten und der Unterweisung der Gläubigen in der Katechese, in der die Bilderverehrung von der Anbetung geschieden wurde, der Unterrichtung, wie der Wallfahrer oder der Pilger sich konkret im Angesicht des Bildnisses zu verhalten hatte. Den Pilgern wurde in Andachtsbüchern und auf Andachtszetteln geraten, die Sakramente der Buße und Eucharistie zu empfangen und an einer Meßfeier teilzunehmen. Neben die Vermittlung der heilsnotwendigen Rolle der Kirche traten disziplinierende Momente. Die Gläubigen sollten sich dem Bildnis in andächtiger, demuts- und reuevoller Haltung nähern und profanes Tun vermeiden. Das speziell für die Telgter Wallfahrt konzipierte *Itinerarium Telgetanum* wollte Pilger und Wallfahrer unterrichten, wie sie das Bildnis „andächtig begrüßen und verehren können“. Der Wallfahrer oder Pilger hatte zunächst vor dem Allerheiligsten zu beten, „nach solchem werffe dich in tieffer demuth deines Herzens zu den Füßen der Himmels-Königin, grüße dieselbige, und begehre vorläufig durch ihre Fürsprach Gnad“. Untertänigste Verehrung war vor dem Bildnis folglich das adäquate Mittel, die Fürsprache Mariens und die Hilfe Christi zu erlangen. Denn sonst werde die Andacht vor dem Bilde „dir sonst nicht so sonderlich nützen ...“. Nach der Kommunion legte das *Itinerarium* den erneuten Gang zum Bildnis nahe, um nun die persönlichen Anliegen vorzubringen. Gott sei es, der den Menschen helfe, Maria sei nur

Mittlerin zu ihm, das Bildnis verweise auf sie. Meißfeier, Vergegenwärtigung von Christi Tod und Auferstehung in Gestalt der Eucharistie, und die devoten Formen der Andacht stellten den Bezug zwischen Gott und der Verehrung des Bildnisses her, dessen Legitimität sich erwiesen hatte. Doch das historische Argument und die tagtäglichen Erfahrungen am Wallfahrtsort sowie die sozialen Bedeutungen des Bildes ließen für Fürstbischöfe, Ordensbrüder und -schwestern und lokale Kleriker das Bildnis mehr werden, als die Konzilien und die Constitutio eigentlich vorsahen. Dies hatte sich ja bereits beim historischen Bewußtsein gezeigt.

Sichtweisen des Volkes – Erfahrungen der „wunderthätigen Bildnisse“

Der Eingriff höherer Mächte in das Diesseits verstand sich in der Volksfrömmigkeit von selbst. Er war nicht nur Wissen um die Geschehnisse, die hunderte und mehr Jahre zurücklagen, sondern auch und gerade der jüngsten Vergangenheit. Insofern war das historische Argument unterschieden von dem der Kleriker, die gerade durch eine weit zurückreichende Geschichte den besonderen Charakter des Bildes bestätigt sahen. Auch in der Volksfrömmigkeit war ein möglichst altes Bild von Bedeutung, doch konnte es auch „neue“ Bilder geben, wie etwa die von Warendorf und Kevelaer, die urplötzlich auf sich aufmerksam machten und den Eingriff Gottes in die Welt glaubhaft versicherten. Entscheidend war hier also das Ereignis in der Gegenwart, das bereits in der unmittelbaren Vergangenheit, etwa in der Häufung von Wunderheilungen innerhalb weniger Wochen und Jahre, seine Stimmigkeit finden konnte. Während die geistlichen Instanzen das Wunder zwar prinzipiell als möglich erachteten, es jedoch nur anerkannten, wenn nachvollziehbare überprüfbare Indizien den Eingriff Gottes nach devoter Andacht vor dem Bildnis und Sakramentenempfang erkennen ließen, setzte das Volk in Gegenwart des Wallfahrtsbildes auf den permanenten Eingriff höherer Mächte in Notsituationen. Die vielen Silbervotivgaben, plaziert in unmittelbarer Nähe der Marienbildnisse und Kreuze, waren öffentliche Bekundung einer Heilung und zeigten den Besuchern die bereits geschehenen Hilfen an (vgl. Abbildung 20 und Abbildung 22). Der Abbé Baston sah um 1800 das Coesfelder Kreuz „fast vollständig“ mit silbernen Votivgaben bedeckt. Auf dem Chor der Lambertikirche, so seine Beobachtung, befanden sich große Ketten befreiter Sklaven. All diese Votivgaben demonstrierten folglich, daß bereits viele Menschen an diesem Orte Wunder erlebt hatten. Mit dieser Wundertätigkeit am Wallfahrtsort in der unmittelbaren Gegenwart des Bildes stand die Überzeugung der Gläubigen im 17. und 18. Jahrhundert im Zusammenhang, wonach den Wallfahrtsbildern eine eigenstän-

dige Persönlichkeit zukam. Dies läßt sich festmachen in den Bezeichnungen. Das Telgter Vesperbild nannte man „Maria Telgte“, in Vinnenberg hieß das Bildnis „Maria Vinnenberg“ und „Gnadenmutter zu Vinnenberg“. Die eigene Persönlichkeit zeigt sich in den Legenden. Einstmals wollten Münsteraner das Telgter Bildnis in die Bischofsstadt bringen, aber: „Allein das Gnadenbild schien durchaus keine Neigung hierzu zu haben.“ Dreißig Pferde hätten nicht ausgereicht, das Bild vom Fleck zu bewegen. „Das Bildnis gab sichtbare Zeichen von sich, daß nur Telget der Ort seines Aufenthaltes und seiner Ruhe sein sollte. Dies versichern alle Einwohner in Telget“. Der Abbé Baston erfuhr in Coesfeld von der „Überlieferung des Landes“, das Bild sei während des Dreißigjährigen Krieges von calvinistischen Hessen an Händen und Füßen verstümmelt worden. Anschließend hätten sie versucht, das Kruzifix zu verbrennen, doch die Flammen hätten sich geweigert, das Bildnis zu vernichten. Die Schänder des Bildes seien später furchtbar von Schmerzen an Händen und Füßen geplagt worden. Solche Hinweise auf die Artikulation einer eigenen Persönlichkeit können jedoch nicht als magisches Denken interpretiert werden. Statt dessen war in den Vorstellungen der Gläubigen das Bildnis überall vorhanden, nicht nur als gegenständliche Abbildung, z.B. in Form von Andachtszetteln, Breverln und Bildstöcken mit der Inschrift „Wunderthätiges Bildnis“. Auch in Traumgesichtern erschien es am Ort des Kranken. Damit ist ein transzendenter Bezug angesprochen, denn das Bildnis erschien losgelöst vom Wallfahrtsort.

Zwischen dem Marienbildnis oder dem Kruzifixus und der Heiligen Gottesmutter und Christus sahen die Gläubigen eine personelle Identität: „Ernst Hoffmans Hausfrau zu Milte deponiert, daß im Jahre 1649 ihr auf Schultern geschwollenes Kind ... der Jungfrau Maria zum Vinnenberg mit einem Gelübde, Opfer und Gebet aufgeopfert, sei damit kurieret und bessert worden“. In der Gestalt des Bildes war die Heilige für die Menschen aktiv, und zwar nicht nur am Wallfahrtsort. Der Bauer aus Ostbevern, der seine Kühe verloren hatte, erhoffte seine Rettung von Maria in Gestalt des Vinnenberger Bildnisses: „So habe er doch angelobet, ein Opfer für das liebe Frauenbild zum Vinnenberg zu tun“. Am folgenden Tag wollte er sein Gelübde in die Tat umsetzen und machte sich auf den Weg nach Vinnenberg. Schon kurz vor dem Kloster fand er die Tiere wieder – die Wirksamkeit Mariens zeigte sich schon vor dem Wallfahrtsort. Folglich herrschte in der Volksfrömmigkeit die Vorstellung, daß Maria als Heilige sich zum einen nahe bei Gott aufhält und dort als Fürbitterin für die Menschen tätig wird, sie zum anderen jedoch im Bildnis bei Andacht, Gebet und Opfer gegenwärtig ist. Ähnliche Überlegungen galten für den Gekreuzigten. Die Ermahnungen seitens der selbst vom „wunderthätigen Bild“ faszinierten Kleriker, das Wallfahrts-

bild einzig und allein als Mittel der Meditation und als Symbol zu sehen, stießen beim Volk auf taube Ohren. Das Bildnis war in Vergangenheit und Gegenwart Signal für die Anwesenheit der ansonsten transzendenten Heiligen Christi auf Erden; in Gestalt des Bildnisses waren sie auch an anderen Orten vorstellbar und ebenfalls wirksam. Das „wundertätige Bildnis“ machte die unsichtbare Welt sinnlich erfahrbar, verband, ohne daß es der Reliquien bedurfte, die Wunder der Vergangenheit mit denen der Gegenwart.

Die folglich als sicher erscheinende Anwesenheit des Heiligen konnte auch auf andere Objekte übertragen werden. Auf einem Kupferstich des Coesfelder Bildnisses aus dem 18. Jahrhundert findet sich die Inschrift, er sei mit dem „wunderthätigen Kreuz“ in Berührung gekommen. Eine ähnliche Botschaft enthält der Kupferstich des Warendorfer Bildes (vgl. Abbildung 23). Gläubige versuchten, das Bildnis zu berühren oder andere Gegenstände damit in Kontakt zu bringen. Die obrigkeitliche Disziplinierung beim Umgang mit dem Bildnis hatte ihre Grenzen. In Telgte kam es im Rahmen der Telgter Jubelfeierlichkeiten 1754 zu einem Zwischenfall. Das Bildnis, nahe dem Altar als Ort des Meßopfers, durch festliche Kleidung mit der Aura der Himmelskönigin versehen, in Gebetbüchern präsentiert als Symbol katholischer Rechtgläubigkeit, dem es zu nähern nur in demütiger und ehrfürchtiger Form gestattet war, übte auf die Teilnehmer des Festes eine starke Faszination aus. Als das Bild am Abend des 15. Juli vom Hochaltar der Kirche heruntergeholt wurde, hatten die vielen Menschen es so nahe vor sich, daß sie sich nicht „satt“ sehen konnten. Die solchermaßen eröffnete Möglichkeit, die Distanz zum Bildnis zu überwinden, führte dazu, daß sich die Menschen „alle herzugetrungen, um die Gnaden-Bildnüß ehrerbietigst zu berühren, und Hoch-Derselben als ihrer allerheiligsten und allerliebsten Mutter allerhand Sachen anstreichen zu können“. In Coesfeld sah Abbé Baston ähnliches. Die Teilnehmer an der Kreuztracht bestrichen das Kreuz mit Tüchern, die dann, zuhause angekommen, auf kranke Körperteile gelegt wurden. Der Präsenz Mariens oder des Gekreuzigten, verkörpert in der Aura des Bildes und in dessen Geschichte, wollte man sich durch die Berührung mit Gegenständen auch für die Zukunft versichern. Die an sich auf Sympathievorstellung hinweisende Praktik war jedoch religiös eingebunden. Die Verehrung geschah in devoter Art und Weise unter Einbeziehung der Sakramente. Wenn der Augenblick gekommen war, in dem der Gläubige „wunderthätige Bildnisse“ erlebte, schien die fürbittende Heilige Maria eigenständig und wirkungsmächtig und der Gottessohn unmittelbar in die Welt einzureifen, um dann nach den Geschehnissen wieder im Transzendenten verortet zu werden. Diese Aufwertung der Bildnisse war Resultat der Dialektik von Volks- und Elitenfrömmigkeit, hervorgerufen durch die volksfromme Rezeption der Propagierung des ka-

tholischen Bildnisses, das in den Augen der Kleriker ja seine Legitimität durch die vielen wunderbaren Geschehnisse der Vergangenheit bis hin zum Neuen Testament erlangt hatte.



Abbildung 23: Kupferstich des Warendorfer Marienbildnis (angefertigt durch die Gebrüder Klauter in den 1750er Jahren)

Epilog: Das Verschwinden der Wallfahrtsbilder

Im 19. Jahrhundert lockerte sich die enge Verknüpfung zwischen Bildnis und Wunder; Meditation, Meßopfer und Buße erhielten eine größeren Stellenwert. Das Wallfahrtsbild geriet zum Kunstwerk und zum Repräsentanten einer gläubigen Vergangenheit. Besonders die Marienbilder verloren viel von ihrer Aura, denn die Katholizität ergab sich nicht mehr aus den Erfahrungen ihrer Gläubigen mit dem „wunderthätigen“ Bild, sondern aus der neuartigen Präsentation. Ein erstes Beispiel ist Telgte: Das dortige Bildnis verlor bei den Vorbereitungen zum Telgter Jubelfest 1854 seinen Kleiderschmuck und einen Großteil der an ihm befestigten Votivgaben. Es wurde, wie der zeitgenössische Bericht beschreibt „von dem Flitterstaate der Kleider befreit“. Der Hinweis des Kooperators Radhoff, „ein oder anderer Pilger hat wohl die Vermuthung geäußert, es sei nicht mehr das alte Bild“, zeigt auf, daß offensichtlich mit dem Verlust der Kleider und der Votivgaben die Aura des Bildes zumindest zum Teil verloren ging.

Mit ästhetischen Blicken näherten sich die Verantwortlichen des Bistums den Bildern und begründeten die Wallfahrten einerseits mit dem frommen Kunstsinn der Vergangenheit und dem Glauben der vielen vergangenen Generationen, lösten sich andererseits jedoch von dem Zusammenhang zwischen Wallfahrtsbild und individuellem Wunder. Zwar finden sich in den einschlägigen Schriften des 19. Jahrhunderts noch die Verweise auf „Gebeterhörungen“, die in der Vergangenheit des 18. und des 17. Jahrhunderts sowie des Mittelalters an den Wallfahrtsorten stattgefunden hätten, doch wurden diese Geschehnisse nicht mehr als Besonderheit des Bildes herausgestellt. In der Predigt des Bischofs Müller in Telgte 1854 etwa findet sich überhaupt kein Bezug zum Heilungswunder, statt dessen jedoch ein überschwengliches Marienlob; das neue Mariendogma der unbefleckten Empfängnis spiegelte sich auch hieran. Marienverehrung war für den Bischof Zeichen der Katholizität, die sich über mehr als 200 Jahre im Bistum bewährt habe, „trotz aller Anfeindungen, Stürme und Wechselfälle“ durchdringe sie noch jetzt die Schar der Gläubigen „wunderbar“. So geriet die Glaubensfestigkeit aller, die sich im Wallfahrtswesen manifestierte, zum eigentlichen Wunder, nicht jedoch das individuelle Wunder, für das das Bildnis einstmals stand. Das „Gnadenbild“, wie es bezeichnet wird, lebte nun vor allem durch die „Gnade“ des Gebetes und der Meditation, stärkte die Zuversicht auf ein besseres Jenseitsschicksal. Jedoch blieb das Alter des Bildes wichtiges Kriterium für die Dignität der Wallfahrtsorte.

Wenn wir, die Zeitgenossen der Jahrtausendwende, den Wallfahrtsbildern gegenüber treten, befinden wir uns in einem „aufgeklärten“ Zeitalter,

das den Christenmenschen nur noch Ehrfurcht vor dem Glauben vergangener Jahrhunderte abnötigt und dem Kulturmenschen mit musealem Kennerblick Respekt vor den künstlerischen Leistungen vergangener Jahrhunderte. Die Bilder verlieren an Ausstrahlung; sie gelangen mitunter in die Museen, wo sie als Kunstwerke neutralisiert werden; andere geraten zum Untersuchungsgegenstand von Historikern, die den Funktionen der Wallfahrtsbilder auf der Spur sind. Denn unsere Erfahrungen sind anders: Moderne Technik und Vernunft scheinen vieles in den Griff zu bekommen, obwohl unsere tagtäglichen Nachrichten diese Überlegung Lügen strafen müßten. Die Wallfahrtsbilder sind ihrer geheimnisvollen Aura, die sich aus den wunderbaren Erfahrungen der Vergangenheit und der Gegenwart und der Andacht vieler Generationen speiste, für die Zukunft beraubt, so hat es jedenfalls den Anschein.

Quellen und Literatur

- Annuae Collegii Monasteriensis – Litterae Annuae (der Jesuiten), in: Staatsarchiv Münster, Mscr. VII, Nr. 1026.
- Ausführlicher Bericht und Beschreibung des Ursprungs wie auch der Mirakel des wundertätigen Gnadenbilds der Mutter Mariae von Vinnenberg, Klosterarchiv Vinnenberg, Bd. 13.
- BÖRSTING, Heinrich: Die Marien-Wallfahrten im Bistum Münster, in: Paul Engelmeier (Hg.), *Maria Telgte*, Münster 1954, S. 33-39.
- FREITAG, Werner: *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster*, Paderborn 1991.
- DERS.: *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster*, Münster 1995.
- GENIUS, Josef: *250jährige Jubelfeier der Telgter Wallfahrt im Jahre 1904, Telgte 1904*.
- GÖTTLER, Christine: Die Disziplinierung des Heiligenbildes durch altgläubige Theologen nach der Reformation, in: Bob Scribner (Hg.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden 1990, S. 263-295.
- HESS, Wilfried: *Ablaßbriefe für die St. Marien-Kirche in Lünen*, in: *Der Märker* 40 (1991), S. 78-82.
- Itinerarium Telgetanum oder Erneuerte Andacht-Übung eines frommen Pilgers zu der berühmten und wunderthätigen Mutter Gottes Mariam binnen Telgte*, Münster 1754.

- KOCK, Hermann: Series episcoporum Monasteriensium, Pars IV, Münster 1805, S. 96-169 (= Constitutio Bernardina).
- Kurtz und gründlicher Bericht von Ursprung und Miraculen Des Wunderthätigen Gnadenbildes Der Mutter Gottes Mariae vom Himmelreich: So in dem Closter Vinnenberg ... verehret wird, Münster (3. Aufl. 1728), ohne Paginierung, Klosterarchiv Vinneberg.
- Kurze Beschreibung von dem heiligen Kreuz Christi, So auf dem Berg Calvariä entstanden: Und von dem Wunderthätigen Coesfeldischen Creutz, So in der Pfarr-Kirchen S. Lamberti vorhanden, Bistumsarchiv Münster, GV Coesfeld St. Lamberti, A 12.
- NIGGE, Franz: Das Gnadenbild in der Pfarrkirche zu Altlünen, Münster 1913.
- NITSCHEN, C. P.: Beschreibung des funfzehntägigen Grossen Jubel-Festes, Welches zu Ehren Gottes und Seiner Allerseeligsten zu Telgte besonderes Wunderthätigen Schmerzhaften Mutter ... gehalten und gefeyert wurde, Münster 1754.
- PLÖTZ, Robert: Die Wallfahrt nach Kevelaer. Ein Wallfahrtsort und seine Geschichte, Duisburg 1986.
- RADHOFF, Ernst: Beschreibung der zweihundertjährigen Jubelfeier der Telgter Wallfahrtsprocessionen im Jahre 1854, Münster 1854.
- ROLEVINCK, Werner: 1425-1502. Ein Buch zum Lobe Westfalens des alten Sachsenlandes, hg. v. Hermann Bücken, Münster, 2. Aufl. 1982.
- SMETS, Wilhelm: Des hochheiligen ökumenischen und allgemeinen Concils von Trient Canones und Beschlüsse, Bielefeld 4. Aufl. 1854, S. 165f..
- Von Telget und dem Gnadenbilde dasselbst. Auszug eines Schreibens aus dem Münsterschen, in: Westphälisches Magazin zur Geographie, Historie und Statistik 1784, S. 53-55.
- WAGNER, Georg: Volksfromme Kreuzverehrung in Westfalen von den Anfängen bis zum Bruch der mittelalterlichen Glaubenseinheit, Münster 1960.
- WEMBER, Hermann: Chronik der Stadt Lünen von Georg Spormecker, Lünen 1962.

Wolfgang Schieder

Wallfahrten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert

Wallfahrten gehören seit dem Mittelalter zur christlichen Kultpraxis. Ich erinnere nur an die großen Fernwallfahrten nach Jerusalem, Rom oder Santiago de Compostela. Sie sind also ihrer Ausdrucksform und ihrem Bewegungsablauf nach eine sehr alte Erscheinung. Daraus wird bis zum heutigen Tage immer wieder gefolgert, daß sie als elementare Erscheinungen religiösen Verhaltens einen zeitlosen Charakter hätten. Wallfahrten seien, wird gesagt, seit jeher Ausdruck eines religiösen Kultes, der seinen Ursprung einzig und allein in der Frömmigkeit der Pilger hätte.

Für den Historiker ist das eine sehr unbefriedigende Interpretation. Die christliche Kirchengeschichte ist eine Geschichte ständiger Veränderungen. Sollten ausgerechnet die Wallfahrten davon nicht betroffen sein? Sicherlich, die Anlässe und Ziele von Wallfahrten sind im Wesentlichen die gleichen geblieben: Die Pilger wandern zu vermeintlichen Reliquien wie den Gebeinen des Apostels Matthias in Trier oder zu sogenannten Gnadenstätten, an denen sich die christliche Botschaft personal nachvollziehen läßt. Der Mont-Michel in der Bretagne oder die vermeintliche Geburtskirche Christi in Jerusalem sind solche Wallfahrtsorte. Schließlich gibt es noch Wallfahrten zu Orten, an denen Epiphanien – meist der Mutter Gottes – stattgefunden haben sollen. Lourdes ist ein solcher Wallfahrtsort. Schon ein Blick auf das äußere Erscheinungsbild von Wallfahrten läßt jedoch erkennen, daß diese heute anders ablaufen als in früheren Jahrhunderten: Die Wallfahrer des 20. Jahrhunderts gehen in der Regel nicht mehr zu Fuß, jedenfalls nicht, wenn sie nach Santiago oder nach Rom pilgern. Sie bedienen sich vielmehr der modernen Massentransportmittel. Um es etwas scherzhaft zu sagen: Die Buswallfahrt ist an die Stelle der Bußwallfahrt zu Fuß getreten.

Aus der Sicht des Historikers kann das nicht besonders überraschen. Auch Wallfahrten unterliegen wie die Religion überhaupt einem ständigen sozialen Wandel. Sie sind eingebettet in gesellschaftliche oder politische Prozesse und können daher nur verstanden werden, wenn man ihren jeweiligen zeithistorischen Kontext beachtet.

Nähert man sich unter dieser Prämisse dem Wallfahrtswesen des 19. Jahrhunderts, so stellt sich die Frage, welche Besonderheiten es in diesem Zeitraum gab. Und weiter: Wenn es innerhalb des Wallfahrtswesens im 19. Jahrhundert Veränderungen gab, was lassen diese über Veränderungen im Verhältnis von katholischer Kirche zu Staat und Gesellschaft erkennen? Mit anderen Worten: Pilger und Wallfahrten im 19. Jahrhundert sollen nicht nur um ihrer selbst willen untersucht werden, es soll vielmehr danach gefragt werden, inwieweit sie Aufschluß über religiösen oder gesellschaftlichen Wandel geben.

Außerhalb der kirchengeschichtlichen Forschung, vor allem in der Religionssoziologie, aber auch in der Sozialgeschichte gibt es immer noch die Auffassung, daß die neuzeitliche Geschichte einem ununterbrochenen Säkularisierungsprozeß unterworfen sei. Spätestens im 18. Jahrhundert hätte der Prozeß der Säkularisierung im Zuge der Aufklärung nicht nur zu einer fortschreitenden Entkirchlichung, sondern zu einer allgemeinen Entchristlichung geführt. Religion und Kirche werden aus dieser Sicht für das 19. und erst recht für das 20. Jahrhundert als unerhebliche oder zumindest vernachlässigungswerte Größen angenommen. Der sogenannte „Kulturkampf“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird als die letzte Schlacht der katholischen Kirche angesehen, die seitdem gegenüber dem Geist der Moderne das Feld geräumt habe. Man beruft sich in diesem Zusammenhang gerne auf Max Weber, der von einem Prozeß der „Entzauberung der Welt“ gesprochen hat. Erstaunt reibt man sich dann freilich die Augen, wenn die katholische Kirche unter Führung ihres Papstes Woytila plötzlich mit bemerkenswertem Erfolg gegen eine angeblich schon völlig säkularisierte Welt antritt und auch Wallfahrten (man denke nur an Tschentschochau in Polen) wieder zu nachhaltigem Aufschwung verhilft. Ganz offensichtlich ist die Säkularisierungsthese auch im Hinblick auf das Phänomen der Wallfahrten viel zu eindimensional, als daß sie der historischen Realität religionsgeschichtlicher Veränderungsprozesse entsprechen könnte.

Um auf das 19. Jahrhundert zurückzukommen, scheint zwar viel für die These der fortschreitenden Entchristlichung zu sprechen. Kaum irgendwann zuvor hat es gerade in Deutschland eine so scharfe und grundsätzliche Religionskritik gegeben wie im 19. Jahrhundert. Die junghegelianische Religionsphilosophie von Bruno Bauer bis Ludwig Feuerbach hatte in den vierziger Jahren, gestützt auf das bibelkritische Buch von David Friedrich Strauß über das „Leben Jesu“, das Ende des Christentums verkündet und die Religion in ihrer bisherigen Form für überflüssig erklärt. Sie hätte dem Bedürfnis der Menschen nur solange entsprochen, wie diese nicht zu erkennen vermochten, daß „Gott“ nur eine menschliche Projektion sei. Mit der Erkenntnis der „Menschlichkeit“ aller Religion käme der Mensch aber zu sich

selbst, d.h. zu einer „humanen“ Religion, die keiner Kirche mehr bedürfe. Karl Marx hat diese philosophische Religionskritik bekanntlich noch verschärft, indem er „Religion“ von allem Anfang an zur Ideologie erklärte. Er proklamierte deshalb auch nicht mehr eine neue humane Religion, sondern das völlige Ende derselben. An die Stelle der Religion trat bei ihm – aber nicht nur bei ihm – die Wissenschaft, und zwar die Wissenschaft des Sozialismus. Schopenhauer und Nietzsche glaubten schließlich nicht einmal mehr an die religiöse Sinnhaftigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis. Ihr Antichristentum hatte keinen religiösen Ersatzcharakter, sondern war ersatzlos areligiös.

Diesem ideengeschichtlichen Befund entspricht ein sozialgeschichtlicher. Die katholische Kirche wurde durch die französische Revolution, vor allem die Säkularisation der geistlichen Fürstentümer, Klöster und Stifte in ihrer Existenz getroffen. Man denke nur daran, daß die geistlichen Territorien mit den drei kurfürstlichen in Mainz, Köln und Trier an der Spitze, in der napoleonischen Zeit unwiderruflich aufhörten zu bestehen. Diese Veränderungen waren für die katholische Kirche in Deutschland zu Anfang des 19. Jahrhunderts in institutioneller Hinsicht so einschneidend wie seit Jahrhunderten nicht mehr. Gleichwohl ist es mit Sicherheit ein Kurzschluß, vom Zusammenbruch kirchlicher Institutionen ohne weiteres auf den Rückgang von Religiosität zu schließen. Ausbreitung und Intensität oder Rückgang und Verlust von Religiosität in einer Gesellschaft ist nie allein von Entkirchlichung abhängig. Religion kann es immer auch ohne Kirche geben, – wie unsere Gegenwart mit ihrer „vagierenden Religiosität“ (Thomas Nipperdey) zwischen Astrologie und Scientologie sehr deutlich zeigt. Vor allem aber gelang es der katholischen Kirche – und nur von dieser spreche ich hier, obwohl sich im Hinblick auf die evangelischen Kirchen ähnliches sagen ließe –, im 19. Jahrhundert einen erstaunlichen Wiederaufschwung von kirchlicher Religiosität herbeizuführen.

Es gab zwar im Laufe des 19. Jahrhunderts sicherlich einen „Funktionsverlust von Religion“ (Niklas Luhmann), aber dieser hatte nur zur Folge, daß die Kirchen ihr universales Deutungsmonopol verloren. Die Religion durchdrang nicht mehr das ganze Leben, die Menschen eroberten sich vielmehr zunehmend mehr Lebensbereiche, in denen sie sich von der Kirche nicht mehr hereinreden lassen wollten. In den verbleibenden Bereichen (vor allem der Ehe und Familie) wurde der kirchliche Einfluß jedoch verstärkt. Die kirchlich vermittelte Religiosität stand nicht mehr überall bereit, wo es um die Bewältigung von individueller Kontingenz ging, aber wo und inwieweit sie noch anerkannt war, erlebte sie eine gesteigerte Nachfrage. Man wird das 19. Jahrhundert deshalb nicht zu einem religiösen Jahrhundert er-

heben wollen, gegenüber dem 18. Jahrhundert war es jedoch zweifellos ein sehr viel religiöseres Jahrhundert.

Die Stärkung der katholischen Kirchenreligiosität im 19. Jahrhundert läßt sich mit drei Stichworten beschreiben:

Erstens vollzog auch die Kirche im 19. Jahrhundert jenen Prozeß der Bürokratisierung, der schon für den neuzeitlichen Staat charakteristisch war. Das kam gerade in Deutschland zunächst dem Papsttum zugute. Die jahrhundertealte Autonomie der deutschen Bischofskirche, die sogar die Reformation überstanden hatte, wurde mit dem Ende des Alten Reichs beseitigt. Der organisatorische Neuaufbau wurde entscheidend durch die römische Zentrale gesteuert, der sich die geschwächten Bischöfe verwaltungsmäßig unterwerfen mußten. Das war die organisatorische Konsequenz des Ultramontanismus. Auf dem vatikanischen Konzil von 1871 wurde die neue hierarchische Kirchenverfassung förmlich bestätigt.

Das Infallibilitätsdogma kann allerdings nicht so interpretiert werden, als ob damit der Papst der alleinige Gewinner gewesen wäre. Dieser hielt zwar gegenüber den Bischöfen eine fast absolutistische Omnipotenz, aber die bürokratische vermittelte Hierarchisierung der Kirche setzte sich nach unten fort. Auch die Bischöfe gewannen durch die bürokratische Ausgestaltung der diözesanen Verwaltungsstrukturen erheblich an Autorität. Der niedere Klerus wurde der zentralistischen Kontrolle der bischöflichen Kirchenhierarchie unterworfen. Irmtraud Götz von Olenhusen hat am Beispiel der Diözese Freiburg nachgewiesen, mit welcher Härte die bischöfliche Prädominanz gegenüber den Priestern durchgesetzt wurde.

Die Folge dieses innerkirchlichen Bürokratisierungsprozesses war zweitens eine neuerliche Klerikalisierung der Kirche. Durch die strikte Unterwerfung unter die bischöfliche Autorität wurden die Priester von den Laien abgehoben und in ihrer priesterlichen Sonderstellung gestärkt. Dadurch änderte sich das Verhältnis der kirchlichen Führungselite zur Masse der Gläubigen ganz entscheidend. Seit Max Weber haben wir uns daran gewöhnt, in allen Hochreligionen zwischen einer „offiziellen Religiosität“ und einer „Volksreligiosität“ zu unterscheiden. Die erstere ist Ausdruck des Dogmas und der Theologie einer verfaßten Kirche, ihre Träger sind die Priester und Theologen, also die religiösen Eliten. Die Volksreligiosität stellt dagegen die reale Praxis der Laien im religiösen Alltagsleben dar. Weber sah auch, daß Eliten und Volksreligion in der christlichen Religionsgeschichte in einem latenten Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Drittens schließlich kann man, ohne daß ich das hier weiter vertiefen kann, von einer Emotionalisierung der Religion sprechen. Das war eine Reaktion auf das aufgeklärte Zeitalter, in dem die Religion entsinnlicht worden war. In gewisser Hinsicht fand eine Rückkehr zur barocken Frömmig-

keit statt, an welche die Jesuiten und die neu gegründeten Redemptoristen auch bewußt anknüpften. Äußere Zeichen der Emotionalisierung waren neue religiöse Kulte wie z.B. der Herz-Jesu-Kult, in dem sinnlich erfahrbare Symbole eine große Rolle spielten. Auch die viel diskutierte Feminisierung der Religion spielte in diesem Zusammenhang eine Rolle.

In Deutschland – aber nicht nur hier – hat sich nun im Bereich der katholischen Religiosität um 1800 Entscheidendes geändert. Volksreligiosität und kirchliche Religiosität standen im 18. Jahrhundert noch einander gegenüber, ja die erstere wurde von der Kirchenhierarchie scharf bekämpft. Das änderte sich im 19. Jahrhundert grundlegend. Was bis in das 18. Jahrhundert „von unten“ an religiöser Bewegung entstanden war, wurde im 19. Jahrhundert zunehmend (wenn auch nie ausschließlich) „von oben“ organisiert. Man hat deshalb treffend von einer „organisierten Massenreligiosität“ gesprochen (Ebertz).

II.

Lassen Sie mich nun diese allgemeinen Überlegungen an einem Beispiel erläutern, das mir wissenschaftlich vertraut ist, nämlich an den Wallfahrten zum sogenannten Heiligen Rock in Trier, insbesondere der Wallfahrt von 1844. Ich will erstens zeigen, daß es sich bei der Wallfahrt von 1844 um alles andere als eine spontane religiöse Bewegung handelte. Diese wurde vielmehr „von oben“ organisiert. Bischof und Priester brachten die Pilger auf den Weg und sie verbanden damit ein Programm religiöser Erneuerung, das der Demonstration klerikaler Vorherrschaft dienen sollte. Zweitens geht es mir darum zu zeigen, daß die religiöse Mobilisierung der Massen einen politischen Hintergrund hatte. Das katholische „Kirchenvolk“ des Rheinlandes sollte gegen den Einfluß revolutionärer, d.h. liberaler, demokratischer und sozialistischer Ideen immunisiert werden.

Ziel der Wallfahrten nach Trier war der Heilige Rock, d.h. das Kleidungsstück, das der historische Jesus vermeintlich bei seinem Tode getragen hat. Natürlich ist diese Reliquie nicht echt. Als realer Gegenstand ist der Trierer Rock überhaupt erst Ende des 12. Jahrhunderts faßbar. Den Anstoß für die erste öffentliche Ausstellung der Reliquie gab sogar erst Kaiser Maximilian I. auf dem Trierer Reichstag von 1512. Der sogenannte Heilige Rock wurde im Mai dieses Jahres zusammen mit einer Reihe weiterer Domreliquien 23 Tage lang ausgestellt. Aufgrund des großen Publikumserfolges dieser und weiterer Ausstellungen in den folgenden Jahren bemühte sich der Trierer Kurfürst Richard von Greiffenklau um päpstliche Anerkennung der Wallfahrt. Papst Leo X. erteilte daraufhin 1514 großzügigen Ablass für

eine Wallfahrt, die in jedem siebten Jahre stattfinden sollte. Beginnend 1517, fanden daraufhin bis 1538 allem Anschein nach fünf Ausstellungen in dem vorgesehenen Rhythmus statt. Der Sieg der Reformation in Deutschland hat den Trierer Wallfahrtsrhythmus dann jedoch unterbrochen. Nur 1585 fand noch einmal eine kurze Rockausstellung statt. Ihr aktueller Anlaß war die Restauration der katholischen Kirche im Trierer Kurstaat. Damit wurde die Wallfahrt erstmals zu einem Zweck benutzt, zu dem sie in den folgenden Jahrhunderten in durchweg unregelmäßigem Abstand nur noch veranstaltet werden sollte: zur Sammlung der Kirchengläubigen und zur Demonstration wiedergewonnener Stärke in oder nach fundamentalen Existenzkrisen der Kirche.

1655 signalisierte die einzige Ausstellung des 17. Jahrhunderts den kirchlichen Wiederaufstieg nach den Erschütterungen des Dreißigjährigen Krieges. Beim nächsten Mal, im September 1810, sollte die Wallfahrt den Neuaufbau der Kirchenorganisation unter Beweis stellen, nachdem die alte Reichskirche unter den Schlägen der Revolution und der Säkularisation zusammengebrochen war. Die Wallfahrt von 1844 lag zwischen der von 1810 und der von 1891. Diese letztere steht in deutlichem Zusammenhang mit dem Ende des Kulturkampfes und der Aufhebung des Sozialistengesetzes. Sie wurde durch den Trierer Bischof Korum unzweideutig als offensives agitatorisches Mittel katholischer Sozialpolitik gegenüber der Arbeiterklasse ausgewiesen. Kein Wunder, daß sozialistisch beeinflusste Arbeiter an pilgernde Bergleute von der Saar politische Traktate verteilten. Zu den Wallfahrten im 20. Jahrhundert (1933, 1959, 1996) möchte ich hier weiter nichts sagen. Der nach wie vor völlig unregelmäßige Rhythmus zeigt jedoch, daß der Charakter des Außergewöhnlichen, nur im politischen Kontext Verständlichen geblieben ist.

Für die Zeitgenossen stellte sich 1844 allerdings nur eine Verbindung zu der Wallfahrt von 1810 her. Sie ergab sich aus dem Inszenierungscharakter dieser Wallfahrt. Der französische Bischof Mannay gab 1810 das Beispiel dafür, Massen für die Kirche in Bewegung zu setzen, ohne dadurch die Herrschaftsinteressen des Staates zu gefährden. Dies wiederholte sich 1844, wobei der Rückgriff auf das Wallfahrtsstatut Mannays nicht zufällig war. Es war die Wallfahrt von oben, die hier zu Anfang des 19. Jahrhunderts neu entwickelt wurde. Sie eröffnete der römisch-katholischen Kirchenführung die Möglichkeit der gelenkten und gezielten Wallfahrtssteuerung. Damit schuf sie sich ein Mittel nicht nur des religiösen, sondern auch des gesellschaftspolitischen Einflusses auf die rheinischen Katholiken, der ihr zuvor gerade in der volksreligiösen Praxis weitgehend verlorengegangen war.

Die letzten Trierer Kurfürsten des 18. Jahrhunderts hatten die Möglichkeit einer kirchenpolitischen Wallfahrtssteuerung überhaupt nicht gesehen.

Im Gegenteil: Die aufgeklärte Kirchenhierarchie dieser Zeit stand dem Wallfahren vielmehr ablehnend gegenüber. Dieser Argwohn wurde insbesondere durch die Organisationsform der Wallfahrten hervorgerufen. Spätestens seit der Reformationszeit wurden diese nämlich in erster Linie von religiösen Bruderschaften getragen, d.h. von Korporationen kirchlicher Laien, nicht von der Kirche und ihrem Priesterpersonal selbst. Die Kirchengewalt über das korporative Wallfahrtswesen war ursprünglich durchaus gewährleistet. Die Wallfahrtsbruderschaften neigten jedoch seit jeher zur Entfaltung einer eigenen kultischen Dynamik, häufig frei von priesterlicher Beteiligung. Im 18. Jahrhundert nahm diese Art von Wallfahren im Rheinland so überhand, daß der letzte Trierer Kurfürst Clemens Wenzeslaus dieser auswuchernden Bewegung nur durch harte Verbote glaubte Einhalt gebieten zu können. So ging das bischöfliche Generalvikariat zum Beispiel gegen die sogenannten Apostel vor, die in Limburg alle Prozessionen begleiteten. Es wurde ihnen befohlen, ihre Kopftracht abzulegen, beim Beten nicht zu brüllen, bei der feierlichen Auffahrt der Karfreitagsprozession „sich alles Händeklatschens, Fingerwinkens, und Küssens in Zukunft zu enthalten“. Diese Maßnahmen entsprangen nicht nur aufgeklärter theologischer Abscheu vor der jahrmarkthaftigen Ausgestaltung der meisten Wallfahrten, sondern auch einer unbestimmten Angst vor einer unkontrollierten Volksbewegung, der Sorge vor der „Schwärmerei des gemeinen Volkes“.

Wenn der Trierer Bischof Mannay 1810 mit Unterstützung Napoleons eine Wallfahrt zum Heiligen Rock organisierte, so war das kein Startsignal für die Wiederaufnahme des volksreligiösen Wallfahrtswesens. Auch die Franzosen suchten die Prozessionstätigkeit in den von ihnen besetzten Gebieten des Alten Reiches einzuschränken. Nach dem Ende der französischen Herrschaft stellte sich die katholische Kirchenführung des Rheinlandes zunächst ebenfalls noch gegen den volksreligiösen Aufschwung. Das geschah in Übereinstimmung mit dem restaurativen preußischen Staat, der nach 1815 auf der spätabsolutistischen Konzeption eines Staatskirchentums beharrte. Sowohl der Kölner Erzbischof August Graf Spiegel als auch sein Trierer Amtskollege Joseph von Hommer, beide noch vom Geist der Aufklärung geprägt, standen der preußischen Kirchenpolitik im ganzen positiv gegenüber. So verwundert es nicht, daß rheinische Kirchenführung und preußische Staatsregierung in den zwanziger und beginnenden dreißiger Jahren bei der Niederhaltung der Wallfahrtsbewegung in der Rheinprovinz zusammenwirkten. In einem Brief an den preußischen Oberpräsidenten faßte Spiegel 1828 das Ziel der gemeinsamen Anstrengungen zusammen: „Andacht und Frömmigkeit werden genähret, Ordnung, Fleiß und Arbeit im häuslichen Wesen werden nicht unterbrochen, Kosten erspart und der Veranlassungen zu unsittlichen Verirrungen gibt es weniger“.

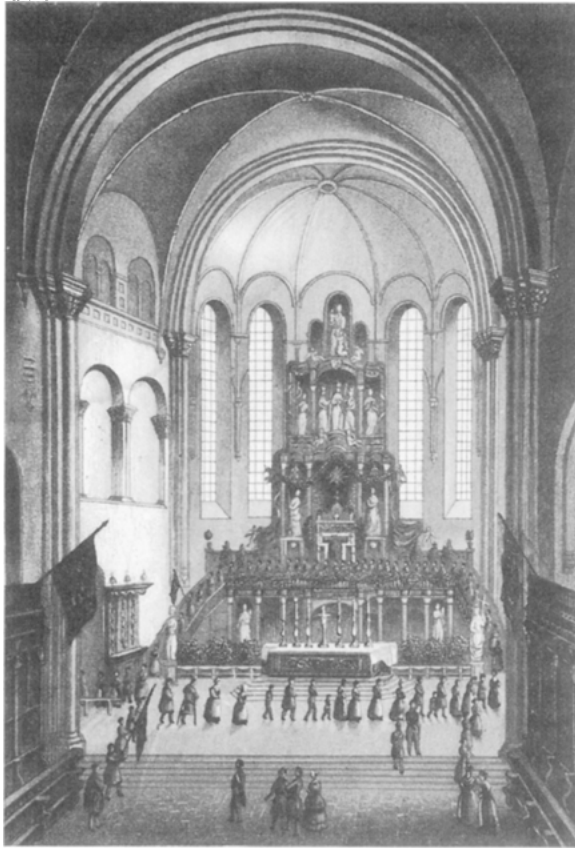


Abbildung 24: Innenansicht des Trierer Domes während der Ausstellung des Heiligen Rockes im Jahre 1844 (zeitgenössischer Kupferstich von Tanner).

Die einträchtig ablehnende Haltung von preußischer Staatsregierung und rheinischer Kirchenhierarchie gegenüber dem Massenphänomen des Wallfahrens hatte bis 1836 Bestand. Es ist bekannt, daß die katholische Kirche im Rheinland in diesem Jahr in einen kirchenpolitischen Grundsatzkonflikt mit dem preußischen Polizei- und Beamtenstaat geriet, der sie auf die Seite von dessen Gegnern zu drängen schien. Aus diesem Konflikt ragen die sogenannten Kölner Wirren besonders hervor, während derer es 1837 zur Gefangensetzung des Kölner Erzbischofs Droste zu Vischering kam. Weniger bekannt ist, daß es genau im gleichen Zeitraum auch schon von den Zeitgenossen so genannte „Trierische Wirren“ gab. In beiden Fällen stand das staatliche Interventionsrecht bei Amtshandlungen der Kirche in Frage, wel-

che die katholische Kirchenführung im Rheinland zu inneren Angelegenheiten erklärte. Dieser Zusammenprall kirchlicher und staatlicher Herrschaftsansprüche kam nicht aus heiterem Himmel. Er muß bekanntlich mit der innerkirchlichen Auseinandersetzung zwischen ultramontanen und staatskirchlichen Strömungen in Zusammenhang gebracht werden. Mit dem Sieg der Ultramontanen in der rheinischen Kirchenführung entwickelte die katholische Kirche gegenüber der preußischen Regierung ein Eigenständigkeitsbewußtsein, das die an staatskirchliche Subordination gewöhnte preußische Bürokratie zunächst als staatsgefährdende Herausforderung mißverstand. Teile des rheinischen Bürgertums sahen daraufhin die Stunde gekommen, in der sich nunmehr auch in Deutschland nach französischem und belgischem Vorbild die Verbindung von Liberalismus und Kirche anbahnen könnte. In Wahrheit stand für die katholische Kirche des Rheinlandes weder das eine noch das andere zur Diskussion. Katholische Kirchenführung und preußische Staatsregierung blieben vielmehr ungeachtet aller Konflikte durchaus auf konservativer Basis verbunden gegenüber den sie vermeintlich bedrohenden Kräften der Revolution. Durch den Kölner und den Trierer Konflikt änderten sich lediglich die Modalitäten der Zusammenarbeit. Nicht mehr die Subordination der Kirche unter den Staat, sondern die gleichberechtigte Kooperation beider war künftig gefragt. Die Theorie des Bündnisses von Thron und Altar hatte hier ihre Wurzeln.

Die Wallfahrt zu der Trierer Domreliquie wurde 1844 durch den seit 1842 amtierenden Bischof Wilhelm Arnoldi in die Wege geleitet. Von manchen Biographen ist Arnoldi zu einem unpolitischen Seelsorger hochstilisiert worden. Doch er war dies keinesfalls. Dagegen spricht schon allein die Sorgfalt, mit der er das Wallfahrtsunternehmen publizistisch vorbereiten ließ. In Flugschriften, Traktätchen, Zeitungsartikeln und vor allem Predigten wurde seit dem Frühjahr 1844 für das Unternehmen Stimmung gemacht. Besondere Anstrengungen verwendete Arnoldi auf die Beeinflussung der Presse. Die bürgerlich-radikale „Triersche Zeitung“, deren kritische Haltung zu der kirchlichen Wallfahrtspolitik Arnoldis bekannt war, setzte er beispielsweise damit erfolgreich unter Druck, daß er den Klerus und katholische Honoratioren der Stadt Trier mit Boykott drohen ließ. Mit der „Luxemburger Zeitung“ schuf er sich 1844 eine Zeitung, die während der Wallfahrtstage als sein offiziöses Organ agierte.

Noch offener als in seiner Pressepolitik trat das politische Temperament Arnoldis in seinen Predigten und Hirtenbriefen zutage. Er besaß eine ausgesprochene agitatorische Begabung, so daß es 1842 hieß, er habe sich zum Bischof gepredigt. Seine Predigten beschränkten sich keineswegs auf fromme Erbauung im kirchlichen Sinne, Arnoldi nahm vielmehr mit Entschiedenheit zu politischen Fragen Stellung. So läßt vor allem sein Fasten-

zyklus von Predigten aus dem Jahre 1839 einen entschieden antirevolutionären Standpunkt erkennen. Hier polemisierte er gegen das „greuliche Gespenst – Revolution“, attackierte er die „Feinde der Religion“ mit „ihren hohlen Phrasen von Volksglück und Freiheit“ und verdamnte er die „schwärmerischen, irreligiösen oder herrschsüchtigen Partheimenschen“. Die Kritiker der Wallfahrt, und vor allem die deutschkatholische Gegenbewegung des exkommunizierten Priesters Ronge, fertigte er in seinem Hirtenbrief vom 6. Januar 1845 als „Handlanger des Unglaubens und der Revolution“ ab. Aus dieser gegenrevolutionären Haltung heraus konnte er die Kirche als Garanten des monarchischen Staates empfehlen: „Die heilige Autorität der Kirche ist das große Bollwerk für den Thron des Fürsten; und so lange der Katholik ein treues Kind seiner Kirche ist, wird er auch ein treuer Unterthan sein. Denn die mütterliche Kirche warnt unablässig vor den irreligiösen und staatsgefährlichen Grundsätzen, die bald geheimer, bald offener unter manchen Farben in die Gesellschaft eindringen und Gärung verursachen“. Deutlicher konnte er kaum zum Ausdruck bringen, daß er sich keineswegs in Opposition zum preußischen Staat befand.

Es muß offen bleiben, ob Arnoldi den Schritt vom Propagandisten zum Aktivisten gegenrevolutionärer Kirchenpolitik aus eigenem Antrieb getan hat. Jedoch spricht vieles dafür, daß der Trierer Theologieprofessor Jakob Marx, den Arnoldi seit gemeinsamer Pfarrtätigkeit in Wittlich kannte, als eigentlicher Inspirator und Stratege der Wallfahrt von 1844 anzusehen ist. Marx sprach in zwei weitverbreiteten Broschüren ganz offen aus, daß die Trierer Wallfahrt ein „Fest der streitenden, wenn auch im Siege triumphierenden Kirche“ gewesen sei. Er feierte sie als Festlichkeit, bei der sich die „heranziehende Macht des christlichen Glaubens“ offenbart habe. Ausdrücklich wehrte er sich aber gegen den Vorwurf, daß die Trierer Ereignisse deshalb eine womöglich gegen die staatliche Ordnung gerichtete „Demonstration“ gewesen seien. Mit der Wallfahrt sei nicht beabsichtigt gewesen, „durch Kundgebung der Gesinnung, der Macht und des Einflusses der eigenen Partei die andere einzuschüchtern oder in eine andere Bahn zu drücken“. Sie sei „gegen niemanden gerichtet“ gewesen, habe „ihren Beweggrund und ihr Ziel in sich selbst“ getragen. Marx wandte sich damit gegen den Versuch der Wallfahrtsgegner, der Kirche eine staatsfeindliche Gruppenbildung anzulasten. Im Sinne der obrigkeitsstaatlichen Restaurationsideologie wäre diese dadurch zu einer politischen „Partei“ geworden, die durch die Propagierung einer bestimmten „Gesinnung“ oder „Tendenz“ zum Zerfall der monarchischen Staatsordnung beigetragen hätte. Dies aber war nach der Vorstellung von Marx niemals beabsichtigt; „denn die Kirche ist keine Partei, so wenig als der Staat eine Partei ist gegenüber einem

Häuflein revolutionärer Unterthanen, welche seine Verfassung umstürzen und selbst die Regierung an sich reißen möchten“.

Wenn man diese Grundpositionen kennt, wird eher verständlich, weshalb die preußischen Regierungsbehörden der Trierer Wallfahrt mit wohlwollender Neutralität, ja partieller Sympathie gegenübergestanden haben. Zeitgenössische Kritiker begriffen nicht, wie es zu „einer solchen übergroßen Concession von Seiten des Staates“ gegenüber einer Kirchenführung kommen konnte, die kurz zuvor noch hochverräterischer Auflehnung verdächtigt worden war. Der preußische Staat erlebte jedoch im Zusammenhang der Trierer Wallfahrt eine Kirche, die ihm, wenn auch mit neuen Mitteln, den Fortbestand der traditionellen Zusammenarbeit bei der Wallfahrtskontrolle signalisierte.

Arnoldi hatte in dem Schreiben, in dem er dem Oberpräsidenten der preußischen Rheinprovinz am 19. April 1844 seine Wallfahrtspläne mitteilte, sogleich die richtigen Worte gefunden. „Die religiöse Stimmung“, schrieb er, „welche in den Wallfahrten herrscht, ist die sicherste Bürgschaft gegen alle Unordnung“. Wie anders klingt das schon als die bischöflichen Aufrufe gegen das Wallfahren im 18. Jahrhundert. Nicht weniger als viermal verwies Arnoldi dann darauf, daß die Wallfahrt in „Andacht“ und „Ruhe und Ordnung“ ablaufen werde. „Andacht“ war der Begriff für die religiöse Sammlung, die durch die Wallfahrt erzielt werden soll. Bezeichnenderweise wurde diese religiöse Zielsetzung aber stets mit einer politischen verbunden, nämlich der von „Ruhe und Ordnung“. „Ruhe und Ordnung“ war die politische Signalmetapher, die geradezu stereotyp sowohl in den kirchlichen wie in den staatlichen Stellungnahmen zur Trierer Wallfahrt auftauchte. Ihre gemeinsame Verwendung weist auf eine Konkordanz der politischen Gesinnung hin. Die Formel „Ruhe und Ordnung“ hat nämlich im 19. Jahrhundert als eine der Standardformeln der restaurativen Herrschaftsideologie zu gelten, ja man könnte sie geradezu als Gegenformel zur revolutionären Trias von „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ bezeichnen. Es war daher von weitreichender Bedeutung, wenn der rheinische Oberpräsident in seiner Antwort an Arnoldi erklärte, er zweifele nicht daran, daß die „Feier ohne jede Störung der Ruhe und Ordnung vorübergehen“ werde. Obwohl er Arnoldis Wallfahrtsunternehmen nicht ausdrücklich begrüßte, signalisierte er dem Bischof damit, daß er mit ihm eine gemeinsame politische Sprache spreche.

Kirchenführung und Regierung stimmten auch von Anfang an darin überein, daß man die Wallfahrer nicht einfach sich selbst überlassen könne, sondern ihre Züge genau vorausplanen müsse. Auf Vorschlag der Regierung arbeitete die Trierer Kirchenführung auf der Grundlage des Wallfahrtsreglements von Bischof Mannay aus dem Jahre 1810 einen Prozes-

sionsplan aus. Die Pilgerzüge wurden im voraus generalstabsmäßig festgelegt. Die Pfarrgemeinden jedes Dekanates erhielten jeweils zwei Tage für die Wallfahrt nach Trier. Jeweils die Hälfte der erwachsenen Gemeindemitglieder (Frauen und Männer) sollte sich an einem der beiden Termine auf den Weg machen. Die beiden ersten Septembertage und die zweite Hälfte dieses Monats wurden für auswärtige Prozessionen freigehalten. Diese Einteilung sollte einen einigermaßen gleichmäßigen Zustrom der Pilger nach Trier bewirken, ein Ziel, das auch erreicht wurde. Für die einzelnen Prozessionen wurden in Trier genaue Sammelplätze bestimmt. Der Weg durch die Stadt zum Dom, die Bewegungsrichtung im Dom sowie der Rückweg aus der Stadt heraus wurden ebenfalls genau festgelegt, ihre Einhaltung durch bürokratische Meldeverfahren abgesichert. Entscheidend war schließlich, daß die Organisation der Prozessionen nicht Laien überlassen, sondern strikt in die Hände der Pfarrer gelegt wurde. Die Pfarrer hatten von den Prozessionsteilnehmern die „vollkommenste Unterwerfung unter die betreffenden Anordnungen“ zu verlangen, wodurch dem Klerus bei der Wallfahrt eine Führungsrolle gesichert wurde. „Bürokratisierung“ und „Klerikalisierung“ waren damit die Kennzeichen dieser Wallfahrt von oben.

Die bischöflichen Wallfahrtsstrategen wären aber sicherlich nicht so erfolgreich gewesen, wenn sie nicht bei den Pilgern eine religiöse Erwartungshaltung hätten voraussetzen können, die einer „korporativ und ritualisiert vollzogenen Devotion“ (Holzem) entgegenkam. Die populäre Prozessionsbereitschaft der katholischen Unterschichten des Rheinlandes war die historische Voraussetzung für das Gelingen der planvoll organisierten Massenwallfahrt. Die „von oben“ geplante Wallfahrt knüpfte jedoch nicht einfach an traditionale, „von unten“ kommende Frömmigkeitsformen des rheinischen Katholizismus an, sie verstand vielmehr diese zu instrumentalisieren. Die in der Gemeinschaft vermittelte religiöse Devotion sollte auch zu kirchenpolitischer Ergebenheit führen.

Die Wallfahrt nach Trier von 1844 unterschied sich somit grundlegend von den zahllosen Pilgerzügen des Rheinlandes, die in den zwanziger und dreißiger Jahren von den rheinischen Bischöfen und der preußischen Regierung gemeinsam bekämpft worden waren. Hier stand nicht mehr die Frage zur Diskussion, ob die diffuse Pilgererei der sozialen Unterschicht eine revolutionäre Gefährdung des restaurativen Staatssystems bewirken könne, vielmehr kann die Trierer Wallfahrt als gelungener Versuch des rheinischen Klerus angesehen werden, von oben her einen im kirchlichen Sinne staats-erhaltenden Einfluß auf breite Massen sicherzustellen.

III.

Wie erfolgreich war die katholische Kirchenführung mit der Organisation der „Wallfahrt von oben“? Diese Frage stellt sich einmal in quantitativer Hinsicht und zum anderen in ideologischer Hinsicht. Zunächst die Frage nach der Zahl, der regionalen und der sozialen Herkunft der Pilger.

Die Kirchenführung ließ nach dem Ende der Wallfahrt offiziell verbreiten, daß insgesamt 1 050 835 Pilger die ausgestellte Reliquie in der Trierer Domkirche gesehen hätten. Diese Zahl ergab sich aus den Zählungen des freiwilligen Ordnungsdienstes der Trierer Bürgerschaft, der sogenannten Ehrenwache im Dom. Der Wallfahrtschronist Jakob Marx hielt sie für die zuverlässigste. Auch die „Triersche Zeitung“ sprach am 8. Oktober 1844 von insgesamt 1.100.000 Dombesuchern. Aus diesen Trierer Quellen wurde die Millionenzahl in die zeitgenössische Literatur übernommen und bis in die Gegenwart hinein weiter tradiert. Sie ist jedoch bei weitem zu hoch gegriffen. Es waren etwa 500.000 Pilger, die 1844 den Weg nach Trier fanden, wie ich vor längerer Zeit auf der Basis publizistischer und archivalischer Quellen berechnen konnte und wie dies Bernhard Schneider neuerdings nochmals bestätigt hat. Das ist noch immer eine außerordentlich bemerkenswerte Zahl, da zweierlei zu beachten ist: Einmal ist die halbe Million Menschen in nur 50 Tagen (vom 18. August bis 6. Oktober 1844) nach Trier geströmt, zum anderen hatte die Stadt Trier nach der Zählung von Ende 1843 nur 24.554 Einwohner, von denen 7.798 auch noch in 16 zum Stadtkreis gehörenden, aber zum Teil ziemlich entfernt liegenden Vorstädten wohnten. Sieben Wochen lang kamen also pro Tag durchschnittlich etwa zehntausend Menschen in eine Stadt, deren baulicher Kern innerhalb der mittelalterlichen Stadtmauern nur 16.756 Einwohner umfaßte. Kein Wunder, daß in zeitgenössischen Beschreibungen von einer „fast täglichen Übervölkerung“ der Stadt die Rede war.

Es versteht sich von selbst, daß der überwiegende Teil der Wallfahrer aus dem Bistum Trier stammte, dessen kirchliche Verwaltungsgrenzen die beiden preußischen Regierungsbezirke Trier und Koblenz mit der Oldenburgischen Enklave Birkenfeld und dem Hessen-Homburgischen Oberamt Meisenheim links des Rheins umfaßten. Die Trierer Wallfahrt hätte vermutlich ein geringeres Aufsehen erregt, wenn sie nur eine regionale Veranstaltung des Trierer Bistums gewesen wäre. Die Ausstellung der Trierer Domreliquie übte jedoch auch außerhalb der engeren Bistumsgrenzen eine bemerkenswerte Anziehungskraft aus. Sie löste somit nicht nur eine beispiellos große, sondern auch eine regional weitgefächerte Volksbewegung aus. Tatsächlich stellte sie insofern eine „Pilgerfahrt der rheinischen Völker“ dar, als welche sie der alte Görres feierte. Sowohl der Teilnehmerzahl nach wie

auch in ihrem Einzugsbereich übertraf die Trierer Wallfahrt damit in Deutschland alle vergleichbaren kirchlichen Unternehmungen des frühen 19. Jahrhunderts.

Nun zur sozialen Herkunft der Pilger. Die kirchliche Publizistik feierte die Trierer Wallfahrt übereinstimmend als ein politische Grenzen und soziale Klassen durchbrechendes Vereinigungsfest. Mit Recht ist daher gesagt worden, daß „Einheit“ das „große Schlagwort der Wallfahrtsfreunde“ (Frühwald) gewesen sei. Diesem Einheitskult lag ein kirchlich-religiöser Symbolismus zugrunde, der das angeblich ungenähte Gewand, die Tunika des toten Jesus von Nazareth, seit jeher als Symbol der Kircheneinheit ansah. Entgegen der kirchlichen Vorstellung, Angehörige aller Gesellschaftsschichten für die Wallfahrt mobilisiert zu haben, lautete der Vorwurf der zeitgenössischen Wallfahrtsgegner, es hätten nur solche der sozialen Unterschicht daran teilgenommen. Wo sich Kritiker des Wallfahrtsunternehmens zu Wort meldeten, ist davon die Rede, daß die Pilger „fast ausschließlich den niedern Volksklassen“ angehörten, daß sie „recht arm und kümmerlich“ ausgesehen hätten, daß die „Mehrzahl der Pilger“ aus „blutarmen, ungebildeten Leuten, die ihren letzten Kreuzer nach Trier brachten“ bestanden habe. Auch wenn dies teilweise polemische Übertreibungen waren, dürften diese angesichts des fast durchweg ländlichen Charakters der Trierer Kirchenprovinz doch der Wahrheit recht nahe kommen. Die Hauptmasse der Pilger bestand offensichtlich aus Angehörigen der sozialen Unterschicht, d.h. aus Bauern (darunter vielen Winzern), kleinen Handwerkern und Gewerbetreibenden, sowie Bergarbeitern. Mehrfach wird zudem berichtet, daß ein Großteil der Pilger Frauen gewesen seien, ein Indiz für die von mir erwähnte Feminisierung der Religion. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß die wirtschaftliche Existenz dieser Schichten im Vormärz schwer gefährdet war. Die Moselgegend stellt Anfang der vierziger Jahre neben Schlesien das ärmste Gebiet im ganzen preußischen Staat dar. Die Trierer Rock-Pilger dürften sich daher größtenteils in sozialer Not befunden haben. Es handelte sich allerdings bei den Wallfahrten nicht nur um Angehörige der Unterschicht.

Der kirchlichen Planung entsprechend, befanden sich zahlreiche Pfarrgeistliche als Prozessionsführer unter den Pilgern. Sehr viel wichtiger noch ist, daß der hohe Klerus, darunter nicht weniger als zehn Bischöfe, nach Trier kam. Nicht zufällig waren die katholischen Kirchenführer gerade der Diözesen (Limburg, Köln, Luxemburg und Speyer) darunter, aus denen auch die meisten Pilger kamen. Dem entspricht die Abwesenheit des dem aufgeklärten Rationalismus verpflichteten Bischofs Kaiser von Mainz, aus dessen Kirchensprengel bezeichnenderweise nur verhältnismäßig wenig Pilger nach Trier kamen. Dieser Bischof soll seinen Pfarrern sogar die Anweisung gegeben haben, nicht für die Trierer Reliquienausstellung Propaganda zu machen. Anstelle des Mainzer Bischofs konnte Arnoldi jedoch ei-

nen belgischen und drei westfälische Bischöfe in Trier begrüßen. Der ungewöhnliche Auftritt so vieler hoher kirchlicher Amtsträger zeigt, welche Bedeutung die katholischen Kirchenführer des Rheinlandes der Trierer Wallfahrt beigemessen haben. Es kann daher kein Zweifel daran bestehen, daß die Wallfahrt nach Trier auch als Demonstration eines bischöflichen Autoritätsanspruches gegenüber dem Klerus angesehen werden muß, dem man die Wallfahrt nicht allein überließ. Die deutschen Bischöfe mußten sich im 19. Jahrhundert dem autoritären Führungsanspruch des Papstes unterwerfen, sie setzten aber gleichzeitig in ihren Kirchensprengeln einen ähnlich unbedingten Anspruch auf Unterordnung durch. Die Trierer Wallfahrt liefert dafür einen besonders anschaulichen Beweis.

Belegt ist ferner, daß der katholische Adel, besonders der Adel Westfalens, in der Zeit der Rockausstellung nach Trier gefahren ist. Der am meisten Aufsehen erregende Fall einer angeblichen Wunderheilung durch den sogenannten Heiligen Rock war bezeichnenderweise der einer Gräfin Droste zu Vischering. Dagegen fehlte so gut wie ganz das Bürgertum von Bildung und Besitz, also die Akademiker, Beamten und Angehörigen der rheinischen Bourgeoisie, in der Sprache der Zeit der „Mittelstand“ bzw. die „gebildeten Klassen“. Die Trierer Wallfahrt stellt sich somit in sozialgeschichtlicher Sicht als eine Massenbewegung der unteren Gesellschaftsschichten dar, die vom katholischen Klerus begleitet und vom katholischen Adel unterstützt wurde. Entgegen der Einheitsideologie kirchlicher Wallfahrtpropagandisten gelang es dem Episkopat dagegen nicht, das katholische Bürgertum zu erreichen. Dies stand vielmehr dem „engen Bündnis“ zwischen „ultramontaner Geistlichkeit“ und „hohem Adel“, das in der Wallfahrt zutage trat, ablehnend gegenüber. Folgerichtig stellten sich anfangs viele bürgerliche Wortführer auf die Seite der deutschkatholischen Gegenbewegung gegen die Wallfahrt.

Wie sie, als sie zum Noth kam, vi va Worte kam,
 Ich bin auf Gånß' und Füßen lahm, vi va Füßen lahm,
 Du Noth bist ganz unnatürlich, Drum bist du auch so gnädig;
 Hilf mir mit deinem Lichte, Ich bin des Mißthats Richte.

B a l l a d e.



Freifrau von Droste-Vischering, vi va Wischering,
 Zum heiligen Noth nach Exter ging, tri tra Exter ging,
 Sie froch auf allen Dieren, Sie that sich sehr geniren,



Drauf gab der Noth in seinem Schrein, si sa seinem Schrein,
 Mit ein Mal einen hellen Schein, hi sa hellen Schein,
 Gleich führte sie in die Ulider, Sie kriegt das Kauten wieder:



Freifrau von Droste-Vischering, vi va Wischering,
 Noch selb'gen Tags zu Lange ging, ti ta Lange ging,
 Dieß Wunder göttlich grausenb,

Abbildung 25: Rudolf Löwenstein, Freifrau von Droste-Vischering (Holzschnitte von einem unbekanntem Künstler.

Aus: Musenklänge aus Deutschlands Leierkasten, Leipzig 1849, S. 86-88)

IV.

Es bleibt noch die Frage, inwieweit es den Trierer Wallfahrtsstrategen gelungen ist, die soziale Unterschicht nicht nur zur massenhaften Wallfahrt zu mobilisieren, sondern auch in ihrer religiösen Gesinnung zu beeinflussen. Wir geraten damit auf das methodisch nur schwer zu bewältigende Gebiet der Erfahrungsgeschichte, bei der es die Mentalität von teilweise Illiteraten zu erkunden gilt. Die Pilger traten aufgrund des straffen Wallfahrtsreglements in aller Regel nicht als einzelne in Erscheinung, sie machten sich in der Gruppe auf den Weg, und sie bekamen den vorgeblich Heiligen Rock kollektiv vorgeführt. Ihr Erfahrungshorizont war die Prozession mit Hunderten oder manchmal Tausenden von Teilnehmern. Sie waren damit von vornherein auf ein ritualisiertes Gruppenverhalten festgelegt, das sich an dem gewohnheitsmäßigen Erfahrungsbereich des kirchlichen Normalritus (Karfreitags-, Pfingst- oder Fronleichnamsprozessionen in der Pfarrgemeinde) orientierte. Die Wallfahrt wurde somit von den einzelnen Pilgern kollektiv vollzogen, nicht individuell gestaltet. Insofern kann man davon ausgehen, daß das Bewußtsein der Pilger einheitlich von einer gruppenspezifischen Mentalität geprägt wurde. Es gab so etwas wie die Mentalität eines Pilgerkollektivs. In der Stadt Trier wurde das Interesse an der Wallfahrt zunächst zwar nachweislich in starkem Maße durch den Profit kleiner Händler, Wirte und Handwerker geprägt. Die Trierer Kleinbürger drängten jedoch bezeichnenderweise auch in die sogenannte Ehrenwache, die in der Wallfahrtszeit den Ordnungsdienst in der Domkirche organisierte. In den 50 Tagen der Ausstellung hatten nicht weniger als 1.062 Trierer Bürger Wachdienst im Dom. Gerade die kleinbürgerliche Bevölkerungsschicht Triers geriet auf diese Weise in den Sog einer religiösen Hochstimmung.

Versucht man die Mentalitätsstruktur des Trierer Wallfahrtskollektivs inhaltlich zu beschreiben, so stellt sich zunächst die Frage, wie diese überhaupt vermittelt worden ist. Von der Flut der Flugschriften, welche die Trierer Wallfahrt auslöste, bekam die große Masse der Pilger wohl nichts zu sehen. Zwar kann man davon ausgehen, daß nur eine Minderheit der Pilger geradezu Analphabeten waren. Jedoch nahmen sie deshalb noch lange nicht regelmäßig ein Buch zur Hand. Wir wissen, daß die Lektüre der lesenden Bevölkerung in Deutschland im frühen 19. Jahrhundert sich im wesentlichen auf Fibel, Katechismus und Bibel beschränkte. Allenfalls sind Andachtsbücher zusätzlich verkauft worden. Dies wird durch die Trierer Wallfahrt bestätigt. Für die einfachen Wallfahrer wurden innerhalb des Bistums Trier mit bischöflicher Billigung nicht weniger als zwölf preiswerte Andachtsbüchlein auf den Markt gebracht. Diese Broschüren sind sich in

Aufmachung und intellektuellem Niveau weitgehend ähnlich. Man kann daher davon ausgehen, daß sie sämtlich die gleiche Funktion erfüllten. Sie bildeten das geistige Reservoir, aus dem die Mentalität des Wallfahrtskollektivs gespeist wurde.

In der Hauptsache enthalten die Andachtsbüchlein kirchenfromme Gesänge, liturgische Anweisungen sowie populäre Darstellungen der Überlieferung vom Heiligen Rock. Vieles davon gehörte zum Traditionsbestand der römisch-katholischen Liturgie (vor allem der Messe). In unserem Zusammenhang sind vor allem die Texte wichtig, die eigens für die Wallfahrt produziert wurden. Mir scheint daraus dreierlei hervorzugehen:

Erstens wurde den Pilgern suggeriert, daß die Trierer Rockreliquie echt sei. Durchweg wird behauptet, daß die „ununterbrochene Tradition der trierischen Kirche, welche von den Oberhäuptern der Kirche anerkannt wurde“, für die Echtheit der Reliquie spräche. Die Wallfahrer mußten so ohne Zweifel glauben, daß der ausgestellte Stoff das letzte Kleidungsstück des historischen Jesus gewesen sei. Die seit dem Tridentinum geltende Lehre der römisch-katholischen Kirche, daß Reliquien nicht zur Anbetung, sondern nur zur Verehrung ausgestellt würden, konnte demgegenüber kaum etwas ausrichten. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, daß mancher beten hörte: „Heiliger Rock, bitt’ für uns!“ und daß im „Ave Maria“ der Zusatz, „der du den heiligen Rock für uns getragen hast“ so „allgemein in den Processionen“ gewesen sei, „als wenn der Bischof ihn vorgeschrieben hätte“.

Der zweite Mentalitätsbestandteil ergibt sich unmittelbar aus dem ersten: Die Andachtsbüchlein nährten den naiven Wunderglauben der Pilger. Es gab etwa eine „Litanei vom heil. Rocke Christi“, die eigentlich eine Litanei der Wunder darstellt, die Jesus von Nazareth „in diesem heiligen Rocke“ vollbracht haben soll. In zahlreichen Liedern wurde „der Rock, worin der Heiland so viele Wunder that“, besungen. Die Berichte von angeblichen Wunderheilungen häuften sich und wurden von der Kirchenführung geflüsterlich verbreitet. Der Bischof mußte außerdem nach einer Woche dem angeblich „mächtigen Verlangen“ der Pilger nachgeben und die allgemeine Berührung der Reliquie zulassen, die bis dahin nur über die Priester vermittelt worden war. In dieses Berührungsritual wurden auch die zahllosen Devotionalien einbezogen, welche die Pilger in Trier erwarben. Damit traten in der Mentalität des Pilgerkollektivs Anzeichen ausgesprochen emotionaler Religiosität zutage. Das Berührungsritual weckte Emotionen, die kognitiv kaum weiter kontrolliert werden konnten.

Ein drittens Element in der Mentalitätsstruktur des Wallfahrtskollektivs war schließlich das der Kompensation. Die Pilger sangen Lieder wie das über „Das Kleid der Armut“, in dem es u.a. heißt:

„Er selber litt stets Noth und Mangel
als er auf Erden hat geweilt.
Drum Menschenkind, o klage nimmer,
wenn Armuth deine Tage trübt,
denn mehr hat Jesus einst ertragen,
weil er uns alle so geliebt!“

Das waren traditionale religiöse Beschwörungsformeln, aber die Pilger konnten sich damit über ihre soziale Not hinwegtrösten, auch wenn dies nicht der ursprüngliche Sinn des Liedes gewesen sein mochte. Das Wallfahrtsliedgut enthielt gehäuft solche Vertröstungen. Bezeichnenderweise wurde von einer ganzen Reihe von ultramontanen Publizisten der Ablenkungscharakter der religiösen Veranstaltung in Trier auch nicht bestritten. Man räumte ein, daß es sich bei den Trierer Pilgern überwiegend um politisch unmündige Menschen handelte. Die Wallfahrt sei für diese Menschen daher eine „glückliche Erholung“ gewesen, durch die sie „das Einerlei der täglichen Umgebungen“ für eine Weile überwinden, „alle Unterschiede des Lebensglückes kurze Zeit“ vergessen konnten. „Soll denn der Arme“, fragte ein Anonymus, „eben weil er es ist, nie über die Gränzen seiner Gemarkung hinaussehen? Soll er stets eingeschlossen bleiben in seine ärmliche Hütte, unter sein dürftiges Strohdach? Fahrt nur fort ihr falschen Volksfreunde, die ihr bei reichbesetzten Tafeln und perlenden Weinen über die Mittel berathet, wie die Not der Armen zu hindern sey, fahret nur fort, diese Tag und Nacht in die Fabriken und an Sonn- und Festtagen in ihre Wohnungen einzusperren.“

Andere Wallfahrtsapologeten wurden noch deutlicher: „Das Evangelium aber giebt allen Menschen ohne Unterschied bei dem diesseitigen ungleichen Güterbesitze, im Hinweis auf das jenseitige Reich, die trostvolle Lehre von der göttlichen Fürsorge“. Und weiter: „Wer aber hier den Communismus, und dazu in solcher Weise, wie es die Breslauer Zeitung und der Ronge'sche Brief gethan, insinuiert zu können glaubt, der hat um ein großes Unrecht; er erregt unter den Proletariern Unzufriedenheit mit Gott und der Welt; er macht sie lüstern nach fremdem Eigenthum und bahnt den Weg zu Unruhen, wie wir in unserem Gebirge sie erlebt haben; er läßt den Unschuldigen mit dem Schuldigen ein Opfer des Pöbels werden.“ Die durch die Trierer Wallfahrt aktivierte christliche Religiosität wird hier eindeutig als Immunisierungsmittel gegen den aufkommenden „Kommunismus“ propagiert. Mit überraschendem Weitblick meinte ein anderer Wallfahrtsautor: „Ich sage euch, solange ihr nicht Mittel findet, die Bedürfnisse, welche die Kirche so gut zu befriedigen versteht, besser zu befriedigen als sie, wird alle eure Anstrengung vergeblich sein.“ Er endet seine Schrift mit dem Auf-

ruf, „an einer Verbesserung der wirklichen Zustände zu arbeiten.“ Vorläufig sei die Kirche „bei dem Volke, auf das wir zu wirken vermeinen“, anderen an Einfluß weit überlegen.

Zweifellos war dies eine Erkenntnis, die dem Ergebnis der Trierer Wallfahrt in vollem Umfang Rechnung trug. Schon während der Wallfahrt fiel manchen Beobachtern die erstaunliche Ergebenheit der Pilger gegenüber den begleitenden Priestern auf. Jakob Marx stellte in seinem offiziellen Resümee befriedigt fest, daß durch die Wallfahrt die Verbindung zwischen Gemeindegliedern und Pfarrern sowie zwischen Gemeinden und Bischof erheblich verbessert worden sei. Ähnlich äußerte sich auch der radikale Ultramontanist Caspar Riffel: „Und wie das Volk seinen Priestern auf dem Zuge als Führer vertrauensvoll folgte, so ward auch auf die Dauer das Band zwischen beiden wieder fester geknüpft.“ Selbst preußische Beamte sahen die Unterwerfung der Pilger unter den klerikalen Führungsanspruch der Priester als erfreuliches Ergebnis der Trierer Wallfahrt an.

V.

Faßt man diese Beobachtungen zusammen, so wird man sagen können, daß die Trierer Wallfahrt das von der Kirchenhierarchie gewünschte Ergebnis gehabt hat. Sie zeigte erstens, zu welcher Massenmobilisierung die katholischen Bischöfe im Rheinland fähig waren. Vorbereitung und Ablauf der Wallfahrt bewiesen außerdem, daß diese sich nicht gegen den preußischen Staat richtete, dessen restaurativ-konservative Tendenz man sich vielmehr über alle Konflikte hinweg verbunden fühlte. Zweitens erreichte die Trierer Kirchenführung mit ihrem Wallfahrtsappell die große Masse der ländlichen und kleinstädtischen Unterschicht des Rheinlandes, nicht aber das katholische Bürgertum, das weitgehend abseits stand. Das läßt erkennen, daß die „Wallfahrt von oben“ zwar einen großen Massenerfolg hatte, aber eben doch auch an ihre Grenzen stieß und künftige Ausdifferenzierungen im katholischen Milieu ahnen ließ.

Drittens schließlich kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Trierer Kirchenführung die Pilgermassen so erfolgreich indoktrinieren konnte, daß sie sich bei Ausbruch der Revolution von 1848/49 im wesentlichen ruhig verhielt. Um einen zeitgenössischen Theologieprofessor zu zitieren: „Alles im Bereiche der Staatsgewalt wankte unsicher hin und her und folgte der Bewegung, nur das Gefüge des kirchlichen Organismus hielt stand, gerade wie beim Untergang der römischen Herrschaft im Abendlande, und wie damals erkannte man auch jetzt in der Kirche die konservativste Macht der Sozialität, die ihr, so wie die Dinge sich gestaltet haben, mehr als je unentbehrlich ist.“



Abbildung 26: Wallfahrt zum Hl. Rock. Gemälde von August Lasinsky, 1844. (Städtisches Museum Simeonstift Trier).

Literaturhinweise

- BOHR, Konrad: Kirchenpolitische Aspekte der Heilig-Rock-Wallfahrt von 1933, in: Kurtrierisches Jahrbuch 23 (1983), S. 105-126.
- EMBACH, Michael (Hg.): *Tunica Domini. Eine Literaturdokumentation zur Geschichte der Trierer Heilig-Rock-Verehrung*, bearb. Von Helmut Krämer, Trier 1991.
- FRÜHWALD, Wolfgang: Die Wallfahrt nach Trier. Zur historischen Einordnung einer Streitschrift von Joseph Görres, in: *Verführung zur Geschichte. Festschrift zum 500. Jahrestag der Eröffnung der Universität Trier 1473-1973*, Trier 1973, S. 366-382.
- HOLZEM, Andreas: *Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844-1866)*, Paderborn u.a. 1994.
- KORFF, Gottfried: Heiligenverehrung und soziale Frage. Zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im späten 19. Jahrhundert, in: Günther Wiegmann (Hg.), *Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Verhandlungen des 18. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Trier vom 13.-18. September 1971*, Göttingen 1973, S. 102-111.
- LICHTER, Eduard: Die Wallfahrt der Maria Fröhlich aus Neuwied zum hl. Rock in Trier im Jahre 1844, in: *Kurtrierisches Jahrbuch 18 (1978)*, S. 86-104.
- PARENT, Thomas: „Der heilige Rock zu Trier und die Lästerer desselben“, zur Trier-Wallfahrt, in: 1844. Ein Jahr in seiner Zeit. Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, Münster 1985, S. 83-92.
- SCHIEDER Wolfgang: *Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844*, Vierow 1996
- SCHIEDER, Wolfgang (Hg.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986.
- SCHIEDER, Wolfgang: Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. (4), Sp. 1192-1195, Göttingen 1994.
- SCHIEDER, Wolfgang: Der Trierer Wallfahrtsstreit von 1844. Eine Bibliographie, in: *Kurtrierisches Jahrbuch 14 (1974)*, S. 141-170.
- SCHNEIDER Bernhard: Presse und Wallfahrt. Die publizistische Verarbeitung der Trierer HL.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: Erich ARETZ u.a.(Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1996, S. 281-306.

SCHNEIDER Bernhard: Wallfahrt, Ultramontanismus und Politik. Studien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: Erich ARETZ u.a. (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1996, S. 237-280.

WAGNER, Elisabeth: Die Rückführung des Heiligen Rockes nach Trier und die Heilig-Rock-Wallfahrt im Jahre 1810, in: Erich ARETZ u.a. (Hg.), *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, Trier 1996, S. 219-236.

Christof Feußner

Mainzer Wallfahrten in Geschichte und Gegenwart

Für diesen Vortrag habe ich Ihnen zwei wichtige Wallfahrtsutensilien mitgebracht: den Rosenkranz, ein sehr vertrautes signifikantes Wallfahrtsutensil, mittels dessen der Glaube auch körperlich greifbar und erfahrbar gemacht wurde, und einen Flehlappen, ein weniger bekanntes Wallfahrtsutensil.

Vielleicht kennen Sie das hinter dem Chor der Mainzer St. Quintinskirche gelegene Weinhaus „Zum Flehlappen“? Die St. Quintinskirche, im mittelalterlichen Zentrum der Altstadt gelegen, ist eine alte Mainzer Wallfahrtskirche, an der sogar zwei Wallfahrten beheimatet sind, bzw. waren: Die Wallfahrt zum Hl. Judas Thaddäus und die Wallfahrt zur Schmerzensmutter.

Was hat es nun mit den Flehlappen auf sich? Früher war es bei Wallfahrten üblich, auf Knien rutschend das letzte Stück Weg der Wallfahrt zurückzulegen, also den Einzug in die Wallfahrtskirche, um so seinem Bitten und Flehen auch körperlich Ausdruck zu verleihen. Dazu wurden die Flehlappen um die Knie gewunden, um diese bzw. die Kleidung zu schützen. So auch in St. Quintin. Man entlieh die Flehlappen für den Einzug in die St. Quintinskirche in der hinter dem Chor gelegenen Weinstube.

In diesem Vortrag soll es um die Mainzer Wallfahrten in Geschichte und Gegenwart gehen. Ich möchte einen kleinen Überblick über das einst sehr rege Wallfahrtsgeschehen dieser Stadt geben. Anschließend stelle ich die Situation der heutigen Wallfahrten dar und versuche, sie zu erklären.

Mit dem Phänomen der Mainzer Wallfahrten bin ich rein zufällig, fast nebenbei in Berührung gekommen. Als Organist an der Mainzer Karmeliterkirche und kurzzeitig auch an der St. Quintinskirche wurde ich erstmals mit Mainzer Wallfahrten konfrontiert, oder besser mit deren rudimentären Formen – konkret in St. Quintin mit den schon genannten Wallfahrten zum Hl. Judas Thaddäus und der Schmerzensmutter. In der Karmeliterkirche sind es die Wallfahrt zur Kleinen Theresia vom Kinde Jesu, deren Fest am 1. Oktober gefeiert wird, und die Wallfahrt zum Hl. Valentinus am 14. Februar.

Alle vier genannten Wallfahrten bestehen bzw. bestanden aus einer rein gottesdienstlichen Feier. Deshalb war es schwierig, diese als Wallfahrten zu identifizieren, da viele typische Wallfahrts-elemente fehlten. Dieser Sache wollte ich auf den Grund gehen. Ein Hauptseminar des Fachbereichs Deutsche Volkskunde zum Thema „Wallfahrt- ein religiöses Kulturmuster“ lieferte mir Basiswissen und motivierte mich.

Durch Sichtung der Literatur und der Quellen ergab sich eine unerwartete Fülle an Wallfahrtsstätten für die Stadt Mainz. Nach genaueren Recherchen stellte ich fest, daß viele dieser Wallfahrten im Abschwung sind, stagnieren oder bereits verloren sind. Hier droht ein Stück Mainzer Kulturgeschichte undokumentiert zu verschwinden. Das war ein großer Anreiz für mich, etwas festzuhalten, was sonst unwiederbringlich verloren wäre.

Aber an dieser Stelle geht es um mehr. Das wird deutlich, wenn man die Literatur- und Quellenlage für die Mainzer Wallfahrten genauer betrachtet. Das letzte große Werk über die Wallfahrten im Bistum Mainz, das sich auch intensiv mit den stadtmainzischen Wallfahrtsorten auseinandersetzt, ist das Werk von Dr. Valentin Alois Franz Falk mit dem Titel: „Heiliges Mainz oder die Heiligen und Heiligthümer in Stadt und Bisthum Mainz“, welches 1877 erschienen ist. Falk bietet einen detaillierten Einblick in Geschichte und Gegenwart der Mainzer Wallfahrten, aber eben zu seiner Zeit.

Bezüglich der Geschichte der Mainzer Wallfahrten gibt es umfangreiches Material. Will man sich mit der jüngeren Wallfahrtsgeschichte und der Gegenwart auseinandersetzen, wird man jedoch enttäuscht. Von vielen Wallfahrten ist auch in den offiziellen kirchlichen Führern keine Rede mehr. Es scheint, als ob man sich in Mainz offiziell nur noch mit vier Wallfahrten identifiziert:

- a) die Gonsenheimer Vierzehnthelferwallfahrt,
- b) die Marienwallfahrt zur „Trösterin der Betrübten“ in Marienborn,
- c) die Judas Thaddäuswallfahrt in St. Quintin,
- d) die Wallfahrt zum Heiligen Valentinus in der Karmeliterkirche.

Nur noch diese vier Wallfahrten werden in der heute gängigen Literatur genannt. So findet man im Mainzer Regionalteil des Kirchengesangbuches Gotteslob in der Liste der bestehenden Wallfahrten des Bistums Mainz für die Stadt Mainz ausschließlich die vier vorgenannten Wallfahrten.

Das Andachtsbuch „Marianischer Gnadenfluß“ (Abbildung 27), das für jeden Tag eines Monats eine Andacht anhand eines Wallfahrtsheiligums bietet, zeigt vorwiegend Wallfahrtsorte aus dem Südwesten Deutschlands, darunter allein fünf Mainzer Wallfahrtsheiligümer.



Abbildung 27: Andachtsbild, aus dem barocken Gebet und Andachtsbuch „Marianischer Gnadenfluß“

Auffällig ist, daß das Mainzer Wallfahrtsgeschehen kirchlicherseits be-
 wußt auf vier Wallfahrten reduziert wird. Sechs weitere noch existente
 Wallfahrten, die ich nachher nenne, bleiben unerwähnt. Also werden diese
 schon vor ihrem Absterben totgesagt. Das führt dazu, daß, wenn man die
 Stadt Mainz mit ihrer aktuellen Wallfahrtsthematik in Verbindung bringt,
 viele nur an die vier bekannten Wallfahrten denken. Doch damit geht etwas
 verloren, oder besser: es wird etwas genommen, nämlich ein Stück Profil
 dieser Stadt, eine wichtige Ausdrucksform des Glaubens und damit ein
 Stück Identität und somit Heimat. Was hier wirklich auf dem Spiel steht,
 werde ich am Ende des Vortrags noch genauer ausführen.

Die abgegangenen Wallfahrten

Ich möchte in diesem Vortrag den Blick gerade auf die weniger bekannten Wallfahrten lenken und beginne deshalb mit der Liste der verlorengegangenen Wallfahrten. Mit dieser Liste gebe ich einen Überblick über das ehemals rege Wallfahrtsleben der Bischofsstadt:

Die Wallfahrten werden folgenden Kategorien zugeordnet:

1. Wallfahrten zu Herrenbildern und -reliquien,
2. Wallfahrten zu Muttergottesheiligümern,
3. Wallfahrten zu Heiligenbildern und -reliquien,
4. Wallfahrten zu den Gräbern nicht heiliggesprochener kirchlicher Persönlichkeiten.

Ich beginne mit der ersten Kategorie, also den Wallfahrten zu Herrenbildern und -reliquien:

- Die Wallfahrt zur Fünfwundenkapelle, einer vor den Toren der Stadt gelegenen Kapelle, die zerstört wurde; diese Wallfahrt genoß hohes Ansehen. Die Kapelle befand sich im Gelände des heutigen Volksparks.
- Die Stellvertreterwallfahrt zum Heiligen Blut in der Seminarkirche in der Augustinerstraße, auch als Walldürnerwallfahrt bezeichnet.
- Die Wallfahrt zum älteren Heiligen Kreuz des Heilig-Kreuz-Stiftes, das sich im Südwesten außerhalb der Stadtmauern befand. Heute erinnert die Straßenbezeichnung „Heiligkreuzweg“ in Weisenau an dieses Stift, daß auch als Stift „Maria in campis“ bezeichnet wurde.
- Die Wallfahrt zum jüngeren Heiligen Kreuz des Heilig-Kreuzstiftes. Heute befindet sich das Wallfahrtsheiligtum in der Bernhardskapelle des Priesterseminars.
- Die Wallfahrt zur Schweiß Tuchreliquie des Altmünsterklosters, auf die ich näher eingehen werde, da es sich hier um eine hochrangige Reliquie handelt.

Die zweite Kategorie: Wallfahrten zu Muttergottesheiligümern.

- Die Stellvertreterwallfahrt zum Marienbild von der „Immerwährenden Hilfe“ im Dom. Das Gnadenbild befindet sich heute in der Gott-hardkapelle des Domes.
- Die Wallfahrt zu „Unserer Lieben Frau“ in der Liebfrauenkirche; die Grundrisse dieser Kirche sind auf dem Liebfrauenplatz als Markie-

rungen im Pflaster erkennbar. Das Wallfahrtsheiligtum befindet sich heute in der Seminar- bzw. Augustinerkirche.

Die dritte Kategorie: Wallfahrten zu Heiligenbildern und –reliquien.

- Die Wallfahrt zum Heiligen Aureus im Zahlbachtal, auch als Tal der Heiligen bezeichnet. Die Kapelle befand sich auf dem Gebiet des heutigen, von den Franzosen angelegten Hauptfriedhofs. Interessanterweise bezeichnen die alteingesessenen Mainzer noch heute den Hauptfriedhof als Aureus. Die Aureuskapelle wurde im Zweiten Weltkrieg zerstört.
- Die Wallfahrt zur Heiligen Wilgefortis im Dom (Hl. Kümmernis); das Gnadenbild ist abhanden gekommen.

Die vierte Kategorie: Wallfahrten zu den Gräbern nicht heiliggesprochener kirchlicher Persönlichkeiten.

- Die Wallfahrt zum Ketteler-Grab im Dom; sie hat in der Zeit des Nationalsozialismus eine Rolle gespielt.

Zu den abgegangenen Wallfahren sei noch vermerkt, daß viele der Mainzer Wallfahrtsheiligtümer im Laufe ihrer Geschichte einen Ortswechsel innerhalb der Stadt erfuhren, oft aufgrund der Zerstörung und Aufhebung der Kirchen, in denen sie beheimatet waren. Deshalb habe ich bei der vorliegenden Auflistung für die Ortsbezeichnung den Ursprungsort der jeweiligen Wallfahrt genannt.

Diese Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. In vielen Fällen läßt sich anhand der Quellen und Literatur die Form der Verehrung von Reliquien und Bildern nicht eindeutig bestimmen. Dafür sei folgendes Beispiel angeführt:

In der Mainzer St. Stephanskirche wurde das Haupt der heiligen Anna aufbewahrt. Die Reliquie wurde 1500 bei Arbeiten in der Kirche geraubt. Ein spektakulärer Raub. Die Heilige Anna bzw. ihr Haupt wurde nach Düren gebracht. Dort genießt diese Reliquie bis heute große Verehrung. Die große Annakirmes in Verbindung mit der Wallfahrt ist recht bekannt. Nebenbei bemerkt: Jüngste Forschungen haben ergeben, daß es sich bei dieser Reliquie um einen Männerkopf handelt. Das tut der Verehrung aber keinen Abbruch. Wie die Verehrung in Mainz aussah und ob es eine Wallfahrt gegeben hat, ist anhand der Quellen nicht zu belegen.

Anhand der Liste der abgegangenen Wallfahrten ist zu erahnen, wie überaus vielfältig das Mainzer Wallfahrtsleben war.

Ich möchte nun zwei der verlorengegangenen bzw. abgegangenen Wallfahrten genauer vorstellen und beginne mit der Wallfahrt zu einer wichtigen Herrenreliquie:

Die Wallfahrt zum Heiligen Schweiß Tuch unseres Herrn Jesus Christus

Die Geschichte dieser Wallfahrt mutet sehr abenteuerlich an. Sie ist ein gutes Beispiel für eine Wallfahrt, deren Wallfahrtsheiligtum ständig transloziert wurde, das heißt ständig seinen Ort wechselte.

Der Titel des 1934 vom Pfarrer der St. Emmeranskirche in Mainz, Theodor Jung, herausgegebenen Andachtsbuches, das für diese Wallfahrt geschaffen wurde, macht deutlich, um welche Reliquie es sich handelt. Der Titel lautet: „Geschichte und Andacht vom heiligen Schweiß Tuch unseres Herrn Jesu Christi, das sein heiliges Haupt im Grabe bedeckt hat, und wovon ein Teil in der Pfarrkirche St. Emmeran, Mainz, aufbewahrt und verehrt wird.“

Bei dieser Schweiß Tuchreliquie, auch als *sudarium Domini* bezeichnet, soll es sich also um das Tuch handeln, das laut Evangelium die Apostel Petrus und Johannes im Grab Jesu abgesondert von den anderen Grabtüchern vorfanden, nachzulesen im Osterbericht des Evangelisten Johannes (Joh. 20,7). Im Kapitel 20 des Johannesevangeliums geht es um die Entdeckung des leeren Grabes Christi. Die Szenerie ist bekannt: Maria von Magdala, die in der Kunst mit dem Salbgefäß dargestellt ist, da sie den Leichnam Jesu für seine Bestattung salben will, kommt frühmorgens zum Grab Christi. Da der Stein weggerollt ist, denkt sie, man habe den Leichnam gestohlen. Sie rennt zu Simon Petrus und teilt es ihm mit. Petrus und ein anderer Jünger – gemeint ist Johannes – laufen daraufhin zum Grab. Johannes erreicht vor Petrus das Grab; er beugt sich hinein und sieht, daß die Leinenbinden am Boden liegen, geht aber nicht ins Grab hinein. Petrus, der später eintrifft, betritt das Grab und sieht auch die Leinenbinden und das Schweiß Tuch, das auf dem Kopf Jesu gelegen hat; das Schweiß Tuch liegt aber nicht bei den Leinenbinden, sondern zusammengebunden daneben an einer besonderen Stelle.

Auf die Frage nach der Echtheit dieser Reliquie werde ich nicht eingehen, da sie für die Bedeutung der Wallfahrt nicht entscheidend ist. Interessant ist dagegen die erste wissenschaftliche Untersuchung der Reliquie 1869 durch Dr. Franz Bock. Sie geschah auf Wunsch von Bischof von Ketteler. Kurz zu Franz Bock: Er war überhaupt einer der ersten, die sich im

letzten Jahrhundert mit historischen Textilien im kirchlichen Bereich auseinandergesetzt haben und darüber publizierten. Als Pionier der Paramentik ist er in Deutschland einer der Fachleute seiner Zeit.

So wird 1869 im Beisein der Pfarrgeistlichkeit und des Kirchenvorstandes von St. Emmeran durch Dr. Bock die Reliquienbursa, in der sich die eigentliche Schweißstuchreliquie befindet, geöffnet. Diese wird für Untersuchungen entnommen. Es handelt sich um sogenanntes Byssusmaterial.

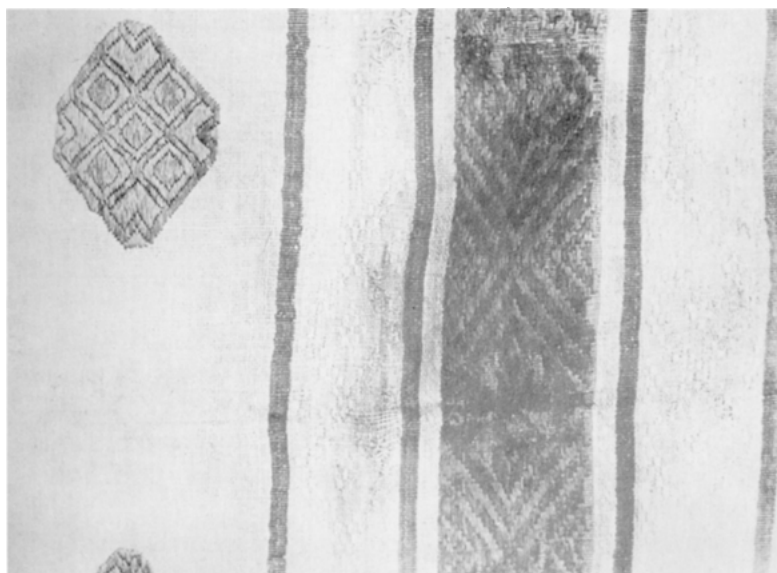


Abbildung 28: Die Byssusreliquie im Mainzer Dom (aus: Jung 1934, S. 38)

Weitere Teile dieser Reliquie befanden sich im Mainzer Dom. Ein Partikel gelangte in die Schloßkapelle der Johannisburg in Aschaffenburg, der Sommerresidenz der Mainzer Erzbischöfe. In der Stiftskirche Cornelimünster bei Aachen existiert auch ein Teil dieser Reliquie, der allerdings größer ist.

Bei den Teilen in Cornelimünster und Mainz handelt es sich um den gleichen Stoff: feinstes alexandrinisches Byssus (Leinengewebe). Byssus wurde in vorchristlicher und altchristlicher Zeit in Ägypten, besonders in Alexandria, bei der Bestattung vornehmer Personen zur Verhüllung des Angesichtes des Toten benutzt. So auch in den Pharaonengräbern. Bei den Juden war es üblich, den Leichnam in Leinen zu wickeln, das Haupt in ein besonderes Stück Leinwand. Diese Bestattungsweise war von den Ägyptern übernommen worden. Diese feinste Leinwand für das Haupt des Toten

wurde Byssus, das feinste Byssus *linea nebula* (=Nebelleinen) oder *opus araneum* (=Werk der Spinne) genannt. Ziel war es, die Züge des Verstorbenen noch erkennen zu lassen.

Nun zurück zur Schweißstuchreliquie, genauer gesagt zu ihrer Geschichte. Man nimmt an, daß die Apostel die Grabtücher und das Schweißstuch als Zeugnis der glorreichen Auferstehung Christi an sich nahmen. So blieb es zuerst in Palästina. Über die Größe der Reliquie erfahren wir durch den fränkischen Bischof Arculph. Dieser besucht 637 die Heiligen Stätten des Heiligen Landes. Ihm wird die Reliquie noch als Ganzes präsentiert: Ihre Länge gibt Arculph mit acht Fuß, also mehr als zwei Metern, an. Erst nach dieser Zeit soll die Reliquie ins Abendland gelangt sein. Anderen Legenden zufolge brachte die Kaisermutter Helena die Schweißstuchreliquie nach Konstantinopel. Später soll sie aufgrund der Beziehungen des byzantinischen Kaiserhauses mit dem fränkischen Königshof ins Abendland gelangt sein.

In der Vita der Hl. Bilhildis, der Gründerin des Mainzer Altmünsterklosters, wird berichtet, daß sie die Schweißstuchreliquie von einer fränkischen Prinzessin namens Imnechilde geschenkt bekommen habe. Diese war nach dem Tod ihres Mannes in das Kloster der Hl. Bilhildis eingetreten. Den Angaben der „Gründungsurkunde“ nach wäre dieser Vorgang etwa in der Mitte des 7. Jahrhunderts anzusetzen. Bilhildis teilte diese Reliquie und schenkte einen Teil ihrem Onkel, dem Mainzer Bischof Rigebert für seinen Dom. Dies ist vermutlich jener Teil, der nach Aschaffenburg gelangte.

Für den in Altmünster verbleibenden Teil wurde eine schützende Reliquientasche angefertigt. Diese war aus Seidenpurpur und reichlich mit Stikkereien verziert. Die Burse selber war in einem silbervergoldeten Kästchen untergebracht. Man hielt die Burse später fälschlicherweise für die eigentliche Reliquie. Ob bei späteren Zeigungen der Byssusreliquie das zarte Gewebe aus dieser Burse herausgenommen wurde, ist deshalb zu bezweifeln. In Altmünster wurde die Reliquie hoch verehrt. Im 15. Jahrhundert waren die Wallfahrtstage folgende: der zweite und dritte Ostertag und das Kirchweihfest. An diesen Tagen wurde die Reliquie ausgesetzt und gezeigt. Vom Turm der Altmünsterkirche aus wurde mit der Reliquie der Segen erteilt; denn die Kirche konnte die Massen der Wallfahrer nicht fassen. Daher standen diese auf dem an der Kirche befindlichen Stadtwall.

Die vielen erteilten Ablässe für den Besuch der Wallfahrt verdeutlichen die hohe Bedeutung dieser Reliquie und die Vitalität der Wallfahrt. In der Barockzeit wird ein neuer Schweißstuchaltar gefertigt.

Einen guten Einblick, wie die Wallfahrtsfeierlichkeiten in der Barockzeit aussahen, gibt ein im 18. Jahrhundert erschienenenes Andachtsbuch für diese Wallfahrt. Der Autor, Pater Ignatius Gropp, ein Benediktiner, beschreibt im

Vorwort die mit großem Pomp begangenen kirchlichen Feiern. Nebenbei sei vermerkt, daß Pater Gropp eine Reliquienpartikel aus Dankbarkeit für seine Arbeit mit in sein Würzburger Kloster nehmen durfte.



Abbildung 29: Schweiß-tuchreliquie, Kupferstich von H. Cöntgen 18. Jh.
(Dom- und Diözesanarchiv, Nachlaß Arens)

In der Zeit der Aufklärung läßt der Mainzer Erzbischof das Altmünsterkloster 1781 aufheben, da er Geld benötigt, um die Mainzer Universität zu finanzieren. Der Altar wird in die benachbarte Kirche des Weißfrauenklosters gebracht. Dessen Gästehaus, als Fremdenbau bezeichnet, kann man heute noch in der Schillerstraße sehen (das Gebäude zwischen Emmerich-Josef-Straße und Münsterstraße). In dem Haus befindet sich heute die Industrie- und Handelskammer.

Nach Aufhebung dieses Klosters 1802 wird der Schweiß-tuchaltar mit der Reliquie von sieben alteingesessenen Mainzer Bürgern und dem damaligen Pfarrer der St. Emmerankirche gekauft. Der Altar wird in der St. Emmerankirche, damals die größte Innenstadtpfarre, aufgestellt, genauer gesagt im nördlichen Seitenschiff. Hier wird die Wallfahrt weiterhin gepflegt.

Der Altar wurde nur zu den Hauptwallfahrtsfesten geöffnet. Der obere Teil mit den in Klosterarbeiten gefaßten Reliquien wurde um 1738 gefertigt. Der Unterbau mit dem Skelett des Katakombenheiligen Valentinus stammt aus der gleichen Zeit. In der Mitte befinden sich verschiedene Teile der Gebeine der Hl. Bilhildis.



Abbildung 30: Schweißstuchaltar, ehem. in St. Emmeran
(Dom- und Diözesarchiv Mainz, Nachlaß Arens)

Die sieben Bürger, die den Altar erworben hatten, schlossen sich zu einer Genossenschaft vom Hl. Schweißstuch zusammen. Die Mitglieder der Genossenschaft waren mit dem Pfarrer der St. Emmerankirche für die Reliquie verantwortlich. Die Genossenschaft, Schweißstuchbruderschaft genannt, ließ 1874 ein Reliquiar anfertigen. Dieses wurde am Ostermontag 1874 erstmalig benutzt. Bei dieser Schweißstuchwallfahrt hielt der Mainzer Bischof von Ketteler die Festpredigt. Die rege Wallfahrtstätigkeit an St. Emmeran hielt bis zur Zerstörung der Kirche im Zweiten Weltkrieg unvermindert an. 1945 wurden der Unterbau des Altars, also Mensa und Stipes einschließlich der Reliquien des Hl. Valentinus sowie die Reliquien hinter

dem Altarblatt, die in Klosterarbeiten gefaßt waren, zerstört. Danach wurden die Reste des Schweiß Tuchaltars in die Kirche des Karmeliterklosters verbracht. Der Wallfahrtstag wurde aber weiterhin am zweiten Ostertag feierlich begangen. Nach Auseinandersetzungen mit der Schweiß Tuchbruderschaft wurde der Altar in den 60er Jahren in die St. Peterskirche überführt, und im Annexraum unter dem Nordturm abgestellt, wo sich heute das Grab von Pfarrer Landvogt befindet. Von dort gelangte der Altar in das Magazin des Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseums in Mainz. Die Reliquie wurde einige Zeit im Tresor einer Mainzer Bank zwischengelagert, denn sie war Besitz der Schweiß Tuchbruderschaft. Von Seiten des ehemaligen Dompfarrers Guido Becker gab es Bestrebungen, den Altar in der St. Quintinskirche, die zur Mainzer Dompfarrei gehört, aufzustellen. Dieser Plan kam aber nicht zur Ausführung.

Heute befindet sich der Schrein mit der Schweiß Tuchreliquie in der Ostkrypta des Mainzer Domes. Da die Krypta nicht zugänglich ist und nur durch eine verschlossene Glastüre eingesehen werden kann, wird diese einstmals so bedeutende Reliquie nicht mehr wahrgenommen. An den Zugängen zur Ostkrypta befindet sich lediglich ein Hinweis auf den Schrein mit den Mainzer Heiligen, der in der Krypta aufbewahrt wird. Auf die Schweiß Tuchreliquie wird nicht eigens hingewiesen. Der letzte Stand der Dinge ist folgender: Die Schweiß Tuchreliquie und der zugehörige Altar sind nach dem Erlöschen der Schweiß Tuchbruderschaft in den Besitz des Bistums übergegangen. Der Schweiß Tuchaltar wird demnächst restauriert und im Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum präsentiert werden. Soviel zum Ende einer ehemals florierenden Wallfahrt.

Die Wallfahrt zur Schmerzensmutter in St. Quintin

Ich komme nun zu einem zweiten Fall, der als typisch für eine erst in jüngster Zeit abgegangene Wallfahrt angesehen werden kann.

Zu Beginn ist die Wallfahrtsgeschichte kurz zu skizzieren: Vor den Toren von Bad Kreuznach befand sich das St. Peterskloster. Die dort lebenden Chorfrauen befolgten die Regel des Heiligen Augustinus. Im Zuge der Reformation in der Kurpfalz wurden die Nonnen zum Auszug aus ihrem Kloster genötigt. Sie ließen ihren gesamten Besitz zurück mit Ausnahme einer Holzplastik der schmerzhaften Muttergottes. Dieses Gnadenbild war 1502 geweiht und vom Papst mit einem 40tägigem Ablaß versehen worden, für alle, die vor dem Standbild ein „Pater noster“ beteten oder sich ehrerbietig davor verneigten. Nach ihrem Auszug fanden die Nonnen schließlich nach längerer Irrfahrt eine feste Bleibe im St. Agnesenkloster in Mainz, das am

Tiermarkt, dem heutigen Schillerplatz, gelegen war, genauer zwischem dem Osteiner Hof und dem Haus zum Tiegel (heute BHF-Bank). In der 1719 neu erbauten Klosterkirche wurde das wundertätige Gnadenbild auf einem besonders reich ausgestatteten Altar aufgestellt. Er stand rechts neben dem Hochaltar. 1728 wurde die bis in unser Jahrhundert noch übliche Schmerzensmutterandacht von den kirchlichen Behörden approbiert.

Als das St. Agnesenkloster bei der großen Säkularisation 1802 aufgehoben wurde, sollte das Vesperbild in den Besitz der St. Emmeranskirche übergehen. Diese hatte bereits, wie eben schon erwähnt, die kostbare Schweißstuchreliquie aus dem Altmünsterkloster erhalten. So verzichtete man zugunsten der St. Quintinskirche. Am 3. August 1802 wurde das Vesperbild in die Pfarrkirche St. Quintin übertragen. Aber zuvor mußte man der Äbtissin versprechen, für die Verehrung des Bildes zu sorgen und weiterhin die üblichen Gottesdienste an allen Freitagen des Jahres zu feiern.

Wie diese aussahen, darüber gibt das bereits genannte Andachtsbuch Auskunft. Der Titel dieses Buches lautet: „Andacht zu der schmerzhaften Muttergottes, welche der Zeit alle Freitage in der jungfräulichen Klosterkirche zu St. Agnes gehalten worden und nun in der Pfarrkirche zu St. Quintin am nämlichen Tage verrichtet wird.“ Aus der Ordnung dieser Andacht darf ich kurz zitieren, um eine Vorstellung vom Frömmigkeitsleben des ausgehenden Barockzeitalters in Mainz zu vermitteln.

„Alle Freitage Morgens um acht Uhr, wird das hochwürdigste Sakrament des Altars ausgesetzt, der heilige Segen gegeben, und eine heilige Messe gelesen, worunter der Rosenkranz öffentlich und laut gebethet, sodann am Ende der heiligen Messe der heilige Segen abermals gegeben wird. Nachmittags im Winter um vier Uhr, und im Sommer um fünf Uhr, wird die Andacht angefangen, und nach abgesungenem Liede: *Laßt uns Christen!* ect., das hochwürdigste Gut ausgesetzt, der heilige Segen gegeben, und nachstehende Gebethe nebst der Litanei vor dem miraculösen Vesperbild laut gebethet, sodann das Salve Regina samt der Kollekt abgesungen, demnächst diese Andacht mit dem Segen des hochwürdigsten Sakrament des Altars und nachfolgendem Liede beschlossen.“

So hat sich diese Andacht bis in unser Jahrhundert erhalten. Die Liturgie weist eine typische Mainzer Eigenart auf, sowohl für die Hl. Messe als auch für die Andacht, nämlich den sogenannte Mainzer Segen: zu Beginn eines Gottesdienstes und zum Schluß wird ein sakramentaler Segen erteilt.

Zurück zur Wallfahrtsgeschichte: Weiterhin mußte man der Äbtissin von St. Agnes versprechen, die Feier des Hauptfestes, also das Fest der „Sieben Schmerzen Mariens“ am Freitag vor dem Palmsonntag, besonders feierlich

abzuhalten. Reges Interesse an der Verehrung der Schmerzensmutter zeigte der Mainzer Bischof Colmar (1808-1818). Er wohnte oft der freitäglichen Andacht bei und erwirkte von Papst Pius VII. für die Teilnehmer des Hauptfestes einen vollkommenen Ablass, der unter den üblichen Bedingungen erworben werden konnte, wenn man für die Anliegen der Kirche vor dem Gnadenbild betete.

Falk schreibt in seinem bereits zitierten Buch „Heiliges Mainz“ von 1877, es schiene, als ob der schmerzhaften Mutter Maria in St. Quintin die meiste Verehrung zufalle, obwohl andere ähnliche Marienbildnisse eine reichere Vergangenheit vorzuweisen haben. Er denkt sicher an die Liebfrauenmadonna der Seminarkirche oder die Marienborner Wallfahrt. Weiter ist bei Falk zu lesen: „Die Nische, die das Bild damals umgab, wurde mit der Zeit mit verschiedenen Weihegeschenken, darunter wertvolle Rosenkränze, eine in Silber getriebene kleine Abbildung der Pietà, eine Stickerei von 1823, u.a.m. geschmückt, während das Gnadenbild selbst mit seinen Perlschnüren, Halsketten und einem in der Farbe des jeweiligen Kirchenjahres gehaltenen Schleier umgeben war. Zu diesem Zwecke opferten, einer damaligen Sitte gemäß, fromme Frauen ihren Brautschleier und kostbaren Schmuck“.

Die Frauen und Jungfrauen der Stadt Mainz stifteten 1883 einen nach den Entwürfen des Dombaumeisters Lukas im neugotischen Stil entworfenen Altar. Über der Altarmensa erhob sich ein Altarschrein, in dessen Mittelnische das Gnadenbild eingestellt war. Zu beiden Seiten der Mittelnische waren je drei kleinere Nischen, in denen sich Flachreliefs mit der Darstellung der Sieben Schmerzen Mariens befanden. Dieser Altar wurde 1902 umgebaut und erneuert.

Am Fuß des Gnadenaltars waren viele Ex-voto-Tafeln eingemauert. 1895 wurde an St. Quintin eine „Marianische Kongregation für Jungfrauen“ gegründet, die unter den besonderen Schutz der schmerzhaften Gottesmutter gestellt wurde; diese feierte das Fest der Sieben Schmerzen Mariens als ihr Haupt- und Titularfest.

Die Hundertjahrfeier der Übertragung der Schmerzensmutter nach St. Quintin wurde 1902 unter großer Beteiligung der Gläubigen in Gegenwart des Bischofs Dr. Heinrich Brück gefeiert. Dieser hielt auch die Festpredigt. Auf Wunsch vieler Verehrer der Schmerzensmutter wurden 1915 verkleinerte, originalgetreue plastische Nachbildungen der Wallfahrtsfigur geschaffen und verbreitet.

Michael Landmann schreibt am Schluß seines 1921 im Mainzer Journal veröffentlichten Artikels mit dem Titel „Das Gnadenbild der schmerzhaften Mutter zu St. Quintin in Mainz“ folgendes: „Wir Mainzer brauchen also nicht erst eine Reise zu unternehmen, um ein Gnadenbild Mariens besuchen

zu können, nein, mitten im Herzen der Stadt, in einer Hauptverkehrsstraße, durch die unser Weg so oft führt, bietet sich hierzu Gelegenheit.“ In dem 1928 herausgegebenen Wallfahrtsführer „Wallfahrten durchs deutsche Land“ wird die Schmerzensmutter in St. Quintin als das am meisten aufgesuchte und verehrte Gnadenbild der Bischofsstadt genannt.

Das Gnadenbild verbrannte bei einem durch einen Fliegerangriff ausgelösten Brand der St. Quintinkirche in der Nacht vom 12. auf den 13. August 1942. Die Funktion des verbrannten Gnadenbildes wurde nach dem Wiederaufbau der Kirche von einer Pietà der St. Christophskirche übernommen.

Diese Plastik, die 1942 durch Auslagerung in die Domkrypta gerettet wurde, fand erst Aufstellung in der Karmeliterkirche. Von dort kam sie nach einer Restaurierung 1953, bei der die Originalfassung freigelegt wurde, nach St. Quintin. Es handelt sich um eine mittelrheinische Arbeit, die um 1470 datiert wird. Sie wurde in den Nebenaltar an der Ostwand der St. Quintinkirche im südlichen Seitenschiff integriert. Dieser Altar hat wie die Pietà keine Ähnlichkeit mit dem früheren Wallfahrtsheiligtum. Der Altar ist eine Furnierarbeit in Bandelwerkornamentik. Er wurde 1745 für die Liebfrauenkirche in Oberwesel geschaffen und stand von 1899-1963 in der Pfarrkirche St. Georg in Mainz-Bretzenheim. Nach der Renovierung der Bretzenheimer Kirche im Zuge der Liturgiereform wurde der Altar aus der Kirche entfernt und fand seinen neuen Platz in St. Quintin.

Nun zur jüngsten Wallfahrtsgeschichte: Bis 1993 wurde der Schmerzensfreitag, also der Freitag vor dem Palmsonntag bzw. der Freitag nach dem ersten Passionssonntag in St. Quintin noch mit einem schlichten Gottesdienst begangen. Dazu wurde bis etwa 1983 eigens ein Festprediger eingeladen. Es wurde das Meßformular vom 15. September, dem Gedächtnis der Schmerzen Mariens, benutzt.

An dieser Stelle ein kurzes Wort zur Verehrung Mariens als Schmerzensmutter. Nach der Schaffung des neuen römischen Generalkalenders feiert die katholische Kirche das Gedächtnis Mariens nur noch am 15. September. Vor der Einführung dieses Kalenders wurde das Fest zweimal gefeiert: am 15. September und am Freitag nach dem ersten Passionssonntag. Letzteres Fest wurde durch Papst Benedikt XIII. 1727 für die ganze Kirche vorgeschrieben. Die im Spätmittelalter entstandene Verehrung der Sieben Schmerzen Mariens wurde 1814 von Papst Pius VII. als Dank für die Rückkehr aus napoleonischer Gefangenschaft als eigenes Fest am 15. September allgemein eingeführt.



Abbildung 31: Pietà in St. Quintin (Foto Feußner)

Daß also der eigentliche Termin der Wallfahrt im neuen römischen Generalkalender nicht mehr geführt wird, ist sicher ein weiterer Aspekt, der zum Absterben dieser Wallfahrt geführt hat. Der ursprünglich am Morgen gefeierte Gottesdienst wurde auf den Abend verlegt. Das für den Gottesdienst benutzte barocke Meßgewand, das im Schnittpunkt des Kaselkreuzes, also auf der Rückseite des Gewandes, eine schmerzhaftes Muttergottes zeigt, kann nicht für diesen Anlaß gefertigt worden sein, da die Wallfahrt ja noch in der Barockzeit im Agnesenkloster beheimatet war, es sei denn, die Kasel ist ebenfalls aus St. Agnes mit der Wallfahrtsfigur übernommen worden.

Am Wallfahrtstag wurde am Wallfahrtsaltar ein Leuchter mit sieben Flammenschalen entzündet. Sie standen symbolisch für die sieben Schmer-

zen Mariens. Der Wallfahrtstermin wurde in der örtlichen Presse angezeigt; als die Wallfahrt jedoch schon im Abklingen war, wurde der Termin auch nicht mehr im Pfarrbrief angekündigt. Die Pilger kamen einst nicht nur aus der Pfarrei, sondern dem ganzen Stadtgebiet. Ein kontinuierliches Abnehmen der Wallfahrtsteilnehmer hatte schon lange das Absterben der Wallfahrt angezeigt. Damit gingen auch Blumen- und Opferlichtspenden zurück.

Die bestehenden Wallfahrten

Nach den abgegangenen Wallfahrten wende ich mich den bestehenden Wallfahrten zu, die ich in meiner Magisterarbeit bearbeite habe.

1. Wallfahrten zu Herrenbildern und -reliquien:
 - a) Die Wallfahrt zum Heiligsten Herzen Jesu in der St. Peterskirche, vielen Mainzern sicher durch die Batzekuchen bekannt. Dabei handelt es sich um kleine Hefeteigbrote, ähnlich wie Rosinenbrötchen, aber ohne Rosinen. Sie werden am Wallfahrtstag halbstündlich gesegnet und dann von den Gläubigen mitgenommen.
 - b) Die Wallfahrt zum Heiligen Kreuz in Mombach.
2. Wallfahrten zu Muttergottesheiligümern:
 - a) Die Wallfahrt zu Maria der „Trösterin der Betrübten“ in Marienborn.
3. Wallfahrten zu Heiligenbildern und –reliquien:
 - a) Die Wallfahrt zur Heiligen Theresia vom Kinde Jesu in der Karmeliterkirche.
 - b) Die Wallfahrt zum Heiligen Valentinus, ebenfalls in der Karmeliterkirche beheimatet.
 - c) Die Wallfahrt zum Heiligen Judas Thaddäus in St. Quintin.
 - d) Die Wallfahrt zur Heiligen Rita von Cascia in St. Josef.
 - e) Die Wallfahrt zu den Vierzehn-Nothelfern in Gonsenheim.
 - f) Die Wallfahrt zum Heiligen Rochus in Kastel.
4. Wallfahrten zu den Gräbern nicht heiliggesprochener kirchlicher Persönlichkeiten:
 - a) Die Wallfahrt zum Pfarrer Landvogt-Grab in St. Peter.

Die Literatur- und Quellenlage ist für die jüngste Wallfahrtsgeschichte, wie bereits erwähnt, schlecht, denn es werden ausschließlich die vier bereits bekannten Wallfahrten für das Gebiet der Stadt Mainz genannt. Das Ziel

meiner Magisterarbeit war, die Situation der bestehenden Wallfahrten unter Einbezug der jüngsten Wallfahrtsgeschichte zu dokumentieren. Um an die nötigen Informationen zu kommen, blieb mir nichts anderes übrig, als Interviews zu führen. Ich habe Menschen befragt, die mit der entsprechenden Wallfahrt vertraut sind. Die Interviewpartner waren Pfarrer, Mitglieder des Kirchenvorstandes, Küster und andere. Ich darf nun das erste Beispiel für eine bestehende Wallfahrt ausführen, eine Wallfahrt bei der es gelungen ist, ihr den angemessenen Platz im Gemeindeleben zu geben und damit ihren Fortbestand zu sichern.

Die Wallfahrt zum Hl. Kreuz in Mombach

Die Wallfahrtskapelle befindet sich in Mainz-Mombach an der verkehrsreichen Kreuzung Kreuzstraße/Hauptstraße. Sie wird von den Mombachern allgemein als „Kreuzkapelle“ bezeichnet. Es handelt sich um eine Aedikula aus vier toskanischen Säulen auf hohen Postamenten. Auf dem Gebälk befinden sich nach allen vier Seiten Dreiecksgiebel. Im Giebel der Vorderfront trägt ein Engel die Dornenkrone und Nägel Christi. Im linken Giebel befindet sich die Darstellung eines Engels, der das Schweißstuch der Veronika zeigt; im rechten ein Engel, der eine Stange mit Essigschwamm, eine Lanze, einen Hammer und eine Zange trägt. An der Rückwand der spiegelähnlich gewölbten Kapelle erhebt sich auf einem altarartigen Unterbau eine farbig gefaßte Kreuzigungsgruppe. Auf dem Unterbau ist folgende Inschrift eingemeißelt:

Sey begrüßt o heiliges
Kreuz!
O unsere einzige
Hoffnung
und alle die den Weg
vorübergehen seyen eingedenk
des Leidens Christi 1814

Das Kapellendach wird von einem laternenförmigen Dachreiter bekrönt. Die Kapelle wird von der Nikolauspfarrei in Mombach betreut, deren Pfarrkirche sich in unmittelbarer Nähe an der Hauptstraße befindet.

Einen kleinen Exkurs in die Wallfahrtsgeschichte bietet das schon mehrfach zitierte Werk Heiliges Mainz von Falk. An der Stelle des heutigen Wallfahrtsheiligtums befand sich bereits vor 1790 ein aus Holz gefertigtes Bild des Gekreuzigten.

„Als die Soldaten der französischen Republik 1795 auch Mombach besetzt hielten, traf es sich, daß eine Soldatengruppe des Weges zog und einer von teuflischer Bosheit getrieben, mit dem Säbel nach dem Kreuzbilde schlug und ihm die Beine abhieb. Doch – die Strafe für diesen Frevel ließ nicht lange auf sich warten. Die Compagnie war noch nicht zum Orte draus (am Ende desselben gegen Mainz), da zerschmetterte ein von der anderen Rheinseite geschleudertes feindliches Geschoß dem Gottlosen die Beine, so daß er zusammenbrach. Er wurde in das Gemeinde- und Schulhaus zurückgetragen, welches den Schwerverwundeten als Lazareth diente. Man erzählt sich noch, daß er vor Schmerz rief: Mon Dieu; venez mon Dieu; daß aber seine Kameraden entgegneten: er (Gott) könne nicht kommen, da er (Soldat) ihm die Füße abgeschlagen habe.“

Eine ähnliche aitiologische Erzählung findet sich auch für das jüngere Wallfahrtskreuz des Heilig-Kreuz-Stiftes (Stift „Unserer Lieben Frau“ im Felde).

Um 1814 faßte der Mombacher Bürger Bernhard Winter aufgrund eines Gelöbnisses den Plan, mit Hilfe anderer an die Stelle des ruinierten Kreuzes zur Sühne eine neue Kreuzigungsdarstellung unter einer Halle zu errichten. Nach der Ausführung des Plans wurde das Kreuz stark verehrt. Die beiden Kreuzfeste, besonders das Fest Kreuzerhöhung, wurden feierlich begangen: Die Feiern sahen in Mombach konkret so aus, daß man nach dem Gottesdienst in der Pfarrkirche mit dem Allerheiligsten zum Kreuz zog. Dort wurden bestimmte Gebete und Lieder verrichtet.

Ein erster Hinweis bezüglich der Wallfahrt findet sich wieder bei Falk: „Es ist ein feierlicher Augenblick, wenn bei gutem Wetter in der freien Natur an dieser Stelle (dem Wallfahrtsheiligtum) die Gemeinde und die Wallfahrer hier vereint den Herrn der Schöpfung preisen und vor dem heiligen Sakramente niederknien.“

Im Rahmen einer Volksmission 1862 wurde das Kreuz zum Missionskreuz bestimmt und eine Opferbüchse am Fußende des Kreuzes angebracht mit der Aufschrift: „Rette Deine Seele. Mission 1862“.

Von der hohen Verehrung dieses Kreuzes und den Terminen, an denen sie besonders intensiv war, zeugen die vielen zu gewinnenden Ablässe. 1874 wurde das Heiligtum, durch die Opferwilligkeit der Mombacher Bürger, weiter ausgestaltet und verschönert. Bezüglich einer Renovierung der Kreuzkapelle 1933 findet sich eine Inschrift im Giebel der Vorderfront. Die Einwohner Mombachs – vor allem Frauen und Kinder – nahmen während des letzten Krieges oft zur Kreuzkapelle ihre Zuflucht, um dort für die Männer an der Front und um Schutz vor den Luftangriffen in der Heimat zu

beten. Eine weitere Renovierung der Kreuzkapelle war nach dem Zweiten Weltkrieg erforderlich, da durch Bombeneinwirkung kleinere Schäden entstanden waren.



Abbildung 32: Die Kreuzkapelle in Mombach (Foto Feußner)

In der Nacht vom 18. auf den 19. April 1955 wurde der aus Lindenholz geschnitzte Corpus der Kreuzigungsgruppe von unbekanntem Tätern gestohlen. Die Fahndung blieb erfolglos. Kollekten in den Mombacher Pfarreien St. Nikolaus und Herz Jesu ermöglichten die Anschaffung eines neuen Corpus. Der Künstler Adam Winter hat ihn aus Keramik geschaffen. Die Einweihung erfolgte am Sonntag nach dem Kreuzauffindungsfest 1955 durch den amtierenden Pfarrer Pauly. Durch den Ausbau der Mombacher Haupt-

straße und der Kreuzstraße erfolgte 1967 eine Umsetzung der Kreuzkapelle, die zugleich eine Renovierung bedeutete.

Die heutige Wallfahrt gestaltet sich so: Von den ehemals beiden Kreuzfesten wird heute lediglich das Fest Kreuzerhöhung gefeiert.

Gestatten Sie mir einen kurzen Exkurs zur Kreuzverehrung, der für das Verständnis der heutigen Wallfahrt wichtig ist. Bis vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurden im Kirchenjahr zwei Kreuzfeste gefeiert: Das Fest Kreuzerhöhung; es ist das älteste Kreuzfest und stammt aus dem 4. Jahrhundert; es erinnerte an die Auffindung des Kreuzes durch die Hl. Helena am 14. September 320. Der römische Festkalender kannte noch ein weiteres Kreuzfest am 3. Mai, das Fest Kreuzauffindung. Ursprung dieses Festes war die Rückführung der von den Persern geraubten Kreuzreliquie nach Jerusalem unter Kaiser Heraklius im Jahre 628. Das Fest Kreuzauffindung wurde unter Papst Johannes XXIII. aus dem römischen Festkalender gestrichen.

Nun wieder zurück zur Mombacher Wallfahrt. Die äußere Feier anlässlich des Festes Kreuzerhöhung wird folgendermaßen terminiert: Sie findet am Sonntag vor dem 14. September statt, wenn dieser auf einen Montag oder Dienstag fällt. Liegt der 14. September in der Zeit zwischen Mittwoch bis Samstag, wird die Feier am folgenden Sonntag begangen. Die Ankündigung des Kreuzfestes erfolgt lediglich in den Pfarrbriefen der katholischen Mombacher Pfarreien, also St. Nikolaus, Herz-Jesu und Hl. Geist. Die Wallfahrtsgemeinde versammelt sich um 9.15 Uhr an der Kreuzkapelle. Hier findet eine Kreuzverehrung statt. Danach ziehen die Wallfahrer in einer Prozession, bei der die Kreuzreliquie der St. Nikolausgemeinde mitgeführt wird, zur St. Nikolauspfarrkirche.

Hier wird ein Festgottesdienst unter Mitwirkung des Kirchenchores gefeiert. Als Meßformular wird das Formular vom Kreuzerhöhungsfest benutzt. Zusammen mit dem Kreuzfest wird in St. Nikolaus auch das Große Gebet begangen. Nach dem Hochamt beginnen die Betstunden. Während der Abschlußfeier der Betstunden am Abend erfolgt eine Kreuzverehrung, wie sie am Karfreitag üblich ist. Die Wallfahrtsgemeinde setzt sich überwiegend aus Mitgliedern der St. Nikolausgemeinde zusammen. An der Feier nehmen aber auch sehr viele ehemalige Mombacher teil. Die für die Gestaltung des Gottesdienstes und der Prozession benötigten Lieder werden jährlich neu in Form eines Faltblattes den Gläubigen zur Verfügung gestellt. Ein Auf- oder Abschwung dieser Wallfahrt ist nicht festzustellen.

Die Bedeutung der Kreuzkapelle bzw. die Verehrung des Heiligen Kreuzes im Leben der Mombacher Pfarreien wird deutlich, wenn man sich die Vielzahl der Termine vor Augen führt, an denen die Kreuzkapelle Ausgangs- bzw. Endpunkt für gottesdienstliche Aktivitäten ist: Am Freitag vor

dem Palmsonntag, ursprünglich wie bereits erwähnt als Schmerzensfreitag gefeiert, versammeln sich die Jugendlichen der Mombacher Pfarreien an der Kapelle zum Jugendkreuzweg. Dieser beginnt hier mit einem Stationsgottesdienst und führt dann weiter zum Mombacher Waldfriedhof. Am Palmsonntag trifft sich die Nikolausgemeinde an der Kreuzkapelle. Hier beginnt der Gottesdienst mit dem Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem und der Palmenweihe, danach zieht die Prozession zur Pfarrkirche. Am Hochfest Christi Himmelfahrt feiern die drei katholischen Mombacher Kirchengemeinden in St. Nikolaus gemeinsam Gottesdienst. Im Anschluß daran versammelt man sich an der Kreuzkapelle zur Bittprozession, bei der auch die Kreuzreliquie mitgeführt wird. Nach dem Gang durch die Felder endet die Bittprozession wieder an der Kapelle. Hier wird der Wettersegen mit der Kreuzreliquie erteilt.

Daß die Kreuzkapelle im Bewußtsein der Mombacher einen festen Platz hat, zeigen die vielen fast ständig vor dem Kreuz brennenden Kerzen, obwohl keine Vorrichtungen für diese angebracht sind. Das hat sich mittlerweile nach einer Renovierung der Kapelle geändert. Ebenso werden häufig Geldspenden im Pfarrhaus zum Unterhalt der Kapelle gegeben, auch ohne vorherigen Spendenaufruf. Die Pflege der Kapelle wird von Freiwilligen übernommen; es gibt keinen direkt Verantwortlichen.

Im Zuge der letzten Renovierung wurde auch an einen Ausbau der religiösen Aktivitäten bezüglich des Gnadenortes gedacht. Die Wiederaufnahme des ursprünglich gefeierten Festes Kreuzauffindung steht zur Diskussion an. Das Wallfahrtsheiligtum ist jedenfalls im Leben der Pfarrei fest verankert und wird angenommen.

Die Wallfahrt zum Grab des Pfarrers Landvogt in der St. Peterskirche

Als Beispiel für die vierte Kategorie, also den Wallfahrten zu den Gräbern nicht heiliggesprochener kirchlicher Persönlichkeiten, darf ich Ihnen die Wallfahrt zum Grab des Pfarrers Landvogt in der St. Peterskirche vorstellen.

Wer war Franz Adam Landvogt? Er wurde am 3. März 1889 in Rockenberg (Oberhessen) geboren. Nach dem Besuch des Bischöflichen Konviktes und des Priesterseminars wurde Landvogt am 1. Juni 1912 zum Priester geweiht. In seiner Kaplanszeit war Landvogt an verschiedenen Stellen tätig: in Klein-Krotzenburg, Finthen und Darmstadt. Am 1. Dezember 1920 übernahm er die Seelsorge am städtischen Krankenhaus Mainz (heute Unikliniken). Ab 1923 stand er seinem Onkel Pfarrer Georg Landvogt als Pfarradministrator in Oppenheim zur Seite. Am 1. Mai 1927 übernahm Landvogt seine erste eigene Pfarrei Frei-Laubersheim, von der er aber schon nach

kurzem Wirken am 16. September 1928 in die Pfarrei St. Christoph in Mainz berufen wurde. Hier hat er sich besonders der Kinder der Pfarrei angenommen. Adam Gottron, der eine Biographie dieses heiligmäßigen Pfarrers verfaßt hat, charakterisiert ihn folgendermaßen: „Alles in allem hat Pfarrer Landvogt in seiner Pfarrei nichts Ungewöhnliches getan. Aber die Art, wie er es tat, zog die Herzen der Pfarrkinder an. ... Er entwarf keine großen Pläne, er hielt keine theoretischen Vorträge über die pädagogische Notlage der Zeit, sondern packte in jedem Augenblick entschlossen an, was ihm Gott vor die Füße legte.“



Abbildung 33: Das Grab von Pfarrer Landvogt in St. Peter (Foto Feußner)

Pfarrer Landvogt setzte sich mit großem Engagement und eigenem Kapital für die Armen seiner Pfarrei ein. Im Zweiten Weltkrieg wurde er zweimal ausgebombt und erfüllte unter schwierigsten Verhältnissen seine Seelsorgspflichten. Nach der Zerstörung der St. Christophspfarrei wurde Pfarrer Landvogt im Mai 1945 zum Pfarrverwalter von St. Peter, zum Hilfsvikar von St. Stefan und zum Hilfsrichter des Bischöflichen Offizialats ernannt. Er blieb bis zum 30. September 1951 Pfarrer in der Pfarrei St. Peter, die es nach Kriegszerstörungen wiederaufzubauen galt. Pfarrer Landvogt starb am 5. Oktober 1953. Man bahrte ihn in der Memorie des Mainzer Domes auf. Viele Gläubige strömten dorthin, um Abschied zu nehmen. Danach wurde seine Leiche in einen Zinksarg gebettet, der von einem Eichensarg umfaßt

wurde. Pfarrer Landvogt wurde unter großer Anteilnahme der Bevölkerung in der Krypta der Peterskirche beigesetzt. Am Christkönigfest 1953 stellte der Bischof beim Gottesdienst fest, daß das Volk von Pfarrer Landvogt wie von einem Heiligen spreche.

Das Landvogt-Grab in der Krypta unter dem Südturm war für die unerwartet vielen Besucher schlecht zugänglich. Der Zugang liegt nämlich außerhalb der St. Peterskirche: An der Südwand des Südturmes befindet sich eine vergitterte Öffnung, durch die man über eine Treppe zur Krypta gelangt. Der Schlüssel für das Absperrgitter war im Pfarramt erhältlich. Wegen der schlechten Zugänglichkeit verlegte man das Grab in das Innere der St. Peterskirche.

Heute befindet es sich im Erdgeschoßraum unter dem Nordturm der St. Peterskirche, der leicht durch den Eingangsbereich der Kirche zu erreichen ist. Der Raum ist folgendermaßen gestaltet: In der Mitte befindet sich ein aus schwarz-grünem Marmor geschaffener Sarkophag, der den Zinksarg mit den sterblichen Überresten Landvogts umgibt.

Der Sarkophag hat eine rechteckige Grundfläche mit sich nach unten bzw. oben konisch verjüngenden Seitenflächen. Beide Teile des Sarkophags (Behälter und Deckel) sind monolith. Um den Sarkophag sind sechs Zinnleuchter symmetrisch gruppiert. Dahinter ist ein schlichtes Holzkreuz mit folgender Aufschrift angebracht:

Hier ruht
Hw. Pfarrer
Franz. A. Landvogt
* 3. III. 1889
+ 5. X. 1953
R.I.P.

Einige Grünpflanzen dekorieren die Grabkapelle, die durch ein Gittertor von der Kirche getrennt ist. Vor einigen Jahren war die Grabkapelle noch frei zugänglich, mußte aber aufgrund häufiger Beschädigungen und Verunreinigungen mit dem genannten Gittertor geschlossen werden. Da die Kapelle nicht zugänglich ist, kann die vor dem Sarkophag fürs Gebet aufgestellte Kniebank nicht genutzt werden. In der Kapelle sind eine Vielzahl von Votivtafeln angebracht. Vor dem Gitter befindet sich ein Opferkerzenständer. Rechts neben dem Gitter ist ein Opferkasten zugunsten der Pfarrer-Landvogt-Hilfe angebracht.

Die heutige Gestaltung des Wallfahrtstages sieht folgendermaßen aus: Der Wallfahrtstag wird am 5. Oktober gefeiert, dem Todestag von Pfarrer Landvogt (wie bei allen Heiligen, da der Todestag als Tag der Aufnahme in

den Himmel gilt). Die an diesem Tag zugängliche Grabkapelle ist feierlich mit Blumen und Kerzen geschmückt. Um 19.00 Uhr wird in der St. Peterskirche ein Gedenkgottesdienst gehalten, an dem derzeit ca. 50 Personen teilnehmen. Der Gottesdienst wird immer am angegebenen Termin gefeiert, unabhängig davon, ob es sich um einen Werk-, Sonn- oder Feiertag handelt. Auffällig ist die hohe Zahl jüngerer Gottesdienstbesucher. Der Brauch, einen Gastprediger, der einen persönlichen Bezug zu Pfarrer Landvogt hatte, einzuladen, wird nur noch an besonderen Wallfahrtstagen, d.h. den Wallfahrtsjubiläen gepflegt. Die Gottesdienstteilnehmer kommen nicht nur aus der St. Peterspfarre und angrenzenden Pfarreien, in denen Pfarrer Landvogt wirkte, also der ehemaligen St. Christophspfarre, die nach dem Krieg in die Dompfarre inkorporiert wurde, und auch der ehemaligen Emmeranspfarre, in der Landvogt in der Zeit der Kriegswirren kurz tätig war. Viele kommen aus Rheinhessen, wo sie sich, nachdem sie in Mainz während des zweiten Weltkriegs ausgebombt wurden, angesiedelt haben. Anfangs kamen noch Wallfahrer aus Rockenberg, dem Heimatort Landvogts mit einem eigens dafür organisierten Bus. Heute kommen diese nur noch zu den Wallfahrtsjubiläen. Der Wallfahrtstermin wird im Pfarrbrief, in der örtlichen Presse und in der Kirchenzeitung veröffentlicht, seit 1994 nur noch im Pfarrbrief.

Das Pfarrer-Landvogt-Grab wird täglich von Betern frequentiert. Der starke Absatz von Opferkerzen, jährlich ca. 5000 Stück, verdeutlicht die hohe Besucherzahl. Unter den Betern sind erstaunlich viele jüngere Menschen zu finden. Bisher sind ca. 50 Motivtafeln gestiftet worden. Blumen Spenden sind eher selten. Informationen, wie weit der Seligsprechungsprozeß Pfarrer Landvogts vorangeschritten ist, waren vom Bischöflichen Ordinariat nicht zu erhalten. Die für eine Seligsprechung notwendigen Gebetserhebungen auf die Fürsprache von Pfarrer Landvogt werden unvermindert bis zum heutigen Tag an die Pfarrei St. Peter gemeldet. Da eine Seligsprechung unter anderem mit hohem finanziellen Aufwand und großem Engagement verbunden ist, bedarf es einer Gruppe, die sich für dieses Anliegen intensiv einsetzt. Da Pfarrer Landvogt vor über 40 Jahren verstorben ist, nimmt die Zahl derer ab, die ihn persönlich als außerordentlichen Mann des Glaubens kannten und die sich für eine Seligsprechung einsetzen. Also ist die Seligsprechung sehr unwahrscheinlich. Trotzdem wird Pfarrer Landvogt nicht in Vergessenheit geraten, denn an ihn erinnert eine Organisation in Mainz, die sich sozial-karitativen Aufgaben, vornehmlich der Betreuung und Versorgung obdachloser Menschen widmet – die Pfarrer-Landvogt-Hilfe.

Am Schluß dieses Beitrags möchte ich den Gründen für den status quo der Mainzer Wallfahrten nachgehen. Nach dem knappen Überblick über das einst sehr rege Wallfahrtsleben dieser Stadt soll der Frage nachgegangen

werden, warum in unserer Zeit Stagnation bzw. Rückgang und Abgang vieler Wallfahrten in Mainz zu verzeichnen sind.

Es ist eine Tatsache, daß andernorts seit einigen Jahren Wallfahrten einen starken Aufschwung – ja eine Renaissance – erleben.

Für keine der bestehenden Mainzer Wallfahrten ist ein Aufschwung zu verzeichnen; die meisten stagnieren, andere sind im Abgehen begriffen. Größere Wallfahrtsorte mit überregionaler Bedeutung sind heute das Ziel vieler Wallfahrten. Vermutlich geht diese allgemeine Bevorzugung oft weit entfernter und attraktionsreicher Wallfahrtsorte zu Lasten der unscheinbaren Wallfahrtsorte „vor der eigenen Haustüre“.

Motivationen für eine Wallfahrt

An dieser Stelle halte ich es für wichtig zu resumieren, warum ein Pilger auf Wallfahrt geht. Was ist seine Motivation? Denn danach zu fragen, gibt uns Antworten darauf, warum die Situation der Mainzer Wallfahrten momentan so ist, wie sie ist.

Wenden wir uns den Motivationen zu:

- a) die Bitte; sie gilt als Hauptmotiv für eine Wallfahrt,
- b) der Dank; viele Pilger besuchen nach Erhörung ihrer Bitte zum Dank ein zweites Mal den Wallfahrtsort,
- c) Buße; dieses Motiv taucht hauptsächlich in der mittelalterlichen Kirche auf, in der mittels Wallfahrt im strafrechtlichen Sinn die „rechte Ordnung“ wieder hergestellt wurde,
- d) Begegnung und Gemeinschaft; viele Pilger haben das Bedürfnis, ihren Glauben in der Begegnung mit anderen Menschen und in ihrer Gemeinschaft nach außen zu bekunden.

Ich denke, diese frommen Motivationen mögen vordergründig betrachtet richtig sein. Da es jedoch keine reinen Motivationen gibt, das heißt, eine Motivation aus vielen – auch nicht religiösen – Teilmotivationen besteht, sollen auch die folgenden Teilmotivationen, die gerade im Hinblick auf die spezielle Situation der Mainzer Wallfahrten von Bedeutung sind, genannt werden. Die isolierte Betrachtung von Teilmotivationen, wie ich es jetzt hier tun werde, ist eigentlich kaum möglich. Die Teilmotivationen hängen alle wiederum eng miteinander zusammen. Zum Zweck der Analyse sei dennoch eine Liste von Teilmotivationen zusammengestellt:

- e) Sportliche Aktivität; die Freude am Wandern ist gepaart mit dem Leistungsmoment nach dem Motto: „Was die anderen können, kann ich

- auch“; beide rücken die Fußwallfahrten in die Nähe von Volksmärchen. Als Beispiel sei die Kreuzbergwallfahrt genannt, die von Würzburg aus auf den Kreuzberg in der Rhön führt,
- f) Prestige; man sucht kostspielige Fernwallfahrtsziele auf, mit denen man sich anschließend präsentieren kann. Wenn man erzählt, daß man an der Rita-Wallfahrt in der Mainzer Neustadt teilgenommen hat, wird man wohl eher müde belächelt werden,
 - g) Kunstinteresse und touristische Neugier; viele Wallfahrtskirchen sind kunsthistorisch von Bedeutung; daher ist der Ausdruck der „Kunstwallfahrt“ geprägt worden,
 - h) Ausbruch aus dem Alltag; für viele Gläubige wird eine Wallfahrt mit einem Urlaub bzw. Urlaubstag gleichgesetzt. Man will neue Erfahrungen machen, sich an der Natur erfreuen und gemeinsam etwas unternehmen,
 - i) Spaß und Freude; gemeinsame Gespräche während der Fahrt bzw. Wanderung zum Wallfahrtsort. Die Einnahme einer gemeinsamen Mahlzeit nach den religiösen Aktivitäten einer Wallfahrt ist der Regelfall,
 - j) das Traditionselement; man bedient sich eines anerkannten Verhaltensmusters, das sich bewährt hat und mit dem man vertraut ist,
 - k) Der Norm entsprechen – soziale Kontrolle; die Erwartungshaltung der Umgebung prägt die Motivation der Wallfahrer. Man will nicht aus dem Rahmen fallen – aus Angst vor dem Gerede der Leute, wenn man nicht teilnimmt. Diese Teilmotivation steht mit dem Traditionselement in enger Verbindung,
 - l) Gemeinschaft und Identität; die Gruppe der Wallfahrer bietet Sicherheit für den einzelnen, hier findet man Gleichgesinnte, hat die Möglichkeit, sich kennenzulernen und auszutauschen. Gerade bei den Vertriebenenwallfahrten wird ein Stück Heimat, Nostalgie und Identität erfahren.

Abschließend muß gesagt werden, daß die Gewichtung der Motivationen bei jedem Wallfahrer individuell verschieden und natürlich so vielfältig ist, daß man sie nicht alle erfassen kann. Mit dieser Auflistung der Teilmotivationen möchte ich auf keinen Fall die vorgenannten religiösen Motive Bitte, Buße, Dank und Gemeinschaft entwerten.

Wenn wir nun zu unserer Frage nach dem Stagnieren bzw. Abgehen der Mainzer Wallfahrten unter Berücksichtigung der vielen genannten Teilmotivationen zurückkehren, finden wir genug Gründe für den status quo. Denn, was ist von all diesen Motivationen bei den Mainzer Wallfahrten, so wie sie heute vollzogen werden, noch zu verwirklichen? Aber es sind noch andere

Faktoren für das Stagnieren, Rückgehen bzw. Absterben der Mainzer Wallfahrten von Bedeutung.

a) Die Wallfahrtspflege.

Die durch das Zweite Vaticanum bedingte Zurückdrängung der Formen der Volksfrömmigkeit hat sich auch auf die Mainzer Wallfahrten ausgewirkt. Einige Wallfahrten wurden wie Ballast mitgeschleift, aber nicht gepflegt. Ein Indiz dafür ist, daß es kaum Schriften seitens des Bistums gibt, die die Wallfahrten in ihrer vollen Breite publik machen.

Eine vom Bistum geplante Publikation kam nicht zur Ausführung, da in der Zeit ihrer Vorbereitung eine Schrift von Pfarrer Rudolf Fischer-Wollpert „Wallfahrtsstätten im Bistum Mainz“ erschien. Diese enthält aber auch nur die vier bekannten Wallfahrten für das Gebiet der Stadt Mainz. Das Bistum erachtete nach seiner Herausgabe trotz allem eine zweite Publikation für überflüssig.

Die einzige Publikation des Bistums „Wallfahrtsorte im Bistum Mainz“, die sich als touristischer Wegweiser in Ergänzung und Anlehnung an Fischer-Wollperts Schrift versteht, weist deshalb auch nur die vier bei Fischer-Wollpert genannten Wallfahrtsstätten für Mainz aus.

Auch ein Blick in das Meßlektionar für die Eigenfeiern im Bistum Mainz zeigt, daß nur die Wallfahrtsheiligen Valentinus und Rochus mit einem eigenem Meßformular gewürdigt werden. Alle übrigen Wallfahrten haben keinen Eingang gefunden.

Schauen wir uns die Ausgestaltung des Wallfahrtstages an, so ist festzustellen, daß diese bei vielen Wallfahrten erheblich reduziert wurde: Früher waren Prozessionen, Bläser- und Chormusik, Festpredigten besondere Segnungen, Einholen der Pilger unter Glockengeläut, zusätzliche Segensandachten und viele andere Elemente an der Tagesordnung. Sie verliehen dem Geschehen Pomp und Monumentalität. Heute sind viele Wallfahrtstage auf eine einfache Eucharistiefeyer reduziert worden, die sich kaum von üblichen Gottesdiensten abhebt.

Insgesamt werden die Wallfahrtstage immer seltener in den Medien bekanntgemacht. Dies führt dazu, daß nur noch Personen an den Wallfahrten teilnehmen, denen die Wallfahrten bekannt sind.

Einige Wallfahrtsstätten sind schlecht zugänglich. Denken Sie an das Pfarrer-Landvogt-Grab in der St. Peterskirche. An vielen besteht keine Möglichkeit der Verehrung (Aufstellen von Kerzen, Ablegen von Blumen usw.) außerhalb des Wallfahrtstages.

Daß das Wallfahrtsangebot bei gezielter Wallfahrtspflege angenommen wird, beweisen die vorgestellte Mombacher Hl.-Kreuzwallfahrt und die

umgestaltete Kasteler Rochuswallfahrt. Auch die rege Beteiligung an den Maiprozessionen der Seminarkirche ist ein Indiz dafür.

Diese Aktivität möchte ich Ihnen kurz vorstellen. In der Seminarkirche, auch als Augustinerkirche bekannt, war die Wallfahrt zu „Unserer Lieben Frau“ von Bedeutung. Das Wallfahrtsheiligtum befand sich vordem in der zerstörten Liebfrauenkirche. Seit einigen Jahren erfolgt eine ansatzweise Wiederbelebung dieser Wallfahrt mit dem Ziel, die Priesterseminaristen mit Formen der Volksfrömmigkeit vertraut zu machen.

Im Mai, einem der Gottesmutter Maria geweihten Monat, finden zweimal wöchentlich Prozessionen von Kirchen der Mainzer Innenstadtgemeinden zur Seminarkirche statt. Hier wird eine besonders feierliche Marienandacht, volkstümlich als Maiandacht bezeichnet, gehalten.

b) Das Element des gemeinsamen Weges und die damit verbundene Rolle als Wallfahrer

Den meisten Mainzer Wallfahrten fehlt mittlerweile das Element des gemeinsamen Weges. Dieses Element ist für viele Wallfahrten heute entscheidend, oft wichtiger als das Ziel, weil hier die Pilger aktiv mit tun können. Bei den meisten Mainzer Wallfahrten können die Wallfahrer nur die im Gottesdienst übliche Rolle übernehmen. Die körperliche, besser die ganzheitliche Dimension geht verloren.

c) Beseitigung der Wallfahrtszeugnisse (Votivgaben, -tafeln usw.)

An einigen Wallfahrtsstätten wurden die Votivtafeln ausgelagert oder beseitigt. Das ist sehr neutral formuliert, denn de facto sah das in einer Mainzer Kirche so aus, daß die Votivtafeln zerschlagen und bei einer Kirchenrenovierung im Kirchenboden vergraben wurden. Wertvolle Votivgaben werden für die Gläubigen nicht offen zugänglich und sichtbar aufbewahrt. Das gilt auch für Reliquienbehälter.

d) Änderung der Frömmigkeitsformen

Bei vielen Mainzer Wallfahrten stand der Gewinn eines Ablasses im Vordergrund. Diese Art der Leistungsfrömmigkeit ist für viele Christen heute nicht mehr von Bedeutung; ebenso die Reliquienverehrung.

e) Jeder Heilige hat seine Zeit

Die Verehrung einiger Mainzer Wallfahrtsheiliger ist im Kontext der allgemeinen Frömmigkeitgeschichte als zeittypisch zu erkennen; ich denke an die Wallfahrt zur Heiligen Theresia vom Kinde Jesu oder die Judas Thaddäusverehrung in St. Quintin.

Heilige, die sich durch ein weites Feld ihrer Wirksamkeit auszeichnen (Judas Thaddäus als Patron in aussichtslosen Fällen, die Vierzehn-Nothelfer oder die Gottesmutter), genießen stärkere Verehrung.

f) Die Zerstörung bzw. der häufige Wechsel der Standorte der Wallfahrtsheiligtümer bzw. Kultobjekte

Ein Beispiel, das nicht ausgeführt wurde: Die Wallfahrt zum Jüngeren Kreuz des Heilig-Kreuzstiftes, das in der St. Christophskirche sehr hohe Verehrung genossen hat. Nach der Zerstörung der Kirche war auch ein Ende dieser Wallfahrt gegeben, obwohl das Kultobjekt noch heute in der St. Bernhardskapelle des Priesterseminars existiert, aber nicht jedermann zugänglich ist.

Aber die Zerstörung des Kultobjektes muß nicht zwangsläufig zum Ende einer Wallfahrt führen. Denken Sie an die Schmerzensmutterwallfahrt in St. Quintin. Hier ging die Funktion des zerstörten Kultobjektes auf ein anderes über.

Das beste Beispiel für den Abgang einer Wallfahrt durch häufigen Standortwechsel des Wallfahrtsheiligtums ist die Wallfahrt zur Schweiß-tuchreliquie, deren Odyssee skizziert wurde.

g) Veränderte Mobilität

Wollte man früher ohne Aufschub Bitte und Dank an einem Wallfahrtsort abtatten, mußte man in diesem Fall der „Dringlichkeitsfrömmigkeit“, aufgrund der eingeschränkten Mobilität ein nahegelegenes Wallfahrtsziel aufsuchen. Heute können in diesen Fällen problemlos größere attraktivere Wallfahrtsorte besucht werden.

h) Gemeinschaft- Kommunikation

Heute steht für viele Wallfahrer der Aspekt des gemeinschaftlichen Erlebens im Vordergrund. Dieser wird meist auf dem Weg (Fußmarsch/Zugfahrt/Fahrrad/Auto/Flug) zum Wallfahrtsort intensiv erlebt. Der Vergleich mit Selbsthilfegruppen liegt nahe. Nur wenige Mainzer Wallfahrten bieten Elemente gemeinschaftlichen Tuns außerhalb des Gottesdienstes, wie gemeinsame Verköstigung der Wallfahrer. Damit ist die Gelegenheit der Kommunikation zwischen den Wallfahrern reduziert.

i) Prestige

Unattraktivität der Wallfahrten durch mangelnde Pflege bedeuten einen Prestige- und Bedeutungsverlust.

Abschließend ist festzustellen, daß sich viele Mainzer Wallfahrten als Rudimente präsentieren. Die Bezeichnung Wallfahrt ist häufig nur noch im historischen Kontext haltbar. Das Wallfahrtsgeschehen beschränkt sich bei den meisten der bestehenden Wallfahrten auf einen Hauptwallfahrtstag, in der Fachliteratur als Konkurs bezeichnet, der häufig nur noch aus der Feier eines Gottesdienstes besteht.

Wallfahrten aber sind ein Ausdruck einer ganzheitlichen Form des Glaubens. Die Reduzierung der Mainzer Wallfahrten nur noch auf den Gottesdienst nimmt diesen das Eigentliche. Die starke Einbindung des Leibes in das Glaubensleben geht verloren. Der Glaubensakt wird zur rein geistigen Erfahrung, bleibt Theologie – eine Welt der Theorie und Spekulation. Normale Lebensvollzüge sind somit nicht mehr an die Glaubenswelt angekoppelt, und das, obwohl das Zweite Vatikanische Konzil in Konzilsdokumenten ein Bild der Kirche gerade als wanderndes Volk Gottes zeigt.

Wallfahrt ist mittlerweile in der Wissenschaft zu einem interdisziplinären Anliegen geworden, Gegenstand der Kulturgeographie, der Geschichtswissenschaften, der Soziologie usw.. Merkwürdig ist allerdings, daß von Seiten der Theologie kaum Interesse an diesem Phänomen zu erkennen ist. So sind zum Thema in neuerer Zeit Wallfahrt kaum theologische Publikationen erschienen.

Wallfahrten hatten einen festen Platz im Leben der Menschen, weil sie dem Weg des Glaubens ganzheitlich Ausdruck gaben, dem Menschen bei Lebenskrisen in allen Lebensstufen feste Rituale gegeben haben. Diese Rituale wurden in Gemeinschaft ausgeführt. So haben sie wiederum zu gegenseitiger Bestärkung geführt. All diese Faktoren erklären, warum so ein großer Reichtum an Wallfahrten in Mainz bestanden hat.

Am vergangenen Sonntag Morgen habe ich zufällig eine Reportage in der Sendung aus Kirche und Welt gehört. Thema: „Musicals und Kirche“. Sie fragen sich jetzt sicher, was hat dieses Thema mit Wallfahrten zu tun? In der Reportage erklärte Arno Schilson, Professor für Abendländische Religionsgeschichte an der hiesigen Universität, den starken Besucherstrom für Musicals folgendermaßen: Der Besuch eines Musicals vermittele Identität, Gemeinschaftsgefühl und ermögliche die Begegnung mit einer anderen Welt, dem Transzendenten. Das Faszinierende dabei sei, daß Rituale und Kulte dabei eine wichtige Rolle spielen.

Musicals haben folglich teilweise Funktionen übernommen, die früher die Mainzer Wallfahrten, als sie noch in ihrer Vollform existent waren, vermittelten. Nur die Dinge also, die unter die Haut gehen, sogar so unter die Haut gehen, daß man sich mit einem Flehlappen schützen muß, bewirken Veränderung; bewirken, daß Glaubensinhalte an Affekte geknüpft, erfahrbar werden.

Das Problem der Mainzer Wallfahrten ist, daß sie als Rudimente zu einer unverbindlichen Tradition herabgesunken sind. Sie wurden minimiert, eine Tendenz, die man bei genauer Betrachtung für viele liturgische Vollzüge erkennen kann. Damit werden diese Vollzüge unverständlich und sinnlos. Deshalb haben viele Geistliche die in ihrer Pfarrei angesiedelten Wallfahrten als unmoderne Formen der Frömmigkeit negiert und damit letztlich beseitigt.

Doch wenn alte und vielleicht auch überholte Rituale abgeschafft werden, müssen dann nicht neue Formen entwickelt werden? Weshalb aber soll man nicht bei den alten und bewährten Formen bleiben und ihre ursprüngliche Sinnhaftigkeit neu entdecken? Daß der Bedarf oder, kaufmännisch gesagt, die Nachfrage nach Wallfahrten da ist, habe ich an verschiedenen Beispielen deutlich gemacht. Adäquate Angebote, wie die genannten Maiprozessionen des Priesterseminars oder die Mombacher Heilig-Kreuz-Wallfahrt, werden angenommen. Es ist festzuhalten, daß die Infrastruktur für Wallfahrten in Mainz günstig ist. Der weitere Fortbestand der meisten Mainzer Wallfahrten ist stark abhängig von ihrer Pflege seitens der Geistlichkeit. Diesen Schlußsatz verstehe ich als Appell!

Literaturauswahl

- BRÜCKNER, Wolfgang/KRISS-RETTENBECK, Lenz (Hrsg.): Kurzkataloge der volkstümlichen Kult- und Andachtsstätten der Erzdiözese Freiburg und der Diözesen Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer, Würzburg 1982 (= Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 13).
- FALK, Valentin Alois Franz: Heiliges Mainz oder die Heiligen und Heiligtümer in Stadt und Bistum Mainz, Mainz 1877.
- FEUSSNER, Christof: Die Situation der bestehenden Wallfahrten in der Stadt Mainz (masch. Magisterarbeit), Mainz 1999.
- FISCHER-WOLLPERT, Rudolf: Die Wallfahrtstätten im Bistum Mainz, München/Zürich 1983.
- JUNG, Theodor: Geschichte und Andacht vom heiligen Schweißtuch unseres Herrn Jesu Christi. Mainz 1934.
- SCHARFE, Martin/SCHMOLZE, Martin/SCHUBERT, Gertrud (Hrsg.): Wallfahrt – Tradition und Mode. Empirische Untersuchungen zur Aktualität von Volksfrömmigkeit, Tübingen 1985 (= Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen im Auftrag der Tübinger Vereinigung für Volkskunde 65).

Abbildungsverzeichnis

| | |
|---|----|
| Abbildung 1: Verschiedene Pilgerzeichen (von oben nach unten): Pilgerhut mit „Veronica“ (Schweiß Tuch Christi, Rom), Heilige Drei Könige (Köln), Kleid Mariens (Aachen), Hl. Jakobus (Santiago de Compostela)..... | 18 |
| Abbildung 2: Die sieben Basiliken, Rom 1575 (Kupferstich aus Antoine Lafrèry: Speculum Romanae magnificentiae, Rom 1575)..... | 20 |
| Abbildung 3: Schöne Madonna, Albrecht v. Altdorf Regensburg 1519..... | 21 |
| Abbildung 4: Kloster Einsiedeln, Diebold Schilling, Luzerner Chronik 1513 (Handschrift Luzern) | 21 |
| Abbildung 5: Die „Contarina“, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Karlsruhe)..... | 22 |
| Abbildung 6: Markusplatz in Venedig, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)..... | 24 |
| Abbildung 7: „Prozession der Reliquie des hl. Kreuzes auf der Piazza S. Marco“, Venedig 1496 (Gemälde von Gentile Bellini)..... | 24 |
| Abbildung 8: Schwimmdock des Arsenal Venedig, Aquarell um 1490 (Zentralbibliothek Zürich)..... | 25 |
| Abbildung 9: Zara, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)... | 27 |
| Abbildung 10: Ragusa, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)..... | 27 |
| Abbildung 11: Korfu, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)..... | 28 |
| Abbildung 12: Famagusta, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)..... | 28 |
| Abbildung 13: Jaffa, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha) | 30 |
| Abbildung 14: Jerusalem, Konrad von Grünemberg 1486 (Handschrift Gotha)..... | 30 |
| Abbildung 15: Grabeskirche, 13. Jahrhundert (Wien, ÖNB, Handschrift 609)..... | 31 |
| Abbildung 16: Sinai, Katharinenkloster, Aquarell um 1490 (Zentralbibliothek Zürich)..... | 31 |
| Abbildung 17: Grabeskirche, Gabriele Capodilista 1458 (Handschrift Padua)..... | 32 |
| Abbildung 18: Vesperbild der Telgter Marienwallfahrt (Pfarrarchiv Telgte) | 62 |
| Abbildung 19: Gnadenbild von Eggerode (Pfarrarchiv Eggerode)..... | 64 |
| Abbildung 20: Gnadenbild Unserer Lieben Frau von Alt-Lünen (Kupferstich von 1683) | 65 |

| | |
|---|-----|
| Abbildung 21: Kreuzbildnis von Stromberg (Pfarrarchiv Telgte) | 67 |
| Abbildung 22: Marien-Wallfahrtsbild Telgte (Sammlung P. Dominicus Göcking, F. Werl)..... | 68 |
| Abbildung 23: Kupferstich des Warendorfer Marienbildnis (angefertigt durch die Gebrüder Klauter in den 1750er Jahren) | 73 |
| Abbildung 24: Innenansicht des Trierer Domes während der Ausstellung des Heiligen Rockes im Jahre 1844 (zeitgenössischer Kupferstich von Tanner). | 84 |
| Abbildung 25: Rudolf Löwenstein, Freifrau von Droste-Vischering (Holzschnitte von einem unbekanntem Künstler)..... | 92 |
| Abbildung 26: Wallfahrt zum Hl. Rock. Gemälde von August Lasinsky, 1844 | 97 |
| Abbildung 27: Andachtsbild, aus dem barocken Gebet und Andachtsbuch „Marianischer Gnadenfluß“ | 103 |
| Abbildung 28: Die Byssusreliquie im Mainzer Dom (aus: Jung 1934, S. 38) | 107 |
| Abbildung 29: Schweißstuchreliquie, Kupferstich von H. Cöntgen 18. Jh. (Dom- und Diözesanarchiv, Nachlaß Arens) | 109 |
| Abbildung 30: Schweißstuchaltar, ehem. in St. Emmeran (Dom- und Diözesanarchiv Mainz, Nachlaß Arens) | 110 |
| Abbildung 31: Pietà in St. Quintin (Foto Feußner)..... | 115 |
| Abbildung 32: Die Kreuzkapelle in Mombach (Foto Feußner) | 119 |
| Abbildung 33: Das Grab von Pfarrer Landvogt in St. Peter (Foto Feußner)..... | 122 |

Die Autoren

Feußner, Christoph MA: geb. 1964, 1984-1995 Studium der Kath. Theologie, Kunstgeschichte und Volkskunde in Paderborn und Mainz, 1996 Wissenschaftlicher Angestellter an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im Fachbereich Geschichtswissenschaften, 1997-1998 Museums-kustos des Dommuseums Frankfurt, seit 1999 Kantor der Ev.Luth. Kirchengemeinde Norddörfer in Wenningstedt/Sylt.

Freitag, Prof. Dr. Werner: geb. 1955, 1971-1974 Ausbildung zum Textillaboranten, Studium der Wirtschaftswissenschaften an der Fernuniversität Hagen und der Geschichtswissenschaft in Bielefeld, 1986-1988 Stadthistoriker in Spenge, 1989-1996 Hochschulassistent an der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Universität Bielefeld, 1989 Promotion, 1995 Habilitation, seit 1996 Professor für sachsen-anhaltische Landesgeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Hehl, Prof. Dr. Ernst Dieter: geb. 1944, Studium von Deutsch und Geschichte in Mainz und Freiburg i.B., 1980 Promotion, 1992 Habilitation, seit 1978 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz (Edition der Konzilien Deutschlands und Reichsitaliens 920-1022/23 im Rahmen der MGH); daneben Lehrtätigkeit am Historischen Seminar II der Universität Mainz.

Schieder, Prof. Dr. Wolfgang: geb. 1935 in Königsberg, Promotion in Heidelberg 1962; 1970 Ordinarius für neuere und neueste Geschichte an der Universität Trier, seit 1991 an der Universität zu Köln, 1996 Dr. h.c. der Universität Bologna.

Schmugge, Prof. Dr. Ludwig: geb. 1939, Abitur und Studium in Berlin, Promotion FU Berlin 1965, Habilitation 1971, 1974/75 Dozentur am DHI in Rom, mehrere Aufenthalte als senior research fellow am Institute of Medieval Canon Law, Berkeley CA. Seit 1979 Ordinarius für Geschichte des Mittelalters an der Universität Zürich. 1992/1993 am Historischen Kolleg in München.



Franz Steiner Verlag Stuttgart