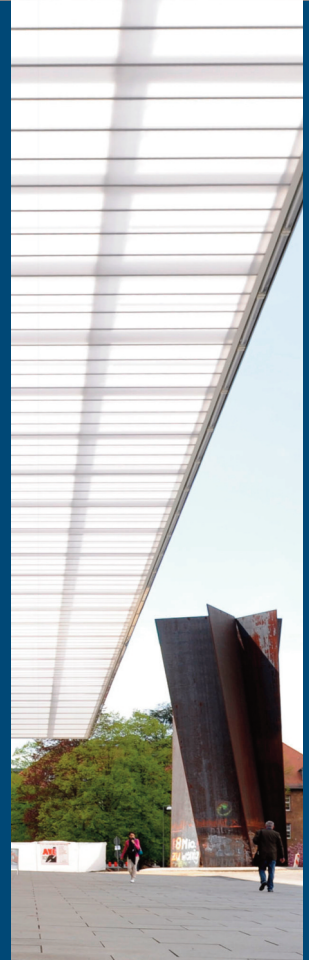


UNIVERSITÄTSREDEN 96

# „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“

Kolloquium zum  
50. Geburtstag von  
Prof. Dr. theol.  
Joachim Conrad



*universaar*

Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre







Prof. Dr. theol. Joachim Conrad



**„Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“**

**Kolloquium zum 50. Geburtstag von**

**Prof. Dr. theol. Joachim Conrad**

**12. November 2011**

© 2013 *universaar*  
Universitätsverlag des Saarlandes  
Saarland University Press  
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Herausgeber	Der Universitätspräsident
Redaktion	Universitätsarchiv
Vertrieb	Presse und Kommunikation der Universität des Saarlandes 66123 Saarbrücken

ISBN 978-3-86223-124-9  
URN urn:nbn:de:bsz:291-universaar-1064

Satztechnik: Julian Wichert  
Foto: Jörg Pütz  
Druck: Universitätsdruckerei

# Inhalt

## Einführung

Prof. Dr. Wolfgang Kraus  
Geschäftsführender Professor der Fachrichtung 3.2.  
Evangelische Theologie an der Universität des Saarlandes 7

## Vorträge

Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des  
10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890-973)  
Anne Katharina Pfeifer M.A. 13

Der heilige Martin als Schlachtenhelfer im Mittelalter  
Daniel Rupp M.A. 27

Die Wiederentdeckung des heiligen Martin in der Moderne  
Dr. Christian Schröder 43

Martins-Verehrungen. Hintergründiges und Vordergründiges  
zum Umgang mit Martin von Tours und Martin Luther  
Jörg Rauber 55

Bisher veröffentlichte Universitätsreden 69





Wolfgang Kraus

## Einführung

Die vorliegende Broschüre befasst sich in vier Vorträgen mit dem Leben des heiligen Martin von Tours und der Bedeutung seines Wirkens – sowohl für die Zeitgenossen als auch für uns heute. Aus Anlass des 50. Geburtstages von Joachim Conrad haben Schüler und Kollegen am 12. November 2011 im Festsaal von Uhrmachershaus in Köllerbach ein wissenschaftliches Kolloquium zum Thema „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“ veranstaltet. Anne Katharina Pfeifer M.A., Saarbrücken, und Dipl. Theol. Christian Schröder, Trier, hatten die Idee und zeichneten auch verantwortlich für die Organisation dieser Veranstaltung.

Das Thema ergab sich gewissermaßen von selbst: Denn seit mehr als zwei Jahrzehnten ist Joachim Conrad Pfarrer der Kirchengemeinde Kölln und Kustos der historischen Martinskirche in Püttlingen-Köllerbach, die er in sieben Bauabschnitten über ein Jahrzehnt hin vor dem Verfall bewahrt hat. Der außerplanmäßige Professor für Kirchengeschichte unserer Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes hat außerdem mit zahlreichen Publikationen die Erforschung der Baugeschichte der Martinskirche und der Geschichte der ganzen Region vorangetrieben.

Als Tochter der Völklinger Martinskirche wurde die Martinskirche in Kölln in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends errichtet. Mit dem wohl dritten Bau an gleicher Stelle aus dem 14. bis 16. Jahrhundert verfügt das Köllertal mit diesem Kirchengebäude über eines der hundert bedeutendsten Bauwerke des Saarlandes, vor Jahren sogar als „schönste Dorfkirche im Saarland“ ausgezeichnet. Die gotischen Deckengemälde aus dem 14. und 15. Jahrhundert sind zudem einzigartig in der Region zwischen St. Martin in Großbundenbach/Pfalz und der Église Saint-Martin de Sillegny in Lothringen; drei Bilder auf dem Köllner Chorbogen zeigen Szenen aus dem Leben des heiligen Martin von Tours.

Was wissen wir über diesen Heiligen, nach dem in Frankreich zahllose Orte benannt sind, und dessen Namen weit mehr als 3.600 Kirchen als Patrozinium tragen? Neben Nikolaus von Myra ist Martin von Tours sicherlich der populärste Heilige in Europa; beide sind selbst den Kindern bestens bekannt und

vertraut. Martins Grablegung am 11. November wird zudem in vielen deutschen Städten mit Lichterprozessionen am Vorabend begangen; die berühmte Mantelteilung ist nicht nur in der Kunst präsent.

Zu dieser Bedeutung hat im Wesentlichen Sulpicius Severus, das Mitglied einer gallorömischen Familie Aquitaniens, beigetragen, der die Biografie des hl. Martin wenige Jahre nach dessen Tod vorlegte. Sulpicius selbst hatte in Bordeaux studiert, wo es zu jener denkwürdigen Begegnung mit Paulinus von Nola kam, eine Begegnung, die ihn nach dem frühen Tod seiner Frau zu einer strengen Askese führte. Paulinus, aber auch der Einfluss der spanischen Priscillianer veranlassten Sulpicius, auf dem Landgut Primuliacum seiner Schwiegermutter Bassula in der Gegend zwischen Narbonne und Toulouse zurückgezogen seine „*conversio*“ zu leben. Es war im Jahre 395, als Sulpicius Martin in dessen asketischem Exil, dem Kloster in Marmoutier, aufsuchte. Sulpicius war beeindruckt von Martin, seiner Theologie und seiner Askese. Er schrieb in die *Vita*: „In unglaublicher Bescheidenheit und Güte nahm er mich damals auf. Es war ihm großes Glück und Freude im Herrn, dass wir ihn so sehr schätzten und die Reise zu ihm unternommen hatten. [...] In seinem Gespräch zielte er bei uns auf nichts anderes, als die Lockungen dieser Welt und die irdischen Laster aufzugeben, um frei und unbeschwert dem Herrn Jesus folgen zu können“ (*Vita* 25,2,4).

Sulpicius besuchte Martin vermutlich noch einmal und begann mit der *Vita* des Asketen. Gregor von Tours überliefert, Martin sei im 81. Lebensjahr unter der Herrschaft der römischen Konsuln Atticus und Caesarius gestorben, also im Jahre 397 (*Hist. Franc.* I, 48 und *De Virt. S. Mart.* I, 3). Nach Martins Tod überarbeitete Sulpicius seine *Vita* und beschloss sein Werk, bevor die immer häufiger werdenden Germaneneinfälle das Leben in Gallien unsicher machten.

Den Angaben Gregors vertrauend, wäre Martin um 316/317 geboren, und zwar im heutigen Steinamanger in Ungarn, dem römischen Sabaria in Pannonien. Sein Vater sei ein römischer Soldat gewesen. Dass er vom einfachen Soldaten zum Militärtribun aufgestiegen sein soll, also zum ranghöchsten Truppenkommandanten, ist eher unwahrscheinlich.

Martins Kindheit und Jugend ist legendarisch überliefert, doch fällt diese Lebensphase in die Zeit der Christenverfolgungen unter Kaiser Diokletian, der Anerkennung des Christentums durch Kaiser Konstantin den Großen und den Beginn der orientalischen Asketen in den Wüsten Ägyptens und Syriens. Mit fünfzehn Jahren begann der Dienst Martins im römischen Heer, angeblich in der kaiserlichen Garde unter Kaiser Konstantius II., später unter Julian Apostata und dann in Gallien. Aber nach den Altersangaben des Sulpicius müssten der Eintritt Martins in das römische Heer, das Bekehrungserlebnis vor Amiens, dem alten römischen Samarobriva, Martins Taufe und sein Abschied

aus dem Heer zwischen den Jahren 331 und 336 liegen, also zur Regierungszeit Konstantins. Diese Details lassen sich abschließend nicht klären.

Martin sei mit 18 Jahren getauft worden und – so Sulpicius – zwei Jahre später gegen den Widerstand seines Dienstherrn, des Cäsars Julian, in Gallien ausgeschieden. Julian kam aber erst 355 an den Rhein, um gegen die Germanen vorzugehen. So hätte Martin über zwanzig Jahre Militärdienst getan, was durchaus den Gepflogenheiten im römischen Heer der Spätantike entsprach.

Martin wandte sich an den für sein heiligmäßiges Leben bekannten Hilarius von Poitiers, dessen Schüler er wurde. In seinem Auftrag sollte er nach Pannonien reisen, in seine Heimat, um die Eltern für den Glauben zu gewinnen, wie Sulpicius berichtet. Diese Lesart trägt legendenhafte Züge. Wahrscheinlicher ist, dass Hilarius Martin zur Mission unter den arianischen Germanen entsandte. Unter Konstantius wurde Hilarius selbst nach Phrygien verbannt; Martin wich, von Mailand kommend, auf die Insel Gallinaria vor Genua aus.

Nach der Rückkehr des Hilarius um 360/61 kam Martin nach Poitiers und gründete zehn Kilometer entfernt das spätere Benediktinerkloster Locociacum, heute Ligugé. Aus der Einsiedelei erwuchs das erste koinobitische Kloster Galliens.

Nachdem Martin wohl zehn Jahre als Asket gelebt hatte, wurde er in Tours um 371 durch das Volk – wohl gegen seinen Willen – zum Bischof gewählt. Unter den Nachbarbischöfen hatte er wenige Freunde; einige „behaupteten, Martin sei ein verachtenswerter Mensch. Ein Mann von so kümmerlichem Aussehen, mit schmutzigem Kleid und ungepflegtem Haar sei nicht würdig, Bischof zu werden“ (Vita 9,3). Anfangs wohnte Martin in einem kleinen Haus neben der Kathedrale, dann gründete er im Jahr 375 vier Kilometer von seiner Bischofsstadt entfernt das Kloster Maius monasterium, das heutige Marmoutier. Seine Visitationsreisen ähnelten den paulinischen Missionsreisen; Martin gilt als der „Bonifatius Galliens“. Er bekämpfte mit großer Energie den Arianismus.

In der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit dem spanischen Bischof Priscillian von Avila und seiner Theologie, in die gnostisches und manichäisches Gedankengut eingeflossen war, zeigte Martin, dass er kein Rigorist war. Priscillian fand für seine Rechtfertigung weder bei Papst Damasus noch bei dem großen Bischof Ambrosius von Mailand Gehör. Sein Appell an den Kaiser beantwortete Kaiser Gratian mit der Androhung der Verbannung.

Als Maximus durch britannische Truppen zum Kaiser ausgerufen worden war und sich auf die Seite der Gegner Priscillians schlug, drohte die Provinzialsynode von Bordeaux 384 erneut mit der Verurteilung Priscillians. Martin – vermutlich Teilnehmer dieser Synode – protestierte vor dem Kaiser

in Trier. Maximus versprach, kein Bluturteil vollstrecken zu lassen. Doch kaum war Martin aus Trier abgereist, wurden Priscillian und vier seiner Anhänger hingerichtet. Das war 385.

Erstmals in der noch jungen Kirchengeschichte sprachen Christen Todesurteile über Christen, die anders glaubten. Martin akzeptierte diesen unerhörten Vorgang nicht und hob die Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Trier auf. Papst Siricius I. und Ambrosius von Mailand handelten ebenso. Als dann auch noch eine Provinzialsynode in Trier die Verfolgung der Anhänger Priscillians in Spanien vom Kaiser forderte, erschien Martin höchstselbst. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen; die Bischöfe fürchteten Martins Einfluss. Kaiser Maximus forderte die Wiederherstellung der Mahlgemeinschaft, und Martin feierte mit den anwesenden Bischöfen die Eucharistie, wobei der neue Trierer Bischof Felix geweiht wurde. Seither besuchte Martin keine Synode mehr.

Nach Martins Tod errichtete sein Nachfolger Briccius, ursprünglich unter Martins Gegnern, eine Kapelle über dem Grab Martins, die Ende des 5. Jahrhunderts durch Bischof Perpetuus durch eine prächtige Basilika ersetzt wurde. In dieser Kirche kündigte der Franke Chlodwig am Martinstag 498 an, dass er sich taufen lassen wolle, was ein Jahr später in Reims geschah. Martin wurde der Patron der Franken; seine Grabkirche ein Nationalheiligtum. Die Cappa sancti Martini, die erstmals 679 erwähnt wird, wurde zur Reichsreliquie und ähnlich der Bundeslade im Alten Israel bzw. dem Wahren Kreuz Christi in den Kreuzzügen als Feldzeichen in allen Schlachten mitgeführt. Um 500 weihte Papst Symmarus einen Kirchenneubau nahe der Titelkirche St. Silvester in Rom unter dem Namen „S. Martinus in montibus“. Es ist die erste Kirche Roms, die einem nichtrömischen Heiligen gewidmet ist. Überall im Frankenreich breitete sich der Martinskult aus; auch in der Saargegend trugen viele Kirchen das Patrozinium des Martin von Tours, so auch die alte Kirche zu Kölln.

Im Folgenden werden die vier Hauptvorträge publiziert. Jörg Rauber, Akademischer Rat in unserer Fachrichtung, fragte in seinem Vortrag nach: „Der heilige Martin – ‚evangelisch‘?“ Daniel A. Rupp M.A. widmete sich dem Thema „Der heilige Martin als Kriegerpatron im Mittelalter“. Anne Katharina Pfeifer M.A. sprach zu „Das Leben Martin von Tours' als Vorbild für Bischofsviten im 10. Jahrhundert“, und Dr. Christian Schröder über „Die Wiederentdeckung des heiligen Martin in der Moderne“. Ihnen allen sei gedankt.

Ein besonderer Dank geht an Universitätsarchivar Dr. Wolfgang Müller, der die Vorträge des wissenschaftlichen Kolloquiums „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“ in die Reihe der Universitätsreden aufgenommen

hat. Allen Leserinnen und Lesern wünsche ich, dass ihnen die Lektüre der Beiträge die Bedeutung des Martin von Tours als einer zentralen Gestalt der Kirchengeschichte erschließt.

Saarbrücken, den 13. Januar 2013



Anne Katharina Pfeifer

## Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890-973)<sup>1</sup>

Kaum ein Heiliger des spätantiken Gallien hat eine so nachhaltige Verehrung und Verbreitung seines Kultes gefunden wie Martin von Tours.<sup>2</sup> Nicht zuletzt ist dieser Umstand ein Verdienst seines Biographen Sulpicius Severus. Zahlreich sind die Beispiele dafür, dass Hagiographen des 9. und 10. Jahrhunderts sich dessen Martinsvita aus dem 4. Jahrhundert zur Vorlage für ihre eigenen Werke wählten. Die Frage nach dem Grund für gerade dieses Vorbild ist nicht so trivial wie sie auf den ersten Blick scheint.<sup>3</sup> Ich möchte mögliche Gründe für die Wahl Martins als Vorbild am Beispiel der Vita des Bischofs Ulrich von Augsburg präsentieren. Ulrich, ein Zeitgenosse Kaiser Ottos II. (973-983), ist deshalb besonders interessant, weil in seinem Bistum nicht, wie teilweise bei anderen Bischöfen, deren Lebensbeschreibung auf Martins Vita Bezug nimmt, die Kathedrale unter dem Patrozinium dieses Heiligen stand.<sup>4</sup>

Meine übergeordnete Fragestellung ist, inwiefern und warum ein Autor des 10. Jahrhunderts den bischöflichen Protagonisten seiner Vita dem Vorbild des

<sup>1</sup> Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten. Die für die Aufsatzfassung zusätzlich notwendigen Ergänzungen und Nachweise sind als Fußnoten eingearbeitet.

<sup>2</sup> Nach Franz Brunhölzl, Art. Biographie II. Lateinisches Mittelalter, in LexMa II (1983), Sp. 191-203, hier Sp. 201, hatte die Vita Sancti Martini „mit Abstand die weiteste Verbreitung und größte Beliebtheit“.

<sup>3</sup> Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter Bd. IV,1: Ottonische Biographie (920-1070 n. Chr.), Stuttgart 1990, S. 76 zeigt beispielsweise die Gründe für einen Bezug auf Sulpicius Severus in Ruotgers Vita Brunonis auf. Bei dem großen Erzbischof von Köln liegt aber eine andere Motivation zugrunde als die von der Verfasserin für Gerhard von Augsburg analysierte (s. u.).

<sup>4</sup> Beispielhaft dafür sei Bischof Radbod von Utrecht (899-917) genannt. Vgl. Rolf Große, Das Bistum Utrecht und seine Bischöfe im 10. und 11. Jahrhundert, Köln u. a. 1987. Der Bezug Bischof Radbods zu Martin ist über das Patrozinium seiner Kirche hinaus noch enger, weil Radbod in Tours Zeit zur Ausbildung verbrachte und selbst ein Werk über den Heiligen verfasst hat, vgl. Rolf Große, Art. Radbod, in: LexMa VII (1995), Sp. 386. Zur Frage, ob St. Martin oder St. Salvator in Utrecht Bischofskirche war, vgl. ebenfalls Große, Utrecht, S. 35-43, bes. S. 37, Anm. 22. Unbestritten ist aber die herausragende Bedeutung der Kirche unter dem Martinspatrozinium für die Bischöfe, vgl. ebd. S. 39.



heiligen Martin folgen lässt. Um diese Frage zu beantworten, werde ich zunächst Autor und Werk aus dem 4. Jahrhundert vorstellen und über das Martinsbild des Sulpicius Severus sprechen.

## 1. Die Vita des Sulpicius Severus

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Aquitanien geboren, stammte Sulpicius Severus aus aquitanischem Adel. Seine Ausbildung erhielt er in Bordeaux und heiratete eine Tochter aus reicher konsularischer Familie, die früh starb. Nach dem Tod seiner Frau schloss Sulpicius Severus sich einer asketischen Bewegung an, für die sich der aquitanische Adel am Ende des 4. Jahrhunderts geöffnet hatte. Unter Verzicht auf das väterliche Erbe lebte Sulpicius als Konverse (das bedeutet asketisch, ehelos und dem Gebet gewidmet) auf einem Gut seiner Schwiegermutter.

Alle Schriften des Sulpicius Severus entstanden in den Jahren nach seiner *Conversio* (ca. 394) bis ca. 404. Fast alle behandeln Martin von Tours. Die *Vita Sancti Martini* gilt als seine älteste Schrift und ist wohl um 394 noch zu Lebzeiten des Protagonisten entstanden.<sup>5</sup>

Als Motivation für christliche Schriftstellerei galt dem Mittelalter nicht die Kunst, sondern der Wunsch, ein „gutes Werk“ zum Lobe Gottes und zum Wohle der Menschen zu schreiben. Der Autor wollte Nachahmung fördern und vor allem – und das scheint dem modernen Leser angesichts so mancher überlieferter Wundertaten schwer verständlich – wollte er Wahres berichten.

Sulpicius Severus war allerdings noch zu sehr Schriftsteller spätantiker Prägung, als dass er nicht auch seinen eigenen Ruhm und sein Andenken im Sinn gehabt hätte.<sup>6</sup> Sein Vorbild für die Biographie als literarische Gattung waren Suetons Kaiserviten.<sup>7</sup> Aber er stellte sich auch in die Tradition der antiken Hagiographie, denn er kannte natürlich die von Athanasius geschriebene *Vita des Wüstenheiligen Antonius* und die Mönchsviten des Hieronymus, die ihm ebenfalls als Vorbilder dienten.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Die maßgebliche Edition ist immer noch Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, in: Ders., *Opera*, hg. v. Carl Halm (= CSEL I), Wien 1866, S. 109-135. Eine deutsche Übersetzung, Einführung und Erläuterungen bietet Gerlinde Huber-Rebenich (Hg.), *Vita Sancti Martini: Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 2010; hier vgl. ebd. S. 102f.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. I: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogen Gregors des Großen*, Stuttgart 1986, S.197f.

<sup>7</sup> Huber-Rebenich, *Vita* [wie Anm. 5], S. 109.

<sup>8</sup> Ebd., S. 118 bemerkt, dass dies in der Forschung umstritten ist, aber ich halte das mit der Herausgeberin für sehr wahrscheinlich.

## 2. Das Martinsbild des Sulpicius Severus

Martin war bei den Zeitgenossen nicht unumstritten. Sein politischer Einfluss war begrenzt, es gab Kreise, die offen Anstoß an seiner militärischen Vergangenheit nahmen, als Bischof eckte er mit seinen rigorosen Vorstellungen von einem asketischen Lebensstil als „Gegenentwurf zur weltnahen Machtposition der gallischen Bischöfe“<sup>9</sup> vor allem bei seinen Amtskollegen an, und seine Sympathie zur als Häresie angesehenen Lehre des Priszillian machte ihn sogar verdächtig.<sup>10</sup>

Wie ging nun also der Zeitgenosse Sulpicius Severus mit dem historischen Martin um? Welches Bild wollte er von ihm vermitteln? Wo folgte Sulpicius Severus bei seiner Lebensbeschreibung üblichen Traditionen? Welche Vorbilder hatte er? Wo stellte er etwas für seine Zeit Ungewöhnliches dar? Was wollte er damit aussagen?

Ich möchte drei Aspekte herausgreifen, die charakteristisch für die Darstellung Martins bei Sulpicius Severus sind und die sich mehr oder weniger durch die gesamte *Vita* ziehen.

### 2.1 Die *Imitatio Christi*

Gleich zu Anfang sei betont, dass Sulpicius Severus mit dem Aspekt der Christusbefolgung im Rahmen der traditionellen Beschreibung von Heiligenleben blieb, denn die Bibel bildete den wichtigsten Hintergrundtext für Hagiographie. So finden sich in der *Vita* eine Fußwaschungsszene (vollzogen am Autor selbst), Totenerweckung, Krankenheilungen, die Bekehrung eines Räubers und vieles mehr.

Weit bemerkenswerter und für die Komposition des Martinsbildes des Autors bedeutend ist, „dass Sulpicius Severus seinem Martin auch die Züge von Propheten, Aposteln, Märtyrern und Bekennern verleiht und damit verschiedene anerkannte Modelle von Heiligkeit integriert.“<sup>11</sup> Dies mögen nur einige Beispiele illustrieren: Wie die alttestamentlichen Propheten sagt Martin seinem Herrscher die Zukunft voraus (*Vita Sancti Martini* – künftig VSM – 20,8), er missioniert wie die Apostel (VSM, 5,13-15; 6,4; 6,6) und er erleidet auch Prüfungen wie die Apostel (so wird er z.B. aus einer Stadt vertrieben und trinkt etwas Giftiges, ohne allerdings daran Schaden zu nehmen). Als Martin den

<sup>9</sup> Ebd., S. 111f.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., S. 118.

Kriegsdienst verweigert oder die Heiden missioniert, läuft er Gefahr, zum Blutzengen zu werden.

All diese traditionellen Modelle werden von Sulpicius Severus durch ein für den Westen neues Modell ergänzt, nämlich das aus dem östlichen Mönchtum kommende Ideal der Askese, das in Martin von Tours zur Vollendung geführt wird.<sup>12</sup> Der Autor wollte damit – in einer Zeit, in der die Verfolgung und Tötung von Christen immer seltener geworden war – ausdrücken, dass nicht mehr das Erleiden des Martyriums allein notwendigerweise zur Heiligkeit führte, sondern dass es auch alternative Wege zur Erreichung dieses Ziels gab.

## 2.2 Die Askese

Sulpicius Severus schildert Martin bei seinem Eintreffen in der Stadt Tours als schmutzig.<sup>13</sup> Diese sichtbare Manifestation seiner streng asketischen Lebensweise stößt vor seiner Wahl zum Bischof vor allem bei einigen Klerikern auf Ablehnung.<sup>14</sup> Immer wieder bringt Sulpicius Severus Beispiele für die Askese seines Heiligen, die ihn Gott näher bringt, weil sie die Regeln der weltlichen Ordnung sprengt.<sup>15</sup> Diese Form der Frömmigkeit deutet Sulpicius Severus als „wahrhaft apostolisch“<sup>16</sup> und als Beispiel für die Ablehnung der weltlichen Hierarchie ausschließlich positiv. Allerdings sind Sulpicius' Beispiele nie historisch eingebettet. Bewusst vermied der Autor die Kontextualisierung der zeitgenössischen Häresieprozesse gegen Priszillian, um seinen Helden nicht in ein schlechtes Licht zu rücken. Denn zum einen vertrat Priszillian in seinen Lehren ebenfalls das Ideal der Askese. Und zum andern war Martin mit seiner Fürsprache beim Kaiser nicht sonderlich erfolgreich. Er konnte die Hinrichtung Priszillians nicht verhindern. Die Zeitgenossen wussten das, und „somit war die historische Situation nicht dazu angetan, den Ruhm des Heiligen zu mehren.“<sup>17</sup>

Als großer Wurf des Werks von Sulpicius Severus bleibt festzuhalten: Der Autor integrierte das Ideal des Eremitentums in die traditionellen Modelle von Heiligkeit und erschuf gleichzeitig einen neuen Heiligentypus: Der „Stadtbischof mit seiner organisatorischen Verantwortung innerhalb der kirchlichen

<sup>12</sup> Ebd., S. 119. Vollendung nach Kor. 12, 28, weil Martin alle Gaben des Geistes hat.

<sup>13</sup> Vita Sancti Martini [=VSM] 9,3.

<sup>14</sup> Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 115.

<sup>15</sup> Z. B. VSM 20.

<sup>16</sup> VSM, 7,7; 20,1; siehe Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 115.

<sup>17</sup> Ebd., S. 115f.

<sup>18</sup> Ebd., S. 31.

Gemeinschaft“<sup>18</sup> wird in Verbindung mit dem asketischen Ideal zum Mönchsbischof.

### **2.3 Der militärische Aspekt**

Die bekannteste Erzählung über Martin von Tours überhaupt ist die seiner Mantelteilung. Während seines Militärdienstes und noch vor seiner Taufe bekleidete er demnach am Stadttor von Amiens einen frierenden Bettler mit der Hälfte seines Offiziersmantels. In der darauf folgenden Nacht offenbart Christus Martin in einer Vision, dass er selbst es gewesen war, der so von ihm bekleidet worden sei und dass sich an Martin das Wort erfüllt hätte: „Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt. 25, 40)

Sulpicius Severus überliefert diese Geschichte im großen Zusammenhang von Martins Militärzeit und seiner Taufvorbereitung.<sup>19</sup> Wie bereits angedeutet, erschien dem Autor die Vergangenheit seines Helden problematisch, aber er konnte sie wegen seines Wahrheitsanspruchs nicht verschweigen.

„Die Vereinbarkeit von Kriegsdienst und Christentum wurde zur Zeit der Abfassung der Vita nicht von einer breiten Mehrheit bestritten, von Augustinus wird der Wehrdienst unter bestimmten Voraussetzungen sogar gerechtfertigt. Im Umfeld von Martin und Severus aber, in dem der zunächst anvisierte Adressatenkreis der Vita zu suchen ist, wurden Vorbehalte gegen das Blutvergießen im Felde laut, die bis hin zum Aufruf zur Kriegsdienstverweigerung und Desertion reichten.“<sup>20</sup> Zu nennen wären Paulinus von Nola als Repräsentant einer gängigen Meinung und auch Briccius, Martins Nachfolger auf dem Bischofsthron von Tours. Papst Siricius (Pontifikat 384-399) verweigerte gar denen „die nach der Taufe Kriegsdienst geleistet hatten, den Zugang zu kirchlichen Ämtern“.<sup>21</sup> Dadurch dass Martin den Heeresdienst bald nach seiner Taufe aufgab und nicht mehr – so schildert es wenigstens Sulpicius Severus – aktiv in ein Kampfgeschehen verwickelt wurde, stand seiner Erhebung zum Bischof rein kirchenrechtlich nichts im Wege. Aber die Vergangenheit seines Helden betrachtete der Autor mit Skepsis.

Die gesamte Vita durchzieht nämlich der Versuch, den Heiligen als von den Sünden des Kriegsdienstes Unbefleckten darzustellen. Zu diesem Zweck spielte Sulpicius Severus die Tragweite der militärischen Vergangenheit herunter und stellte Martins Wehrdienstzeit verkürzt dar. Auch Sulpicius' Schilderung

<sup>19</sup> VSM 3, 1, S. 15ff.

<sup>20</sup> Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 112.

<sup>21</sup> Siricius papa, ep. 5,2 (PL 13, Sp.1158f.); hier zitiert nach Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 113.

des Abschieds aus der Armee, nämlich „bemerkswerterweise unmittelbar vor der ersten Schlacht nach der Taufe“, ist wohl nicht ganz wahrheitsgetreu. Andere Quellen schildern dies anders.<sup>22</sup>

Aber auch wenn Martin nun seine anstößige Vergangenheit hinter sich ließ, war die militärische Thematik damit nicht aus der Vita verbannt. Sulpicius Severus machte sie sich vielmehr ab Kapitel 4,3 zunutze, um gerade die Heiligmäßigkeit seines Protagonisten in den Vordergrund zu rücken. Mit der Absage an den römischen Caesar, ihm weiterhin als Soldat zur Verfügung zu stehen, und den Worten „*Christi ergo miles sum*“. „Mir ist es nicht erlaubt zu kämpfen“, vollzieht Martin die öffentliche *Conversio* vom *miles* zum *miles Christi*.

Nach dem Abschied kämpft der *miles Christi* nun auf einer anderen Ebene für seinen Herrn. Sulpicius Severus verwendete fortan bei der Beschreibung von Martins Wundertaten und seiner erfolgreichen Missionierung der Heiden die militärische Metaphorik, um den neuen Kriegsdienst zu unterstreichen.<sup>23</sup> „Der ehemalige *miles*, dann *miles Christi*, hat als Bischof [sogar] selbst eine himmlische Leibgarde von Engeln,“ die ihn in seinem Werk unterstützen.<sup>24</sup>

Auch Martins Bereitschaft zum Martyrium ist Ausdruck der *militia* für Gott. Martin steht unbewaffnet, nur mit dem Kreuzeszeichen gewappnet, in der Schlachtreihe. Es kommt allerdings nicht zur Bewährungsprobe. Gott wendet den Kampf ab, damit Martin nicht einmal das Töten sehen muss.<sup>25</sup> Sulpicius Severus gelang die Stilisierung seines Helden also nicht allein durch „Verfälschung der Fakten“, sondern auch auf der Textebene. „Durch die Wahl seines Vokabulars „integriert[e] [er] so die problematische Vergangenheit in das Bild des Heiligen.“<sup>26</sup>

Die letzten beiden Eigenschaften stellen definitiv eine Besonderheit dar. Das Ideal einer asketischen Lebensweise fand sich als Vorbild zwar schon in der Vita des heiligen Antonius, aber der lebte als zurückgezogener Mönch. Für einen Bischof war diese Ausdrucksform von Frömmigkeit neu, unerhört und rief Kritik hervor. Der militärische Aspekt war Sulpicius Severus nicht geheuer. Martin wird von ihm aber umgedeutet zum vorbildlichen Streiter Gottes, und das sowohl auf der textlichen Ebene (Verwendung als Stilmittel) als auch konkret durch Geschichten, Wunderzeichen (Engelleibwache) und das Selbstzeugnis Martins: „*Ego miles Christi sum!*“ – „Ich bin ein Streiter Christi.“

<sup>22</sup> Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 113.

<sup>23</sup> VSM, S. 114. Beispiele.

<sup>24</sup> Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 43 und S. 84, Anm. 94.

<sup>25</sup> VSM, S. 19.

<sup>26</sup> Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 114.

So ist es – zusammenfassend – Sulpicius Severus gelungen, seinen Protagonisten zu einem neuem Leitbild zu gestalten:<sup>27</sup> „Er macht[e] sich das Erbe der Antike untertan, um es wirksam zur Propagierung des christlichen Glaubens zu benutzen.“ Sein Martin „verkörpert [...] auf dem Boden der Orthodoxie die christliche Lebensform, die er in den Mittelpunkt stellen will, nämlich die Askese [...] im Sinne einer Distanzierung von der weltlichen Macht und ihren Werten.“<sup>28</sup> Geschickt gelang es Sulpicius Severus, auf die Anforderungen einzugehen, die erfüllt sein mussten, damit ein neues Leitbild funktionierte: 1. Er nahm eine Zeitströmung wie das Aufkommen des zönotischen Mönchtums im Westen im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts auf. 2. Er löste das Problem, dass der Vertreter seines neuen Ideals kaum Angriffsflächen für Kritik bieten durfte, indem er in der Vita selbst die Kritiker Martins als kritikwürdig (oberflächlich, ungläubwürdig etc.) darstellte.<sup>29</sup> 3. Ein neues Leitbild funktioniert immer besser, wenn es durch Autoritäten legitimiert wird. Auch hier agierte Sulpicius Severus erfolgreich: Schriftstellerisch prägte ihn, wie bereits gesagt, die antike Tradition Suetons und der Kirchenväter. Innerhalb seines Textes lässt er von den Zeitgenossen anerkannte Autoritäten der Orthodoxie wie Hilarius von Poitiers oder Paulinus von Nola auf der Seite seines Protagonisten stehen.<sup>30</sup>

### **3. Rezeption der Vita, weitere Martinsschriften und ihre Rezeption bis zum Jahr 1000**

Das von Sulpicius Severus gestaltete Bild von Martin war perfekt komponiert, und sein Leitbild funktionierte offensichtlich, denn sowohl die Vita als auch der Kult des Heiligen erlebten in den folgenden Jahrhunderten immense Verbreitung.<sup>31</sup> Die Vita des Sulpicius Severus wurde nie durch spätere Martinsschriften verdrängt. „Sie blieb integraler Bestandteil“ des so genannten „Martinellus“, einem wahrscheinlich im 9. Jahrhundert im Skriptorium von Tours zusammengestellten Martins-Dossier, das mehrere Schriften beinhaltet. Darin finden sich Nachträge von Sulpicius Severus selbst aus drei wohl 397/398 entstandenen Martinsbriefen sowie aus drei Martinsdialogen von 403/404 oder 406, die vor allem von Tod und Verklärung des Bischofs handeln.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ebd., S. 107.

<sup>28</sup> Ebd., S. 111f.

<sup>29</sup> VSM, 9,3f.

<sup>30</sup> Zu diesem Absatz und den eingearbeiteten Zitaten siehe Huber-Rebenich, Vita [wie Anm. 5], S. 115 sowie S. 110f und S. 116.

<sup>31</sup> Ebd., S. 119.

<sup>32</sup> Zu den Martinsschriften Sulpicius Severus' und ihrer Verbreitung siehe Berschin, Biographie I [wie Anm. 2], S. 206-210.

Nicht ganz hundert Jahre später (460/70) entstand im Zusammenhang mit einer wohl von Bischof Perpetuus von Tours angeregten Maßnahme zur Förderung des Martinuskults eine erste Versbearbeitung der *Vita*. Im Jahr 576 fasste der Dichter Venantius Fortunatus ebenfalls die Martinsschriften des Sulpicius Severus in Verse. Es entstanden vier Bücher, möglicherweise auf Initiative des großen Bischofs Gregor von Tours, der mit Fortunatus befreundet war. Gregor verfasste selbst vier Bücher über den Heiligen seiner Kathedrale, der er sein Werk widmete. Er beschrieb darin die Wunder, die Martin nach seinem Tod bis in die Zeit von Gregors Pontifikat wirkte.<sup>33</sup> Zuletzt enthält der *Martinellus* noch eine Predigt zum 11. November, dem Todes- und Festtag des verehrten Bischofs von Tours, deren Autor kein Geringerer als Alkuin von York war, der große Hofgelehrte Karls des Großen und in seinen letzten Lebensjahren Abt des Martinusklosters in Tours.<sup>34</sup>

Das Martinsbild dieser Schriften verfolgt einen bestimmten Zweck: Sie entstanden allesamt in Tours, meist auf Veranlassung der Bischöfe oder sogar von diesen selbst verfasst, und wollten den Kult des Heiligen propagieren, Tours als Kultstätte fördern oder die eigene Position als Martinsnachfolger stärken.<sup>35</sup> Die Verehrung Martins nahm natürlich von Tours aus ihren Ausgang, verbreitete sich aber schnell über die Grenzen des Bistums hinaus.<sup>36</sup> Schon Martins direkter Nachfolger im Bischofsamt ließ über dem Grab des Vorgängers eine Basilika errichten, obwohl er zu Lebzeiten Martins zu den ihm feindlichen Klerikerkreisen gehört hatte. Außerhalb von Tours pflegten Freunde und Jünger Martins dessen Gedächtnis. An vielen seiner Aufenthaltsorte entstanden Kirchen, die aber nachweislich erst ab dem 6. Jahrhundert unter dem Martinspatrozinium stehen. In der frühen Zeit müssen wir also zwischen Martinspatrozinium und Martinuskult unterscheiden.

Nachhaltig tätig wurde ab 461 einer der Nachfolger Martins auf dem Bischofsstuhl, Perpetuus. Er berief im Jahr 461 ein Provinzialkonzil für den 11.11. ein, nahm den Begräbnistag Martins in den Festkalender des Bistums auf, gab eine zweite *Martinsvita* in Auftrag und baute eine neue Basilika. Möglicherweise stand diese jetzt unter dem Patrozinium des Bistumsheiligen.

<sup>33</sup> Zu den Martinsschriften Gregors von Tours siehe Franz Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*. Bd. 1 Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung, München 1975, S. 128-140.

<sup>34</sup> Zum *Martinellus* und dessen Verbreitung siehe Berschin, *Biographie I* [wie Anm. 2], bes. S. 209f. Anm. 43.

<sup>35</sup> Zu diesem Abschnitt siehe Huber-Rebenich, *Vita* [wie Anm. 5], S. 121-124 und Berschin, *Biographie I* [wie Anm. 2], S. 209f.

<sup>36</sup> Zum Folgenden siehe Eugen Ewig, *Der Martinuskult im Frühmittelalter*, in: *AMRhKG* 14 (1962), S. 11-30.

Kurz danach griff die Verehrung über die Grenzen des Bistums aus. Im Frankenreich lässt sich die Verehrung Martins seit der Mitte des 6. Jahrhunderts nachweisen. Nach Gregor von Tours' Überlieferung sollen Martin von Tours und Hilarius von Poitiers – die „Lehrmeister des gallischen Episkopats“ – Chlodwig, dem ersten getauften Frankenkönig, erschienen sein. Beide wurden Patrone des Frankenreichs, wobei der Hilariuskult schnell hinter dem Martinskult zurücktrat. Die Mantelreliquie ist seit 679 im merowingischen Königsschatz bezeugt und blieb bis in die Zeit der Kapetinger die für das jeweilige Königshaus bedeutendste Reliquie.

Etwa zur Zeit der Herrschaft des Merowingers Chlodwig (466-511) weihte Papst Symmachus (498-514) Martin als erstem nicht-römischen Heiligen eine Kirche in der Ewigen Stadt. Weitere Martinskirchen folgten in Italien im 7. und 8. Jahrhundert. Der Höhepunkt des Kultes fällt in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts bzw. ins erste Drittel des 7. Jahrhunderts. Trierer Bischöfe weihten dem Heiligen mehrere Kirchen und Klöster. Unter den Karolingern entstand um die Mantelreliquie eine eigene Institution, die ihren Namen vom lateinischen Begriff für den Mantel *cappa* ableitet: Die Hofkapelle.<sup>37</sup> Mit der Expansion des Karolingerreichs gelangte der Martinskult dann auch auf die rechte Seite des Rheins und damit in die süddeutschen Herzogtümer.

#### 4. Die *Vita Sancti Uodalrici* des Gerhard von Augsburg

In Augsburg, das zum Herzogtum Schwaben gehörte, stand vor dem 11. Jahrhundert seltsamerweise keine Kirche unter dem Martinspatrozinium.<sup>38</sup> Ob in Augsburg im 10. Jahrhundert eine Ausgabe des Martinellus vorlag, ist wohl wahrscheinlich,<sup>39</sup> denn Gerhard von Augsburg verwendete die „*Vita Sancti Martini*“ als Vorlage, wie wörtliche Zitate zeigen.

<sup>37</sup> Vgl. Josef Fleckenstein, Art. Hofkapelle, I: Allgemein. Deutsches Reich, in: *LexMa V* (1991), Sp. 70-72.

<sup>38</sup> Walter Pötzl, *Augusta Sacra*. Augsburger Patrozinien des Mittelalters als Zeugnisse des Kultes und der Frömmigkeit, in: *JBVABG 9* (1975), S. 19-75, verwirft S. 45 und 65f. die These, die kleine Kirche St. Martin gehe auf die Mitte des 8. Jahrhunderts zurück. Vielmehr legt er überzeugend dar, dass Bischof Embrico (1063-1077), der vor Übernahme des Bischofsamts in Augsburg Dompropst in Mainz – wo die Kathedrale unter dem Martinspatrozinium stand – gewesen war, Martin als Patron nach Augsburg brachte und die Kirche zu seinen Ehren errichtete.

<sup>39</sup> Durch die Ungarneinfälle des 10. Jahrhunderts und einen Brand im 11. Jahrhundert sind die Bestände der Bibliothek in karolingischer und ottonischer Zeit und auch Nachweise darüber verloren, vgl. Walter Brandmüller, (Hg.), *Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte* Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Schwelle der Neuzeit, St. Ottilien 1999, § 76. Die Dombibliotheken, S. 864-868, hier S. 864.



Der einem alemannischen Grafengeschlecht entstammende und im Kloster Sankt Gallen erzogene Ulrich war von 923 bis 973 Bischof von Augsburg. Schon unter Bischof Adalbero (887-909) hatte er als Kämmerer in Augsburg agiert und bestieg, nachdem er sich bei Adalberos Tod aus politischen Gründen ins Kloster zurückgezogen hatte, nach dem Tod von Adalberos Nachfolger Hiltin den Bischofsstuhl. Während der Regierungszeit Heinrichs I. (919-936) trat Ulrich nicht besonders hervor. Er ließ den von den Ungarn zerstörten Dom neu errichten und sicherte Augsburg durch einen Mauerring. Zur Regierungszeit Ottos I. (937-972) nahm er an wichtigen Hoftagen und Synoden teil. Während des so genannten Liudolfaufstandes (953-955) stand Ulrich treu auf der Seite des Herrschers, ein Umstand, der seinem Sprengel zahlreiche Unbilden und Zerstörungen einbrachte. Ulrich verteidigte während des Ungarneinfalls seine Bischofsstadt mit großer Umsicht und kämpfte entgegen der späteren Legendenbildung wohl auch selbst mit. Trotz seines Einflusses bei Otto I. konnte er seinen Neffen Adalbero nicht als seinen Nachfolger durchsetzen. Ebenso blieb seine Designation des Fuldaer Abtes Werinhar wirkungslos. Ulrich starb am 4. Juli 973 und wurde nach mehrtägiger Aufbahrung im Dom nach St. Afra überführt und dort in der vorbereiteten Grablege bestattet. Man geht davon aus, dass seine Verehrung in Augsburg etwa um 978 einsetzte.<sup>40</sup>

Daher überrascht es kaum, dass bald darauf eine Vita verfasst wurde. Die Präsenz eines Heiligen beziehungsweise seiner Reliquien verschaffte der die Überreste beherbergenden Institution durch Wallfahrten beträchtliche wirtschaftliche Vorteile. Nichts konnte dazu besser beitragen als die Dokumentation der vorbildlichen Lebensweise und der bereits erfolgreichen Wundertaten des Heiligen.

Das hagiographische Werk entstand zwischen 982 und 993. Sein Autor Gerhard war Dompropst in Augsburg. Wie Sulpicius Severus für Martin war Gerhard Zeit- und Augenzeuge vieler Ereignisse seit 952/55, ja er lässt in der Vita sogar mehrmals erkennen, dass er zur engsten Umgebung Ulrichs gehörte. Auch Gerhards Absicht ist es, Wahres zu berichten, ein Beispiel zur Nachahmung für die Frommen zu geben sowie die Gottlosen zum Guten zu bekehren. Er gliedert sein Werk in zwei Bücher, im ersten beschreibt er das Leben seines Bischofs und im zweiten die sich nach dessen Tod ereignenden Wunder.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Georg Kreuzer, Art. Ulrich von Augsburg (890-973), in: BBKL 14 (1998), Sp. 1560-1562.

<sup>41</sup> Zu Autor und Werk siehe Karl Schnith, Art. Gerhard von Augsburg, in: LexMA IV (1989), Sp. 1315 und Walter Berschin: Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter Bd. IV,1 Ottonische Biographie (920-1070), Stuttgart 1999, S. 128-148. Maßgebliche Ausgabe der Ulrichsvita ist im Moment Gerhard von Augsburg: Vita

## 5. Direkte Zitate aus der *Vita Sancti Martini*

Wendet man sich nun den direkten Zitaten und indirekten Bezügen zwischen Ulrichs- und *Martinsvita* zu, so folgte schon Sulpicius Severus hagiographischen Stereotypen und verwendete bestimmte Topoi, um seinen Heiligen zu beschreiben. Es lohnt sich daher, nach dem Besonderen in einem hagiographischen Text des 10. Jahrhunderts zu suchen. Konkret heißt das: Wodurch sollte ein Bischof der Ottonenzeit ausschließlich oder gerade dem heiligen Martin nacheifern? Möglichkeiten boten sich erstens als Krieger, zweitens als Bischof sowie drittens als Heiliger, was Lebensweise, Wunder etc. betraf.

Signifikant erscheinen mir die drei folgenden Bezugsstellen:

Das erste Zitat beschreibt Ulrichs Lebensweise: So „befleißigte er sich doch eifrigst, von innerlicher Gottesliebe entflammt, sich Gott zu verbinden durch Wachen, Beten, Fasten und Almosen“ verbunden mit dem Zusatz „indem er auf seiner Haut stets ein wollenes Gewand trug und insgeheim die Regel der Mönche befolgte“.<sup>42</sup>

Das zweite Zitat gehört in den militärischen Kontext: „In der Stunde des Kampfes aber saß der Bischof auf seinem Pferd mit der Stola angetan, mit keinem Schild, Panzer oder Helm bewehrt, und blieb inmitten der von allen Seiten um ihn schwirrenden Speere und Steine unberührt und unverletzt.“<sup>43</sup>

Das dritte Zitat beschreibt angelehnt an Sulpicius Severus ein Heilungswunder: „Denjenigen aber, die ihre drückende Not offen bekannten, verweigerte er den Segen aus Demut und ließ sie gehen mit den Worten: Ich bin nicht würdig, euch von dieser Krankheit befreien zu können.“<sup>44</sup>

## 6. Analyse

I. In der Ulrichs Aussage, er sei nicht würdig zu heilen, unmittelbar folgenden Textpassage erfährt der Leser, dass Ulrich sehr wohl kranke Bittsteller heilte, wenn deren Glaube stark genug war. Damit steht der Augsburger Bischof als Heiler in der direkten Nachfolge Christi. Wie wir bereits in der *Martinsvita* erfahren haben, war die *Imitatio Christi* immer mit einem heiligmäßigen Lebenswandel verbunden, und Sulpicius Severus nahm dabei einen schon zu seiner Zeit üblichen Topos auf, der dort wie nun auch hier zusätzlich mit dem

Sancti Uodalrici. Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich, hrsg. v. Walter Berschin/Angelika Käse (= *Editiones Heidelbergenses XXIV*), Heidelberg 1993, im Folgenden als VSU zitiert.

<sup>42</sup> VSU, lib. I, c. 3, S. 120f.

<sup>43</sup> Ebd., c. 12, S. 194f.

<sup>44</sup> Ebd., I, c. 15, S. 224f.

Demutstopos kombiniert wird. Das wörtliche Zitat gerade aus der Martinsvita hat Gerhard sicherlich gewählt, weil der große Bischof von Tours mittlerweile als Glaubensautorität anerkannt und damit für den „Amtskollegen“ des 10. Jahrhunderts kein besseres Vorbild zu finden war.

II. Ulrich wird inmitten des tobenden Schlachtengetümmels geschildert: Gerhard, der Autor des 10. Jahrhunderts, musste nicht fürchten, dass Ulrichs Mitwirken bei Kampfhandlungen negativ aufgefasst würde. Demnach musste es auch nicht explizit verschleiert werden. Im 10. Jahrhundert war ein kämpfender Bischof nichts Ungewöhnliches. So führten beispielsweise beim Feldzug Ottos II. nach Süditalien im Jahr 982 viele Bischöfe die von ihnen aufgegebenen Kontingente persönlich an.<sup>45</sup> An mehreren Stellen der Vita scheint denn auch durch, dass Ulrich gemeinsam mit Otto I. auf Heerfahrt war.<sup>46</sup> Dennoch wird vor allem den gebildeten Lesern die Diskrepanz zwischen Krieger und Gottesmann beziehungsweise sogar Heiligen aus den kirchlichen Schriften als Problem bewusst gewesen sein.<sup>47</sup> Da konnte es nicht schaden, Ulrich nicht nur wundertätig als unblutigen Kämpfer für die gerechte Sache, nämlich im Kampf gegen die heidnischen Ungarn, darzustellen, sondern ihm ein so perfektes Vorbild für die Vereinbarung von Kriegsdienst und heiligmäßigem Leben wie Martin als Vergleichsmodell zur Seite zu stellen.

III. Ulrich ist es wie Martin ein inneres Anliegen, neben der administrativ-seelsorgerischen Tätigkeit eines Bischofs die fromme Lebensweise nach monchischer Regel leben zu können: In der Martinsvita beschließt die von Gerhard zitierte Stelle als Aufzählung der Frömmigkeit Martins kurz vor dessen Tod quasi das Buch. Gerhard platziert das Zitat recht weit zu Beginn seiner Lebensbeschreibung und verwendet es sozusagen als Auftakt zu einem Motiv, das

<sup>45</sup> Siehe dazu Leopold Auer, Der Kriegsdienst des Klerus unter den sächsischen Kaisern, in: *MIÖG* 79 (1971), S. 316-407 und Heinrich Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*, München 1984, S. 281.

<sup>46</sup> Als die Vita beschreibt, wie Ulrich mit Otto I. gegen dessen unbotmäßigen Sohn Liudolf auf Heerfahrt geht, reist der Bischof wie ein Krieger zu Pferde. Diese Schilderung steht im krassen Gegensatz zu den ausführlichen Beschreibungen Gerhards, wie Ulrich auf den Visitationsreisen im Wagen durch sein Bistum gefahren wird, stets Psalmen singend und mit einem ausgewählten Kleriker in erbauliche Gespräche vertieft (VSU, I, 10).

<sup>47</sup> Dass dem so war, machen beispielhaft zwei das Thema des Kriegsdienst leistenden Bischofs konträr behandelnde Schriften des 10. Jahrhunderts deutlich, nämlich auf der einen Seite die Vita Radbodi, die den Utrechter Bischof denen, die *regni militiae cingulo percincti* als positives Beispiel entgegenstellt, und auf der anderen Seite die Lebensbeschreibung des Königsbruders und Erzbischofs Brun von Köln, in der der Autor Ruotger den Reichs-, i. e. den Kriegsdienst leistenden Bischof als Ideal zeichnet, zitiert nach Große, Utrecht (wie Anm. 4), S. 93.

sich bei ihm durch die gesamte Vita zieht. Auch ohne weiteres wörtliches Zitat macht die Durchgängigkeit dieses Motivs Ulrich zum Nachahmer Martins. Ulrich unterzieht sich zunächst hauptsächlich im Privaten einer strengen, frommen Lebensweise nach Art beziehungsweise Regel der Benediktinermönche. Denn seit den 30er Jahren des 10. Jahrhunderts strahlte von den Klöstern Cluny in Frankreich und dem lothringischen Gorze eine Reformbewegung aus, die vor allem im Reich weite Kreise des Episkopats erfasste und auch vom Königtum mitgetragen wurde. Sie beinhaltete eine Rückbesinnung auf die Benediktsregel und ihre strenge Observanz.<sup>48</sup> Dass Ulrich dabei so weit geht, aus dem Bischofsamt ausscheiden zu wollen, um sein Leben als Mönch im Kloster zu beschließen, ist ungewöhnlich für einen Bischof und wird ihm verwehrt. Hier schafft Gerhard also eine Eins zu Eins-Entsprechung zu Martin von Tours, und damit ist die Stilisierung Ulrichs gleich seinem Vorbild zum Mönchsbischof perfekt.

## 7. Zur Intention Gerhards

So bleibt zum Schluss noch einmal die Frage: Warum wählte Gerhard Martin als Vorbild für seinen Heiligen? Welches Bild wollte er von Ulrich vermitteln? Lassen sich Motive für diese Vorgehensweise und möglicherweise auch deren Folgen erkennen? Der Schlüssel zur Intention Gerhards liegt wahrscheinlich beim überlieferten Adressaten seines Textes. Wir wissen aus einer Papsturkunde des Jahres 993, dass die Ulrichsvita bei einer römischen Synode in jenem Jahr verlesen wurde. Es ist anzunehmen, dass Gerhard und sein Bischof Liutold geplant hatten, die Vita in Rom zu präsentieren.<sup>49</sup> Bei den Zuhörern handelte es sich ausschließlich um Kleriker und Zeitgenossen, die die Reformbewegung kannten oder diese gar selbst unterstützten. Nicht zuletzt hatten sich die Päpste Benedikt VII. und Johannes XIV. seit der Zusammenarbeit mit Kaiser Otto II. und dem Wirken Odilos von Cluny in Italien für die Reform

<sup>48</sup> Barbara H. Rosenwein: *Rhinoceros bound. Cluny in the 10th century*, Philadelphia 1982; Meike Wagener-Esser, *Die Reform von Cluny im gesellschaftlichen Zusammenhang des 10. Jahrhunderts*, in: *Wegmarken europäischer Zivilisation*, hg. v. Dirk Ansoerge/ Dieter Geuenich/ Wilfried Loth, Göttingen 2001, S. 39-49; Kassius Hallinger, *Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter* (Studia Anselmiana 22-25), Rom 1950/51, ND Graz 1971.

<sup>49</sup> Dies legt nicht nur die Narratio der überlieferten Urkunde nahe, sondern auch eine Notiz im *Catalogus Episcoporum Augustensium et abbatum Sanctae Aefrae*, hg. v. Georg Waitz (MGH SS XIII), S. 278-280, hier S. 280. Dort heißt es über den 988-996 amtierenden Bischof Liutold: *Iste canonizari fecit vitam beati Odalrici Rome a Iohanne papa.*

eingesetzt. Den meisten Besuchern der Synode war auch die Notwendigkeit der Vereinbarkeit von Kriegs- und Gottesdienst bewusst.

Gerhard hat es also wie seinerzeit Sulpicius Severus verstanden, ein Leitbild zu entwickeln, indem er geschickt ein prestigeträchtiges Vorbild den aktuellen Zeitströmungen anpasste. Die Idee vom – zugegebenermaßen von mir schon oft strapazierten – Leitbild muss wohl auch Papst Johannes XV., der nachweislich ein Anhänger der cluniazensischen Reform war, gefallen haben, denn er griff zu einer bis dahin noch nicht vorgekommenen Maßnahme. Noch im gleichen Jahr wurde Bischof Ulrich von Augsburg per päpstlichem Dekret zum Heiligen erklärt. Dieses Vorgehen stellte eine Neuerung gegenüber dem bisher üblichen Verfahren der einfachen bischöflichen Approbation eines vorhandenen Volkskults dar.<sup>50</sup> Nicht zuletzt diente dies natürlich auch dazu, die Rolle Roms gegenüber den Bistümern zu stärken.

Ob sich Gerhard der Tragweite seines Werkes in diesem Umfang bewusst war, oder ob er lediglich die Vita als „Werbeschrift“ für den sich gerade etablierenden Kult in Kirchenkreisen verbreiten wollte, kann allerdings nicht geklärt werden.<sup>51</sup> Abschließend bewusst vollmundig formuliert, schrieb die Vita des Ulrich von Augsburg also Kirchengeschichte,<sup>52</sup> die wahrscheinlich nicht zum kleinsten Teil auf die Verwendung von Martin als Vorbild zurückzuführen ist.

<sup>50</sup> Vgl. zum bis dahin üblichen Zustandekommen der Heiligenverehrung und zum neuen Vorgehen der Heiligsprechung: Otfried Krafft, *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisation vom Mittelalter bis zur Reformation. Ein Handbuch* (AfD Beiheft 9), Köln/ Weimar/ Wien 2005, bes. S. 15-18 und S. 19-25.

<sup>51</sup> Zum möglichen Interesse der Augsburger Seite an einer Kanonisation durch den Papst vgl. ebd., S. 24f. im Text sowie Anm. 28.

<sup>52</sup> Der Verfasserin ist bewusst, dass die Echtheit der päpstlichen Kanonisationsurkunde vom 3. Februar 993, die bisher als ältestes Beispiel ihrer Art galt, mit gewichtigen Argumenten angezweifelt wurde, so jüngst von Bernhard Schimmelpennig, *Afra und Ulrich. Oder: wie wird man heilig?*, in: Ders., *Papsttum und Heilige: Kirchenrecht und Zeremoniell. Ausgewählte Aufsätze*, Neuried 2005, S. 409-432, demgegenüber aber auch immer wieder energische Verteidiger fand: Zuletzt neigte auch Krafft, *Papsturkunde* [wie Anm. 49], S. 23f., bes. Anm. 23 auf die Seite der Echtheitsbefürworter, und dieser Meinung schließt sich die Verfasserin an. Krafft sieht die Kanonisation Ulrichs nicht als „bewusste Begründung eines neuen Rechts“ (S. 25). Allerdings legt die seit 993 wiederkehrende Vorgehensweise nahe, dass die Heiligsprechung Ulrichs unter Federführung des Papsttums wegweisend war.

Daniel Rupp

## Der heilige Martin als Schlachtenhelfer im Mittelalter<sup>1</sup>

Im Jahre 1044 belagerte Graf Gottfried von Anjou die Stadt Tours. In einer Zeit, in der die Macht des französischen Königs sich lediglich auf die Île de France beschränkte, war dieser Graf einer der mächtigsten Fürsten des Landes. Er galt als gewalttätig und brutal, und jetzt, vier Jahre nach dem Tod seines Vaters, war er bestrebt, seinen Machtbereich im Nordwesten Frankreichs auszuweiten. Das tat er nicht mit den Mitteln der Diplomatie, sondern indem er das Land mit Krieg überzog, was ihm schließlich den Beinamen „Martell“, der „Hammer“, einbringen sollte.<sup>2</sup>

Im Osten seines Herrschaftsgebiets lag die Bischofsstadt Tours, die strategisch bedeutend war: Wer die Touraine beherrschte, der konnte die Königsstraße von Paris über Orléans ins Poitou versperren. Die Stadt stand unter der Herrschaft der Brüder Theobald und Stephan, gemeinsam Grafen von Blois, die gegen den König revoltiert hatten. Diese Revolte war eine willkommene Gelegenheit für Gottfried, die Stadt seinem eigenen Herrschaftsbereich zuzuschlagen. Graf Gottfried von Anjou rückte mit einem Heer an und begann die Belagerung von Tours. Die beiden Grafen von Blois wollten den Belagerungsring durchbrechen und rüsteten sich zum Kampf. Der Chronist Rudolf Glaber, ein Zeitgenosse, berichtet:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Für die Ausarbeitung wurde der Vortragsstil im Wesentlichen beibehalten.

<sup>2</sup> Zum historischen Hintergrund siehe Jean Dunbabin, *France in the Making 843-1180*, Oxford 1985, S. 188f.; Bernard S. Bachrach, *Angevin Campaign Forces in the Reign of Fulk Nerra, Count of the Angevins (987-1040)*, in: *Francia* 16 (1989), S. 67-84; John France, *Rodulfus Glaber and French Politics in the Early Eleventh Century*, *Francia* 16 (1989), S. 101-112, hier S. 108f.; Carl Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt 1955, S. 43 mit der Deutung von 'sigillum' als Fahne; dagegen mit der Deutung als Siegel Heinrich Fichtenau, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über die Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30)*, Stuttgart 1984, S. 72.

<sup>3</sup> „*Quod Gozfredus conperiens expetiuit auxilium beati Martini, promisit se humiliter emendaturum quidquid in ipsius sancti confessoris ceterorumque sanctorum possessionibus raptu abstraxerat. Indeque accepto sigillo, imponens illud proprię haste, cum exercitu equitum peditumque multorum obuiam perrexit aduersum se dimicaturis;*

„Als Gottfried [von diesem bevorstehenden Angriff der Brüder] erfuhr, erbat er die Hilfe des heiligen Martin. Er versprach demütigst Wiedergutmachung für all das, was er von diesem und anderen Heiligen durch Raub an sich gerissen hatte. Hierauf nahm er das Siegel [oder als andere Deutung schon die Fahne] des Heiligen und befestigte es an seiner eigenen Lanze. Mit seinem Heer, sowohl den Reitern wie auch den Fußsoldaten, zog er los, um gegen den Feind zu kämpfen. Als sich aber beide Heere einander näherten, da erfasste ein solcher Schrecken das Heer der beiden Brüder, dass sie wie gefesselt standen und feige erschienen. Stefan gelang mit einigen Rittern die Flucht, Theobald aber wurde mit dem Großteil des Heeres gefangen genommen und in die Stadt Tours geführt, die er Gottfried übergab und mit all seinen Männern in Gefangenschaft verblieb. Es gibt keinen Zweifel, dass es mit der Hilfe des seligen Martin geschah, den Gottfried fromm angerufen hat, dass er über seine Feinde siegen konnte. Es berichteten nämlich einige aus den fliehenden Truppen, dass die ganze Schlachtreihe der Kämpfer des Gottfried, sowohl die Reiter wie auch die Fußsoldaten, wie in strahlendes Weiß gekleidet erschienen“. Als Grund für die Schlachtenhilfe führt er aus: „Denn die Söhne Odos hatten gegen die Kanoniker dieses Heiligen Raubzüge zur Versorgung ihrer Truppen unternommen.“

Diese Geschichte ist in vielerlei Hinsicht interessant. Es ist, zumindest in den Augen des Chronisten, der Intervention eines Heiligen zu verdanken, dass das Heer Gottfrieds den Sieg davontrug. Die Hilfe des Heiligen offenbart sich in einem übernatürlichen Glanz, in dem die Truppen Gottfrieds erstrahlten, und der den Kampfeswillen des Gegners entscheidend lähmte. Nicht etwa taktisches oder strategisches Können, bessere Bewaffnung oder sonstige weltliche Faktoren seien ausschlaggebend gewesen, sondern die durch Martin bewirkte übernatürliche Erscheinung.

*„dumque uenirent uterque partes in comminus tantus terror inuasit exercitum duorum fratrum, ac si uincti ligaminibus omnes pariter imbelles existerent. Stephanus autem arrepta fuga cum aliquibus militibus euasit, Tetboldus uero cum cetera multitudo totius exercitus captus, ad Turonensem ciuitatem deducitur; ipsamque Gozfredo reddidit atque cum suis omnibus huc illucque dispersis in captione remansit. Nulli dubium est, beato Martino auxiliante, qui illum pie inuocauerat suorum inimicorum uictorem extitisse. Referebant enim aliqui ex acie fugientes quod tota falanx militum Gozfredi in ipso procintu belli, tam equites quam pedites, candidissimis indumentis uidebantur adoperiti. Nam ex rapina pauperum eiusdem confessoris ferebant supplementum suis filii Odonis“*; Rodulfi Glabri Historiarum libri quinque. The five books of the histories, lib. V cap. 2, hg. von John France, Oxford 1989, S. 2-253, hier S. 242-244. Zur umfangreichen Literatur über Radulfus Glaber siehe insbesondere Maurice Prou in der von ihm herausgegebenen Edition: Raoul Glaber, Les cinq livres de ses histoires 900-1044, hg. von Maurice Prou (Collection de textes), Paris 1886, S. I-XV und Richard Landes, Radulphus Glaber's Quinque libri historiarum, in: Speculum 68 (1993), S. 247-249.

Dass Heilige als Schlachtenhelfer auftraten, hat eine lange Tradition im Mittelalter.<sup>4</sup> Sieg und Niederlage in einer Schlacht wurden häufig auf Gottes Wirken zurückgeführt, und das nicht nur in den Berichten klerikaler Chronisten, sondern auch für den einfachen Fußsoldaten und den weltlichen Ritter im Feld. Eine Schlacht hatte im Mittelalter den Charakter eines Zweikampfes und damit eines Gottesurteils. Dabei gab es in den Chroniken Deutungsmuster sowohl für den Sieg wie auch für die Niederlage. Siegte man, so war man selbst im Recht und der Gegner im Unrecht. Unterlag man aber, so strafte Gott einen für die begangenen Sünden, die allerdings nichts mit dem Streitfall zu tun haben mussten, sondern eher in der persönlichen Lebensführung zu finden waren.<sup>5</sup> Insofern ist es verständlich, dass man sich durch Gebet, Liturgien, die heilige Kommunion vor der Schlacht entweder direkt an Gott wandte, oder aber an einen Heiligen, damit dieser beim Herrn Fürbitte einlegen oder auf andere Art und Weise die eigene Seite unterstützen möge.

Das konnte beispielsweise die kämpferische Teilnahme des Heiligen sein, der entweder konkret als Streiter in der Schlacht auftauchte oder aber symbolhaft mitwirkte, in Form seiner Reliquien, die das Heer in die Schlacht mitnahm. Oder, wie es in unserem Fall für Gottfried von Anjou überliefert ist, indem das Heer im Gebet oder in einer Messe den Heiligen anruft und sein Zeichen, also sein Banner oder Siegel, weithin sichtbar mit sich führt und präsentiert. Allerdings musste das Beten allein nicht unbedingt etwas nützen. Gregor von Tours berichtet beispielsweise von einem Krieger, der getötet wurde, obwohl er vor dem Kampf mit den Worten „Hochheiliger Martinus, laß' mich bald mein Weib und meine Verwandten wiedersehen“ den Heiligen

<sup>4</sup> Aus der umfangreichen Literatur zu Heiligen als Schlachtenhelfer seien hier genannt: František Graus, *Heilige als Schlachtenhelfer*, in: FS Helmut Beumann, hg. von Kurt-Ulrich Jäschke/ Reinhard Wenskus, Sigmaringen 1977, S. 330-348; Christopher Holdsworth, *An Airier Aristocracy. The Saints at War*, in: *Warfare in the Dark Ages*, hg. v. John France/ Kelly DeVries, Aldershot 2008, S. 175-194; Klaus Schreiner, *Märtyrer – Schlachtenhelfer – Friedensstifter. Krieg und Frieden im Spiegel mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Heiligenverehrung* (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Katholischen Universität Eichstätt 8), Opladen 2000; ders.: *Schutzherr, Schlachtenhelfer, Friedensstifter. Die Verehrung Martins von Tours in politischen Kontexten des Mittelalters*, in: *RJKG 18* (1999), S. 89-110; Martin Clauss, „Defensor civitatis“? Überlegungen zum Stadtpatronat in der städtischen Memoria, in: Susanne Ehrlich/ Jörg Oberste (Hgg.), *Städtische Kulte im Mittelalter* (= Forum Mittelalter Studien 6), Regensburg 2010, S. 153-168.

<sup>5</sup> Zur Niederlagedeutung siehe Martin Clauss, *Kriegsniederlagen im Mittelalter: Darstellung – Deutung – Bewältigung* (= *Krieg in der Geschichte* 54), Paderborn 2010, passim, insbesondere S. 197; Kurt-Georg Cram, *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Köln u.a. 1955, 11f.



angerufen hatte. Gregor von Tours erklärt das damit, dass er nicht reuevoll ob seiner Frevel und gläubig genug gewesen sei.<sup>6</sup>

Auch in unserem Fall, in der Schlacht des Gottfried von Anjou um Tours, war es der heilige Martin, der den Sieg brachte. Warum aber gerade der heilige Martin? Warum nicht ein anderer Heiliger aus dem umfangreichen Kosmos des christlichen Glaubens? Auf den ersten Blick erscheint die Antwort auf diese Frage klar: Der heilige Martin war ein Soldat, der auch einer Soldatenfamilie entstammte, und als solcher besaß er eine natürliche Affinität zu Schlachten und Kriegen. Sein Vater war Militärtribun des römischen Heeres, und im Alter von 15 Jahren trat Martin selbst in die römische Armee ein. Er diente Kaiser Julian in Gallien bei den Kämpfen gegen die einfallenden Alamannen. Als *Soldat* ritt er, und das ist der für uns bekannteste Teil seiner Legende, durch Amiens und teilte seinen Soldatenmantel mit einem Bettler. Doch schon nach drei Jahren, so sein Zeitgenosse und Biograph Sulpicius Severus, verließ er das römische Heer: Er sagte zum Kaiser „Bis jetzt habe ich dir gedient; lass mich nun Gott dienen. Dein Geschenk mag empfangen, wer bereit ist, in den Kampf zu ziehen; ich bin ein Soldat Christi: mir ist es nicht erlaubt zu kämpfen.“<sup>7</sup>

Als solchen wollte Sulpicius Severus den heiligen Martin zeichnen, als Mann des Friedens, nicht des Krieges, nicht als Kriegerpatron, sondern eher als „Patron der Kriegsdienstverweigerer“. Heinrich Böll hat das in einem Essay treffend ausgedrückt: „Martin von Tours wurde immerhin achtzig Jahre alt, und die Offizierskleidung legte er schon als Achtzehnjähriger ab, ob als Wehrdienstverweigerer oder nur als Berufswechsler, ist nicht bekannt; es wäre also nur gerecht, wenn der schmucke Reiter, dem die singenden und lärmenden Kinder an nebligen Novemberabenden folgen, im Verlaufe seines Rittes die Kleider wechselte, zum Mönch, zum Priester, zum Bischof sich umkleidete, denn Martin trug nur wenige Tage Uniform, wahrscheinlich zwei oder drei Jahre. Mehr als sechzig Jahre seines Lebens ging er in ärmlicher Priester-

<sup>6</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum* X, lib. VII, cap. 29, hg. von Bruno Krusch/Wilhelm Levison (= MGH SS. rer. Merov. 1,1), Hannover 1951, S. 348f.; siehe hierzu auch Holdsworth, *Airier Aristocracy* [wie Anm. 4], hier S. 186.

<sup>7</sup> „...hactenus, inquit ad Caesarem, militavi tibi; patere, ut nunc militem Deo. Donativum tuum pugnaturus accipiat; Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet“, Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, cap. 4,3. Die maßgebliche Edition ist immer noch Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini episcopi et confessoris*, in: Ders.: *Opera*, hg. v. Carl Halm (CSEL I), Wien 1866, S. 109-135. Die hier verwendete deutsche Übersetzung mit Einführung und Erläuterungen bietet *Vita Sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin*. Lateinisch/ Deutsch, hg. von Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2010, hier S. 19.

kleidung.“<sup>8</sup> Ob der historische Martin wirklich nur drei Jahre diente oder länger im römischen Heer blieb, ist für die Fragestellung nicht weiter von Belang. Wichtig ist lediglich das Bild, das Severus Sulpicius vermittelt.

Und tatsächlich, es gab im Hoch- und Spätmittelalter auch Rückgriffe auf die Friedfertigkeit des heiligen Martin. Fulbert von Chartres kritisierte zu Beginn des 11. Jahrhunderts im Zuge der Gottesfriedensbewegung das Verhalten der Bischöfe, die „Kriege oder Fehden organisieren und, wenn auch nicht selbst Waffen tragen, so doch Söldner anwerben und sich mit Truppen umgeben: Das seien keine Bischöfe, sondern Tyrannen, da die Kirche nur das geistliche Schwert führe.“<sup>9</sup> Als leuchtendes Gegenbeispiel stellt er ihnen den heiligen Martin entgegen, der sich vom Krieg abgewandt hatte. Und auch der italienische Maler und Wegbereiter der Renaissance Giotto [di Bondone] (1226/27-1337) stellte bildlich dar, wie Martin sein Schwert zurückgibt.<sup>10</sup>

Wieso also gerade der heilige Martin als Schlachtenpatron?

Otto von Freising berichtet Ende des 12. Jahrhunderts in seiner „Geschichte der zwei Staaten“ vom Krieg des Merowingerkönigs Chlodwig, der um das Jahr 500 lebte, gegen die Aquitanier: „Als er gegen sie zog“, so schreibt er, „machte er dem seligen Martin ein Gelübde. Nachdem er dann die Goten besiegt und Alarich getötet hatte, kehrte er zurück und beschenkte die Kirche des seligen Martin reich; als er dann aber von den Kämmerern sein Roß, das er ihnen übergeben hatte, für 100 Schillinge zurückkaufen wollte, blieb Martin unerbittlich. Da legte der König noch 100 Schillinge zu und löste damit sein Roß aus; dabei soll er gesagt haben: ‘Martin ist gütig im Helfen, aber teuer im Geschäft.’“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Heinrich Böll, Steht uns bei, ihr Heiligen! Wider die trügerische heidnische Göttin Sicherheit, in: Die Fähigkeit zu trauern. Schriften und Reden 1983-1985, Bornheim-Merten 1986, S. 61-70, hier S. 65. Siehe auch zur Martinsrezeption in jüngerer Zeit Schreiner, Märtyrer [wie Anm. 4], S. 63f. Anm. 23; Martin Happ, Alte und neue Bilder vom Heiligen Martin, Brauchtum und Gebrauch seit dem 19. Jahrhundert, Köln 2006, S. 408f.

<sup>9</sup> So zusammenfassend Erdmann, Entstehung [wie Anm. 2], S. 69, mit Bezug auf Fulbert von Chartres, Ep. 112 (Migne PL 141, col. 255-260), siehe dazu: Schreiner, Schutzherr [wie Anm. 4], S. 90.

<sup>10</sup> Diese Beispiele für die mittelalterlichen Rückgriffe auf den friedfertigen Charakter des Heiligen Martin finden sich in der ausgezeichneten und umfangreichen Materialsammlung bei Schreiner, Schutzherr [wie Anm. 4], hier insbesondere S. 91.

<sup>11</sup> „*Quo dum pergeret, beato Martino votum vovit. Cumque victis Gothis et occiso Alarico revertitur, ditata beati Martini ecclesia a cubiculariis equum suum eis traditum dum redimere C solidorum precio vult, ille immobilis permansit. Quem dum superadditis aliis C solidis solvisset, dixisse fertur: ‘Martinus bonus in auxilio, carus in negotio’*“, Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, lib. IV, cap.

Hier zeigt sich, dass noch im 12. Jahrhundert die Bedeutung Martins als Schlachtenpatron im frühen Mittelalter anerkannt wurde. Viel deutlicher und zeitlich näher als Otto von Freising berichtet Gregor von Tours, der als Nachfolger Martins auf dem dortigen Bischofsstuhl ein starker Förderer des Martinskults war und selbst im 6. Jahrhundert lebte, von dieser Episode:

Auf dem Weg gegen die Goten des Alarich zog Chlodwig durch die Touraine, wissend, dass Martin der Stadtheilige von Tours war. Er gab seinen Soldaten die Anweisung, die Besitzungen der Stadt zu schonen, und bestrafte einen der Seinen mit dem Tode, weil der einem armen Mann Heu weggenommen hatte. König Chlodwig schickte schließlich Boten mit Geschenken zur Kirche des heiligen Martin und sprach: „Wenn du, o Herr, mir zur Seite stehst und dies ungläubige Volk, das dir immerdar feind ist, in meine Hände zu liefern beschloss hast, so laß dich gnädig herab und zeige es mir an beim Eintritt in die Kirche des heiligen Martinus, auf daß ich erfahre, daß du deinem Diener günstig sein willst.“<sup>12</sup> Als die Boten in die Kirche eintraten hörten sie den Psalm: „Du kannst mich rüsten mit Stärke zum Streit, du kannst unter mich werfen, die sich wider mich setzen. Du gibst mir meine Feinde in die Flucht, daß ich meine Hasser verstöre.“<sup>13</sup> Das war das Zeichen, auf das Chlodwig gewartet hatte. Er besiegte den Feind mit der Hilfe eines Heiligen – doch nicht des heiligen Martin, sondern des heiligen Hilarius von Poitiers. Beide Heilige hatten also Anteil am Sieg, Martin durch die Ankündigung der Hilfe Gottes, Hilarius durch die Hilfe bei der Truppenführung im Vorfeld der Schlacht. Beider Kirchen wurden von Chlodwig reich beschenkt. Es gab also ursprünglich mehrere Nationalheilige der Franken, nicht nur einen. Aber Martin setzte sich letztendlich durch: Im 9. Jahrhundert verkündete Audrad von Sens Karl dem Kahlen, dass dieser unter Führung und Schutz des heiligen Martin

32, hg. v. Adolf Hofmeister (= MGH SS rer. Germ. 45), Hannover/ Leipzig 1912, S. 225, hier in der Übersetzung von Adolf Schmidt in Otto Bischof von Freising, *Chronik oder Die Geschichte der zwei Staaten* (= FSGA 16), Darmstadt 1960, S. 371; siehe hierzu auch Schreiner, *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 92f.

<sup>12</sup> „*Si tu, Domine, adiutor mihi es et gentem hanc incredulam semperque aemulam tibi meis manibus tradere decrevisti, in ingressu basilicae sancti Martini dignare propitius revelare, ut cognuscam, quia propitius dignaberis esse famulo tuo*“, Gregor von Tours [wie Anm. 6], lib. II, cap. 37, S. 85f. Die Übersetzung stammt aus: Gregor von Tours, *Zehn Bücher Geschichten*. Erster Band: Buch 1-5, übers. von Wilhelm von Giesebrecht/ Rudolf Buchner (= FSGA 2), Darmstadt 82000, S. 131.

<sup>13</sup> Psalm 18, 40f.: „*Praecinxisti me, Domine, virtutem ad bellum, subplantasti insurgentes in me subtus me et inimicorum meorum dedisti mihi dorsum et odientes me disperdedisti*“, Gregor von Tours [wie Anm. 6], lib. II, cap. 37, S. 86.

Spanien von den Mauren befreien werde.<sup>14</sup> Eindrucksvoll zeigt sich hier die Bedeutung Martins als Schlachtenhelfer.

Diese Bedeutung Martins war noch im 14. Jahrhundert bekannt. So schreibt der französische Karmeliter Jean Golein in französischer Sprache: „Und aufgrund dieses siegreichen Glaubens hatten die Könige von Frankreich einst die Ordnung und Gewohnheit, in die Schlachten den Mantel des hl. Martin mitzunehmen, der aus Wolle war, und er wurde aus großer Verehrung von Priestern in einem Reliquiar bewacht; deshalb hörte man auf, sie Priester zu nennen, und sie bekamen den Namen Kapläne aus Verehrung gegenüber dem besagten Mantel (chappe), der aus Wolle (laine) war, und dieses Wort (chapelain) ist zusammengesetzt aus chappe und laine; deshalb heißen sie chapelains (Kapläne)“<sup>15</sup>

Martin hatte als Schutzpatron des fränkischen Reiches eine politische Funktion gewonnen, und eine politische Funktion bedeutet im Mittelalter auch immer eine militärische Funktion: Die Anrufung des heiligen Martin galt in der Merowinger- und Karolingerzeit als „unverzichtbarer Faktor des militärischen Erfolgs“.<sup>16</sup> Martin war also im Mittelalter nicht nur der friedfertige Asket, als den ihn Sulpicius Severus gezeichnet hatte und als den ihn Fulbert von Chartres verstand. Er eignete sich offensichtlich als Schlachtenhelfer. Aber kann man das wirklich auf seinen Charakter als Soldat zurückzuführen?

Die stark nationalistisch und auch militaristisch gefärbte Geschichtsforschung um 1900 bejahte diese Frage ausdrücklich. So interpretierte der Schweizer Kirchenhistoriker Bernoulli in einer Zeit, in der man bemüht war, überall Anklänge an vorchristliche, germanische Religiosität zu finden, Martin als Reinkarnation des germanischen Kriegsgottes Wotan. Ross, Schwert und Mantel hätten der „deutsche Martin“ und die germanische Gottheit gemein-

<sup>14</sup> „*Do tibi, Karole, ut Hispanias duce beato Martino principe <iterum> liberes ad infidelibus et tuo regno ad honorem nominis mei secundum libertatem fidelium meorum consocias*“, Audrad von Sens, *Liber revelationum*, cap. 11, ediert in: Ludwig Traube, *O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter*, in: *Abhandlungen der Historischen Klasse der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 19 (1892), S. 299-395, hier S. 384; siehe hierzu Heinz Löwe, *Von den Grenzen des Kaisergedankens in der Karolingerzeit*, in: *DA* 14 (1958), S. 345-374, hier S. 350 und 365; Eugen Ewig, *Der Martinskult im Frühmittelalter*, in: *AMRhKG* 14 (1962) S. 11-30, hier S. 29.

<sup>15</sup> Aus dem Königsweihetraktat des Jean Golein (um 1325-1403), zit. nach Marc Bloch, *Die wundertätigen Könige*, München 1998, S. 507. Siehe hierzu auch Schreiner, *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 99.

<sup>16</sup> So formuliert es Schreiner, *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 93.

sam.<sup>17</sup> Diese Identifikation findet man noch bis 1960, als Helmut Weigel in einem Aufsatz schrieb: „Er [Martin] war gewesen, was sie [die Franken] waren: Krieger, Kämpfer, kein nur duldender Märtyrerbischof. Er glich in zwei Zügen ihrem alten Gott Wotan: Als Reiter auf dem Roß und als Träger eines berühmten Mantels.“<sup>18</sup>

Aber schauen wir uns andere Schlachtenhelfer im Mittelalter an. Im ostfränkischen Reich, das sich zum Heiligen Römischen Reich entwickeln sollte, wurde ein anderer heiliger Soldat zum Schlachtenpatron. Mit dem Wechsel der Herrscherfamilie von den Karolingern zu den Ottonen fand auch eine Umorientierung hinsichtlich des Patrons statt: Heinrich I. erwarb im 10. Jahrhundert vom burgundischen König die heilige Lanze, die als Lanze des Longinus, spätestens ab dem 11. Jahrhundert aber als Lanze des heiligen Mauritius identifiziert wurde. Mauritius war der Anführer der sagenhaften thebaischen Legion, deren Mitglieder in römischer Zeit alle den Märtyrertod erlitten, weil die Soldaten eine Opfergabe für die heidnischen Götter verweigerten.<sup>19</sup> Schon Otto der Große sah in dem Thebaer seinen persönlichen Patron.<sup>20</sup> In der siegreichen Schlacht gegen die Ungarn auf dem Lechfeld 955 führte er, so berichtet es Thietmar von Merseburg, die heilige Lanze mit sich.<sup>21</sup> Als spätestens im 11. Jahrhundert die heilige Lanze mit jener des Mauritius identifiziert wurde<sup>22</sup>, entwickelte er sich als Schlachtenpatron zum wichtigsten Heiligen der Könige des Römischen Reiches, und die heilige Lanze avancierte zu der vielleicht wichtigsten Reichsreliquie.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Carl Albrecht Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900, ND New York 1981, S. 205: „Selber ein alter Kriegermann wurde er nun vor allem der Patron der französischen Waffen“, zit. nach Schreiner *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 90f.

<sup>18</sup> Helmut Weigel, *Das Patrozinium des hl. Martin*, in: *Studium Generale* 3 (1950), S. 148, zit. nach Schreiner, *Schlachthelfer*, S. 91.

<sup>19</sup> Zu Mauritius siehe Karl-Heinrich Krüger, Art. „Mauritius“, in: *LexMA* VI (1993), Sp. 412; Adalbert J. Herzberg, *Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung*, Düsseldorf 1936, ND (=QMRKG 42) Mainz 1981.

<sup>20</sup> So z. B. MGH DD O I, Nr. 293: „...*deo sanctoque martyri Mauricio, nostro scilicet patrono*...“.

<sup>21</sup> Thietmar von Merseburg: *Chronik*, lib. 2, cap. 9, hg. von Robert Holtzmann (= MGH SS rer. Germ. N.S. 9), Berlin 1935, S. 48f.

<sup>22</sup> Diese Identifikation findet sich beispielsweise bei Ekkehard IV. von Sankt Gallen, cap. 3, hg. von Georg H. Pertz (= MGH SS 2), Hannover 1829, S. 74-147, hier S. 111.

<sup>23</sup> Zur Heiligen Lanze als Reichsreliquie und ihre Verbindung mit Mauritius siehe Schramm, Ernst Percy, *Die „Heilige Lanze“*. Reliquie und Herrschaftszeichen des Reiches und ihre Replik in Krakau. Ein Überblick über die Geschichte der Königslanze, in: Ders. (Hg.): *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*, Bd. II (= MGH Schriften 13.2), Stuttgart 1955, S. 492-537, hier besonders S. 509f.; Zur Mauritiusverehrung trotz des Alters noch

Als im Spätmittelalter, im 14. und 15. Jahrhundert, auf den Schlachtfeldern des Hundertjährigen Krieges die Heere der Franzosen und der Engländer aufeinander trafen, hörte man auf beiden Seiten unterschiedliche Schlachtrufe erklingen. Die Franzosen riefen „Montjoie! Saint Denis!“<sup>24</sup>, die Engländer „Montjoie! Saint George!“ Montjoie – das ist ein Ruf, der wohl von den Kreuzzügen stammt. Der Montjoie, der „Berg der Freude“ war eine Anhöhe nordwestlich von Jerusalem, von dem aus die Kreuzfahrer während des ersten Kreuzzugs 1099 erstmalig die heilige Stadt sehen konnten.<sup>24</sup> Die Erinnerung an den Erfolg des ersten Kreuzzuges galt selbst nach dem Ende der letzten christlichen Staaten im Orient noch als ermutigend genug, um als Kriegsschrei zu dienen. Im Anschluss aber rief jede Seite den Namen des jeweiligen Nationalheiligen, nämlich des heiligen Dionysius bzw. des heiligen Georg.

Der heilige Georg, der den Engländern als Schlachtenpatron diente und auch in beinahe allen Schlachten des Hundertjährigen Krieges den Sieg schenkte, ist der Ritterheilige par excellence. Auf der Synode von Oxford im Jahr 1222 kamen die englischen Bischöfe überein, dass sein Tag (23. April) künftig als Feiertag dienen sollte. Seit dieser Zeit gilt er als Schutzpatron Englands. Seine Popularität hatte er den Kreuzzügen zu verdanken, wo er 1098 während der Schlacht von Antiochia leibhaftig erschienen sei und den Christen geholfen haben soll. Die Drachentöterlegende war gerade erst am Entstehen und wurde vermutlich vom Erzengel Michael auf ihn umgedeutet. Er selbst

Albert Brackmann, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter* (= Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 30), Berlin 1937; Maurice Zufferey, *Der Mauritiuskult im Früh- und Hochmittelalter*, in: HJb 106 (1986), S. 23-58.

<sup>24</sup> Siehe zu diesem Berg die umfangreiche Kreuzzugsliteratur, hier exemplarisch Adolf Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, Freiburg im Breisgau 1956, Bd. 1, S. 150. Die Herkunft dieses Kriegsrufes ist sehr umstritten, siehe Henri Diament, *Une interprétation hagio-toponymique de l'ancien Cri de Guerre des Français: Montjoie Saint-Denis*, in: *Romance notes* Bd. 12 (1971), S. 447-457; Georges Bugler, *A propos de „Montjoie“*, in: *Revue internationale d'onomastique* 24 (1972), S. 1-6; Kurt Löffel, *Beiträge zur Geschichte von Montjoie*, 1934, S. 5-10 und 25-28. Anne Lombard-Jourdain hingegen benennt die „Montjoies“, die Wegkreuze zwischen Paris und Saint Denis, als Grundlage für den Kriegsruf. Deren Name gehe aber nicht auf den Berg bei Jerusalem zurück, sondern habe germanische Wurzeln und charakterisiere diese Gegend als „beschütztes Gebiet“, Anne Lombard-Jourdan, „Munjoie!“, *Montjoie et montjoie. Histoire d'un mot*, in: *La Nouvelle revue d'onomastique* 21/22 (1993), S. 169-180; dies., „Montjoie et Saint-Denis!“ *Le centre de la Gaule aux origines de Paris et Saint-Denis*, Paris 1989, S. 53-63.

war ursprünglich als römischer Soldat aus Kappadokien bekannt, der als Märtyrer den Tod fand.<sup>25</sup>

Der heilige Georg blieb ein bedeutender Ritterpatron. Viele Ritterbünde und Adelsgesellschaften, die im Spätmittelalter aus dem Boden schossen, benannten sich nach dem Heiligen, z.B. „die schwäbischen Gesellschaften mit St. Jörgensschild“.<sup>26</sup>

Es gibt also gute Gründe, hier eine Kausalität zu vermuten: Die Profession, der Charakter des Heiligen zu Lebzeiten als Soldat bedingte seine Verwendung als Schlachtenhelfer. Hier dienen Mauritius und Georg als Beispiele. Es gibt aber sehr viele Belege, die einem derartigen Automatismus widersprechen.

Der heilige Dionysius löste Martin als Nationalheiligen der Franzosen ab. Die Legende erzählt, dass Dionysius im 3. Jahrhundert als Bischof nach Paris gesandt wurde und dort den Märtyrertod fand. Vom römischen Stadtkommandanten auf dem Montmartre geköpft, lief er nach seinem Martyrium, seinen abgeschlagenen Kopf in den Händen haltend, noch sechs Kilometer nach Norden. An der Stelle, an der er sich schließlich niederlegte, wurde ein Kloster gegründet, das seinen Namen tragen sollte. Dieses Kloster wurde zur Grablege der französischen Könige, was den Status des Dionysius als Nationalheiliger erklärt.<sup>27</sup> Als Schlachtenpatron ist er spätestens ab 1124 belegt. In diesem Jahr drohte ein Heerzug Kaiser Heinrichs V. nach Frankreich. Der französische König Ludwig VI. holte aus St. Denis die Fahne des hl. Dionysius und veranlasste im Schutze dieses Banners den römisch-deutschen König zum Rückzug. Damit wurde er zum ausschließlichen Schutzheiligen der französischen Monarchie. Nach Percy Ernst Schramm löste diese erfolgreiche „Abwehr der Deutschen [...] die erste kraftvolle Äußerung des französischen Nationalgefühls aus. Es hatte jetzt in der Fahne von St. Denis ein Palladium gefunden.“<sup>28</sup> Die Fahne des Dionysius war die berühmte Oriflamme, die bis ins

<sup>25</sup> Zum heiligen Georg siehe Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Georg“, in: BBKL II (1990), Sp. 208f.; zu seiner Kultverbreitung im Mittelalter Katrin Pollems, Art. „Georg“, in: LexMA IV (1989), Sp. 1273-1275; Jonathan Good, *The cult of St George in medieval England*, Woodbridge 2009.

<sup>26</sup> Holger Kruse/ Werner Paravicini/ Andreas Ranft (Hgg.), *Ritterorden und Adelsgesellschaften im spätmittelalterlichen Deutschland* (= Kieler Werkstücke Reihe D: Beiträge zur europäischen Geschichte des späten Mittelalters 1), Frankfurt/ Main u.a. 1991, S. 202-217.

<sup>27</sup> Zum Dionysiuskult siehe Alexander Patschovsky, Art. „Dionysius, Hl. B. Dionysius v. Paris“ in: LexMA III (1986), Sp. 1077f.; Friedrich Wilhelm Bautz, Art. „Dionysius von Paris“, in: BBKL I (1990), Sp. 1325-1326; Gabriele Spiegel, *The Cult of Saint Denis and Capetian Kingship*, in: *Journal of Medieval History* 1 (1975), S. 43-69.

<sup>28</sup> Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. bis zum 16. Jahrhundert*, Weimar 1960, S. 139; siehe auch Schreiner, *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 102.

fünfzehnte Jahrhundert bei jeder großen Heerfahrt des französischen Königreichs aus dem Kloster genommen wurde.<sup>29</sup> Hier haben wir – wie in der Schlacht Gottfrieds um Tours – die Manifestation des Heiligen in einer Fahne, die das Heer mit sich führt. Doch dieser Heilige war alles andere als ein Soldat.

Ein ähnliches Beispiel finden wir in den zahlreichen Anrufungen der Gottesmutter Maria als Schlachtenhelferin. Als König Rudolf von Habsburg und König Ottokar von Böhmen sich 1278 bei Dürnkrut zum Kampf um die Herrschaft über Österreich trafen, so berichtet Mathias von Neuenburg, habe Rudolf von Rhein, ein Basler Ritter, mit lauter Stimme, die von beiden Heeren gehört werden konnte, gerufen: „Heilige Herrin Maria, heilige Herrin“. Zur selben Schlacht berichtet Ottokar von Steiermark in seiner Reimchronik, dass der Bischof von Basel gesungen habe: „Sant Mari, muoter und meit, / all unser nôt sî dir gecleit!“<sup>30</sup>

Es gibt viele weitere Beispiele: Bei der Schlacht von Göllheim 1298, als Adolf von Nassau und Albrecht von Österreich um den deutschen Königsthron kämpften, erschallte der Name Mariens. Bei einer Schlacht zwischen den Herzögen von Geldern und Brabant riefen die Ritter des ersten Herzogs 1388 „Nostre-Dame! Guerles! Guerles!“ (Unsere Liebe Frau! Geldern! Geldern!). Bei den Schlachten der Reconquista in Spanien wurden Marienbanner vorangetragen, und der französische König Philipp August errichtete nach seinem berühmten Sieg über die Truppen des Welfen Otto IV. bei Bouvines 1214 als Dank für die Hilfe der „Notre Dame de la Victoire“, für „Unsere Dame vom Siege“, ein Kloster. Und auch in den Türkenkriegen der Frühen Neuzeit stand Maria den christlichen Heeren bei, als „Maria de Victoria“, Maria vom Siege. Hier bildete das hohe Prestige der Gottesmutter als Fürsprecherin die Grundlage für ihre Verwendung als Schlachtenpatronin.

Insbesondere bei den Kriegen, die Städte im Hoch- und Spätmittelalter gegeneinander oder gegen den jeweiligen Landesfürsten austrugen, sieht man sich mit einer Vielzahl unterschiedlichster Schlachtenpatrone konfrontiert, meist den jeweiligen Stadtheiligen. So griff der heilige Auctor 1200 zugunsten Braunschweigs ein, der heilige Reinold rettete Dortmund im Jahr 1377, und die heilige Ursula ließ 1371 die Lüneburger siegreich aus der Schlacht hervorgehen.<sup>31</sup> Im Jahre 1260 nach dem Sieg Sienas über Florenz schrieben die Historiographen der Sieger spöttisch, dass es den Florentinern nichts genutzt habe,

<sup>29</sup> Anne Lombard-Jourdan, *Fleur de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris 2002.

<sup>30</sup> Dieses und die folgenden Beispiele, einschließlich der entsprechenden Zitate, finden sich bei Schreiner, *Märtyrer* [wie Anm. 4], S. 84-87 und 105f.

<sup>31</sup> Clauss, *Defensor civitatis* [wie Anm. 4], S. 161.



zu Zenobius und Reparata gebetet zu haben.<sup>32</sup> Nicht das Soldatentum des Heiligen war also ausschlaggebend für die Schlachtenhilfe, sondern das jeweilige Stadtpatronat.

Wir haben eben schon von den Ritterbünden und Adelsgesellschaften gesprochen, die sich nach dem heiligen Georg benannten. Aber auch unter diesen Bündeln finden sich viele unritterliche und unkriegerische Heilige als Namenspatrone, wie z.B. die Bruderschaft St. Antonius zu Kleve oder St. Maria in Geldern. Hier finden wir auch Martinsbruderschaften wie die Gesellschaft von den Martinsvögeln in Württemberg oder die Bruderschaft St. Martin im Erzbistum Mainz.<sup>33</sup>

Kehren wir zurück zum heiligen Martin. Beispiele für eine Schlachtenhilfe Martins finden wir aber nicht nur in den bedeutenden Konflikten ganzer Königreiche, sondern auch auf einer sehr viel regionaleren und privateren Ebene. So berichtet der Abt Hermann des Martinsklosters von Tournai zu Beginn des 12. Jahrhunderts, dass die Kanoniker der Marienkathedrale der Stadt Richter bestochen hätten, um scheinbar rechtmäßig das Kloster St. Martin ausplündern zu können. Sie hätten ihre bewaffneten Helfer zu einem Hof des Klosters geschickt. Der Abt habe einen seiner Mönche, einen ehemaligen Ritter, dorthin geschickt, um dem Treiben der Räuber Einhalt zu gebieten. Das gelang dem Mönch jedoch nicht, vielmehr schlugen die Räuber den Mönch von St. Martin zusammen und verwundeten ihn so sehr, dass er auf einer Bahre zum Kloster zurückgebracht werden musste. Die ritterlichen Anverwandten des Mönches – also selbst Krieger, keine Kleriker – rächten sich für diese Tat: Sie griffen nun ihrerseits die räuberischen Diener der Marienkathedrale an und erschlugen viele von ihnen, anderen hackten sie die Füße ab. Nach diesem Kampf berichteten einige der für die Sache des Klosters kämpfenden Ritter, in dem blutigen Streit den heiligen Martin gesehen zu haben. Er sei auf einem weißen Pferd durch die Luft geritten und habe mit gezücktem Schwert die zahlenmäßig überlegenen Feinde in die Flucht geschlagen. Der Abt des Klosters St. Martin war dennoch über das Blutvergießen entsetzt, und anstatt den Sieg zu feiern, wurde gefastet.<sup>34</sup>

Im Gegensatz zu den anderen Berichten ist hier auffällig, dass Martin in eigener Gestalt am Kampf teilnimmt, und nicht nur abstrakt als Banner oder Siegel. Hier wird betont, dass Martin als Ritter gekämpft habe, mit ritterlichen

<sup>32</sup> Ebd. S. 160; Diana Webb, *Patrons and Defenders. The Saints in the Italian City-States*, New York 1996, S. 251-275.

<sup>33</sup> Kruse/ Paravicini/ Ranft, *Ritterorden* [wie Anm. 26], S. 71-74, 258-266, 404-406, 466-469.

<sup>34</sup> Diese Episode schildert Schreiner, *Märtyrer* [wie Anm. 4], S. 69.

Attributen: Auf einem weißen Pferd ritt er, mit gezücktem Schwert kämpfte er. Was aber umso augenfälliger ist: Martin war der Schutzheilige des Klosters. Das Patronat ist offensichtlich ausschlaggebend für sein Auftauchen in der Schlacht, nicht die ursprüngliche Profession als Soldat.

Man sollte also das Konzept, dass ein Soldat zu Lebzeiten aus diesem Grund Schlachtenhelfer ist, nicht überbetonen. Sicherlich findet sich häufig dieser Zusammenhang, wie St. Georg und St. Mauritius zeigen. Aber die politische Funktion eines Heiligen in Form des konkreten Patronats eines Königreiches, eines Geschlechts, einer Stadt oder eines Klosters war ausschlaggebend für die Schlachtenhilfe der Heiligen, außerdem selbstverständlich sein Prestige. Wir erinnern uns an Maria vom Siege, die wir so häufig in Schlachten antreffen. Der spezifische Charakter, die Profession des Heiligen, spielt tendenziell eine untergeordnete Rolle.

Wieso wählte also Gottfried von Anjou den heiligen Martin als Schlachtenhelfer, wenn nicht wegen seines Charakters als Soldat? Erinnern wir uns noch einmal an die abschließenden Worte des Berichts von Rudolf Glaber. Er schrieb: „Denn die Söhne Odos hatten gegen die Kanoniker dieses Heiligen Raubzüge unternommen.“

Der Kampf ging um die Stadt Tours, deren Stadtpatron Martin war. Er wurde nicht gegen die Stadt geführt, sondern gegen die Grafen von Blois. Gab es eine bessere Möglichkeit, die Herzen der Stadtbewohner zu gewinnen, als unter dem Patronat des heiligen Martin zu kämpfen? Nicht das Soldatentum Martins hat Gottfried veranlasst, ihn als Patron zu wählen. Auch nicht, dass er Patron des französischen Königiums war. Seine Bedeutung für die Schlacht ergibt sich aus der Tatsache, dass Gottfrieds Sache dadurch in den Augen der Männer und Frauen und insbesondere der Kleriker von Tours an Prestige und Rechtmäßigkeit gewann. Dadurch konnte er nicht nur einen taktischen, sondern auch einen moralischen Sieg verbuchen und so die von ihm angestrebte Hoheit über Tours deutlich leichter erringen.

\* \* \*

Auffallend ist die eher geringe Bedeutung Martins als Schlachtenpatron spätestens ab dem Hochmittelalter im Vergleich zu seinem doch insgesamt recht hohen Prestige. In Frankreich hatte er als Kriegspatron dem neuen Nationalheiligen Dionysius Platz gemacht, der keinerlei ritterliche Eigenschaften in sich vereinte, und auch an anderen Orten bleibt Martin dem Krieg fern. Die Namen anderer Heiliger sind viel häufiger in Schlachtendarstellungen anzutreffen. Ein Grund mag gewesen sein, dass man sich zunehmend an seinen Pazifismus erinnerte, wie wir es in den Worten Fulberts von Chartres und dem

Giotto-Bild mit der Rückgabe des Schwertes sehen. Aber ein weiterer Grund mag dafür ausschlaggebend sein:

Erinnern wir uns an die berühmte Rede des englischen Königs Heinrichs V. vor der Schlacht von Azincourt gegen die Franzosen im Jahre 1415, die Shakespeare ihm im gleichnamigen Drama in den Mund legt: „Der heutige Tag heißt Crispianus’ Fest / [...] Wer heut am Leben bleibt und kommt zu Jahren, / Der gibt ein Fest am heiligen Abend jährlich / Und sagt: «Auf morgen ist Sankt Krispian!» / Streift dann den Ärmel auf, zeigt seine Narben / Und sagt: «Am Krispinstag empfang ich die.» [...] / Und Edelleut in England, jetzt im Bett, / Verfluchen einst, daß sie nicht hier gewesen, / Und werden kleinlaut, wenn nur jemand spricht, / Der mit uns focht am Sankt Crispinustag.“<sup>35</sup>

Shakespeare trifft an dieser Stelle genau das Denken des mittelalterlichen Menschen. Die Beschwörung des Andenkens an die Patrone dieses Tages, des 25. Oktober, dem Tag der Märtyrerbrüder Crispin und Crispinian, ist mehr als eine reine Datumsangabe. Einen Tag nach einem Heiligen zu benennen dient nicht allein der zeitlichen Orientierung. Der Tag beschwor auch die Kraft des Heiligen. Daher gibt es auch eine Verbindung zwischen dem Tag des Heiligen und seiner Hilfe in der Schlacht. Ein Beispiel dafür finden wir in einer Geschichte über den heiligen Jakob:

„Ein aus griechischen Landen kommender Bischof namens Stephan“, heißt es im *Liber Sancti Jacobi*, „pilgerte nach Santiago und ließ sich im Oratorium der Kathedrale einen Platz zum Gebet zuweisen. Als eines Tages eine Schar Bauern [...] den Apostel Jakobus im Gebet mit miles (Ritter) anredete, tadelte und belehrte er sie, der hl. Jakobus müsse aufgrund seines Berufes Fischer (piscator) genannt werden. Daraufhin erschien ihm der hl. Jakobus in der folgenden Nacht mit ritterlichen Waffen (militaria arma), wie ein Ritter ausgestattet (quasi miles effectus) [...]. Er sagte, er verdiene die Bezeichnung miles, denn er kämpfe für Gott (Deo militare) und sei dessen Streiter. Er werde in der Schlacht gegen die Sarazenen den Christen vorausgehen und die Stadt Coïmbra als Beweis seiner Wunderkraft vom Sarazenenjoch befreien. So geschah es denn auch. Dieser Schlachtentag aber, so beteuert der Autor des *Liber Sancti Jacobi*, sei auf den 25. Juli gefallen, den Tag des heiligen Jakob.“

Interessant an dieser Geschichte ist, dass die Schlacht nachweislich am 9. Juli stattfand, also nicht am Jakobstag. Der Autor aber betrachtete die Verbindung zwischen der Hilfe des Heiligen und seinem Tag als so bedeutend, dass er die Schlacht umdatierte. Selbst wenn die Verbindung faktisch nicht stimmt, zeigt sich hier, wie eng im Denken des mittelalterlichen Menschen Tag

<sup>35</sup> William Shakespeare, König Heinrich der Fünfte, IV, 3, übers. von August Wilhelm von Schlegel.

und Hilfe eines Heiligen verknüpft waren.<sup>36</sup> Daher wurden häufig am Tage der Schlacht genau die Heiligen angerufen, denen der Tag geweiht war. Dann beschworen wohl beide Seiten den Namen des Heiligen. In den historiographischen Berichten taucht der Bericht allerdings immer nur auf der siegreichen Seite auf. Bei den Unterlegenen wird er in der Regel unterschlagen.<sup>37</sup>

Dieser Tagesbezug ist verknüpft mit einem zweiten Phänomen, einem kriegesischen Sachzwang im Mittelalter. Krieg hatte seine vor allem durch Wetter und Klima bestimmte Zeit. In spätmerowingischer Zeit wurde alljährlich im März die Musterung der Truppen durchgeführt, die den Auftakt zum jährlichen Heerzug darstellte. Pippin der Jüngere verlegte den Musterungstermin aber auf Mai, da es dann mehr Gras für die vielen Pferde gab, deren Zahl seitdem in den karolingischen Heeren deutlich zunahm. Militärhistoriker sehen das – nicht unumstritten – als Zeichen der Entwicklung hin zu den hochmittelalterlichen Ritterheeren.<sup>38</sup>

Während eines Kriegszugs versorgte sich das Heer aus dem Land selbst. Es empfahl sich also, genau dann in die Ländereien des Gegners einzufallen, wenn dessen Felder schon Frucht trugen, also im Sommer oder im frühen Herbst. Im Winter hingegen konnte man sich kaum aus dem Land des Gegners versorgen, das Wetter wurde schlechter, die Wege schlammiger.<sup>39</sup> Außerdem war zu dieser Zeit der vierzigtägige Kriegsdienst, zu der Vasallen ihrem Lehnsherrn pro Jahr verpflichtet waren, meist schon abgelaufen. Die meisten Kriege des Mittelalters beschränkten sich daher auf die Sommermonate Juni, Juli und August. So gut wie keine Schlachten finden wir im Dezember, aber auch im November und Januar fanden vergleichsweise wenige statt.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Die Schilderung nach Mirakel 19 des Liber Sancti Jacobi folgt der Paraphrase von Klaus Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der „Liber Sancti Jacobi“*. Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter (= *Historische Forschungen* 7), Wiesbaden 1984, S. 123. Siehe auch: Schreiner, *Märtyrer* [wie Anm. 4], S. 74. Zur Datumsverschiebung siehe Clauss, *Defensor civitatis* [wie Anm. 4], S. 157 Anm. 19 unter Verweis auf Klaus Herbers, *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt*, München <sup>2</sup>2007, S. 93f.

<sup>37</sup> Clauss, *Defensor civitatis* [wie Anm. 4], S. 160.

<sup>38</sup> So beispielsweise schon Heinrich Brunner, *Der Reiterdienst und die Anfänge des Lehnwesens*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 8 (1887), S. 1-38, und nach ihm noch viele weitere Forscher. Dagegen Bernard S. Bachrach, *Was the Marchfield Part of the Frankish Constitution?*, in: *Mediaeval Studies* 36 (1974), S. 178-187, der das „Märzfeld“ als jahreszeitunabhängiges „Marsfeld“ deutet.

<sup>39</sup> Jan Frans Verbruggen, *The Art of Warfare in Western Europe during the Middle Ages from the Eighth Century to 1340 (Warfare in History)*, Woodbridge <sup>2</sup>1997, S. 22.

<sup>40</sup> Wilhelm Erben, *Kriegsgeschichte des Mittelalters* (= *HZ Beiheft* 16), München/ Berlin 1928, S. 88; Graus, *Heilige* [wie Anm. 4], S. 337 Anm. 42 mit vielerlei Beispielen.

Der Tag des heiligen Martin, der 11. November, lag also nicht innerhalb des kriegerischen Sommers. Wohl besaß das Datum eine große Symbolik für das fränkische Reich: An diesem Tag fanden Herrschaftsantritte, Huldigungen, Königstreffen und Reichsversammlungen der Karolinger statt.<sup>41</sup> Für eine Schlacht mit dieser Tagessymbolik war es jedoch zu spät im Jahr.

Hier finden wir einen weiteren Grund dafür, dass der heilige Martin als Schlachtenhelfer nicht so präsent war, wie man es eigentlich erwarten möchte. An seinem Tag, dem 11. November, hatte der Krieg Pause. Und ist das nicht ein schönes Ergebnis für einen Vortrag über einen Heiligen, der sich von einem Soldaten zu einem Mann des Friedens gewandelt hat?

<sup>41</sup> Schreiner, *Schutzherr* [wie Anm. 4], S. 100; Clauss, *Defensor civitatis* [wie Anm. 4], S. 156, Anm. 14.

Christian Schröder

# Die Wiederentdeckung des Heiligen Martin in der Moderne

## 1. Fragestellung

In den vorangegangenen Beiträgen ist bereits deutlich geworden, wie vielschichtig die Wirkungsgeschichte des Martin von Tours als Heiliger Martin ist, indem insbesondere seine Funktion als Vorbild für Soldaten und Bischöfe in den Blick genommen wurde. Offensichtlich unterscheiden sich heutige Martinsbilder deutlich von diesen mittelalterlichen Konzeptionen. Ein Blick in zeitgenössische Erbauungsliteratur, aber auch in religionspädagogische Arbeitsbücher und Schulbücher zeigen eine Konzeption, die stark vom Brauchtum um Martinsumzüge, Martinsbrezeln und Laternen ausgeht und üblicherweise über die berühmte Episode der Mantelteilung einen Bezug zum „historischen“ Martin herzustellen versucht, ohne dass die Frage der Historizität näher problematisiert wird.<sup>1</sup> Martin wird auf diese Weise als eine vorbildhafte Heiligen-gestalt präsentiert, wobei das Brauchtum gegenüber der Sicht Martins als eines Heiligen der praktischen Nächstenliebe häufig überwiegt. Auch wenn die Mantelteilung in der christlichen Ikonografie schon seit dem Hochmittelalter nachweisbar ist,<sup>2</sup> stellt sich doch die Frage, welche Faktoren dazu beigetragen haben, dass aus einem Schutzpatron für Krieger und einem Vorbild für Bischöfe für unsere Zeit ein Heiligenbild entwickelt werden konnte, in dem Martin zwar ein Vorbild für alle ist, in dem er aber insbesondere – ähnlich wie Nikolaus – ein Heiliger für Kinder geworden ist. Diese Frage wird durch eine andere Beobachtung noch drängender: Im so genannten „Caritasfrühling“ des späten 19. Jahrhunderts, als die vielen Krankenpflegeorden, die Caritasvereine und schließlich auch die großen kirchlichen Sozialverbände entstanden, wurden Heiligengestalten in der katholischen Kirche in großem Maße zur

<sup>1</sup> Vgl. Martin Happ, *Alte und neue Bilder vom Heiligen Martin. Brauchtum und Gebrauch seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 2006, S. 20-91.

<sup>2</sup> Vgl. Philine Helas, *Martins Mantel und der Bettler. Ein Heiligenbild im Horizont sozialer Praktiken*, in: Herbert Uerlings u.a. (Hg.), *Armut. Perspektiven in Kunst und Gesellschaft. Begleitband zur Ausstellung*, Darmstadt 2011, S. 161-169.

Sinnstiftung solcher Hilfsmaßnahmen und zur Ausdeutung dieser Tätigkeit als religiös motivierte Nächstenliebe herangezogen. Sie dienen damit der Konstruktion einer Tradition kirchlichen Hilfshandelns, als Vorbilder für den Einzelnen oder auch schlicht als „Markenzeichen“ katholischer Armenfürsorge. Bemerkenswert ist nun, dass der Heilige Martin im Rahmen dieser Marketingoffensive allerhöchstens am Rande vorkommt. Die großen Heiligen der Caritas sind Elisabeth von Thüringen und Vinzenz von Paul.<sup>3</sup> So entstehen zwar massenhaft Elisabethvereine und Vinzenzkonferenzen, aber eben keine Martinsvereine.

In den sehr umfangreichen Forschungen zum Brauchtum des Martinstages wird in der Regel zwischen einer älteren, vor allem ökonomisch bedingten Brauchtumsschicht und einer jüngeren katechetischen unterschieden.<sup>4</sup> Dieser Kategorisierung möchte ich auch in meinem Vortrag folgen, wenn ich zunächst das ältere, frühneuzeitliche Martinsbrauchtum skizziere und dann in einem zweiten Schritt die katechetische Umformung des Heiligenbildes und -brauchtums seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorstelle. Abschließend versuche ich mit Blick auf die aktuelle kirchliche und religiöse Situation eine Beurteilung heutiger Chancen der Martinsverehrung.

## 2. Die ältere Schicht des Martinsbrauchtums

Wir müssen uns zunächst klar werden, dass das vielfältige Martinsbrauchtum bis ins 19. Jahrhundert hinein mit dem Inhalt des kirchlichen Gedenktages nur sehr wenig zu tun hat. Der Martinstag wird in erster Linie als wichtige Zäsur im bäuerlichen Arbeitsjahr und Beginn der vorweihnachtlichen Fastenzeit verstanden. Vor dem Weihnachtsfest gab es ursprünglich, genauso wie vor Ostern, eine vierzig tägige Fastenzeit.<sup>5</sup> Besonders in Gallien und in Mailand war die so

<sup>3</sup> Vgl. etwa Ingmar Franz, Der Vinzenzverein im kirchenpolitischen Diskurs deutscher katholischer Zeitungen und Zeitschriften zwischen 1842 und 1851, in: Bernhard Schneider (Hg.): Konfessionelle Armutsdiskurse und Armenfürsorgepraktiken im langen 19. Jahrhundert (Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart, Bd. 15), Frankfurt u.a. 2009, 119-153

<sup>4</sup> Zur Einführung in die Genese des Martinsbrauchtums vgl. Werner Mezger, „Brenne auf mein Licht...“ Zur Entwicklung, Funktion und Bedeutung der Brauchformen des Martinstages, in: Werner Groß/ Wolfgang Urban (Hg.), Martin von Tours. Ein Heiliger Europas, Ostfildern 1997, S. 273-350; Manfred Becker-Huberti, Der Heilige Martin. Leben, Legenden und Bräuche, Köln 2003. Noch immer grundlegend ist Karl Meisen, Sankt Martin im volkstümlichen Glauben und Brauch, in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 19 (1969), S. 42-91.

<sup>5</sup> Vgl. Hansjörg Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. V),

genannte *Quadragesima Sancti Martini* verbreitet, in der ambrosianischen Liturgie wird sie bis heute gepflegt. Der Gedenktag des hl. Martin am 11. November war der Auftakt dieser Fastenzeit und behielt diesen Charakter auch weiter, als diese im *Sacramentarium Gelasianum* auf die heute geläufige Form reduziert wurde. Der Martinstag nahm also die Funktion eines Schwellentages ein. Im Anschluss an diese Position im Kirchenjahr entstanden nun verschiedene Gepflogenheiten um diesen Tag herum, die vor allem mit dem bäuerlichen Leben verbunden sind und in der Regel ökonomisch bedingt waren.

So ist die Verkostung des neuen Weins bereits im 6. Jahrhundert mit dem Martinstag verbunden. Dies hat nicht nur zu recht ausgiebigen Trinkgelagen am Martinsabend geführt, sondern auch dazu, dass Martin in der Vagantenlyrik als nachsichtiger Patron der Trinker angesehen wurde. Die Mantelteilung wird in diesem Zusammenhang nicht als Akt der Barmherzigkeit, sondern als Preis für die Zeche stilisiert, wie ein kleiner Vierzeiler verdeutlicht, in dem Martin allerdings offenbar Bier gegenüber dem Wein bevorzugt: „Sankt Martin war ein milder Mann, trank gerne *Cerevisiam*, und hatt’ doch kein *Pecuniam*, drum musst er lassen *Tunicam*“.<sup>6</sup>

Nicht nur der erste Wein des Jahres wurde vor Anbruch der Fastenzeit genossen, sondern natürlich auch verschiedene Lebensmittel, die in der Fastenperiode danach tabu waren. Daraus ergibt sich dann beispielsweise auch ein Brauchtum, das uns heute noch bekannt ist. Das weitgehende Verbot von Fleischkonsum, verbunden mit der Schwierigkeit, das gesamte Mastvieh durch den Winter hindurch zu ernähren, machten den Martinstag zum Schlachttag, aus dem insbesondere die Martinsgans hervorging. Diese ist allerdings ein ausgesprochenes Oberschichtenphänomen. Zum einen, weil die Gans vor allem als Zins- oder Fronleistung genutzt wurde, also in den Besitz vermögender Menschen überging, aber auch, weil die Produkte des Tieres, die sich dauerhaft nutzen lassen, nämlich die Federn, praktisch ausschließlich für die Oberschicht relevant waren, z.B. als Schreibmaterial. Dieser Brauch führte offenbar auch dazu, dass im Nachhinein die bekannte Gänselegende aufkam, wonach die Gänse den Heiligen Martin durch ihr Schnattern verrieten, als er sich im Stall versteckte, um nicht zum Bischof ernannt zu werden. Die Gans wird durch diese Umstände in erster Linie zu einem Attribut des Martinstages

Regensburg 1983, S. 179-185 basierend auf den grundlegenden Forschungen von Josef Andreas Jungmann, *Advent und Voradvent*, in: Ders., *Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke*, Innsbruck 1941, S. 232-294.

<sup>6</sup> Johann Heinrich Albers, *Das Jahr und seine Feste. Die Feste und Feiertage des Jahres, ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in Geschichte, Sage, Sitte und Gebrauch*. Stuttgart <sup>3</sup>1917, S. 286f, zit. nach Mezger, „Brenne auf mein Licht...“ [wie Anm. 3], S. 276.



und erst in einem zweiten Schritt zu einem Attribut des Heiligen selbst. In einem frühen Volkskalender aus dem Jahr 1531 sind die einzelnen Tage des Jahres nur durch Symbole gekennzeichnet, um für Leseunkundige verständlich zu bleiben. Am 11. November wird dort nicht etwa die *Cappa Martini*, sondern schlicht eine gebratene Gans abgebildet. Eine ganz ähnliche Entwicklung haben wir ja beim amerikanischen Thanksgiving, bei dem der Braten, der in diesem Fall allerdings ein Truthahn ist, quasi als pars pro toto für das Fest gilt.

Das Fastengebot beinhaltete jedoch nicht nur den Verzicht auf Fleisch, sondern auf tierische Nahrungsmittel insgesamt. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, die vorhandenen Vorräte etwa an Eiern, Milch und Schmalz möglichst vor dem Martinstag zu verbrauchen, um sie nicht verderben zu lassen. Wenn man eben diese Lebensmittel verarbeiten muss, ist Schmalzgebackenes eine gute Entscheidung, und in der Tat wird ja solches Gebäck in regional unterschiedlicher Ausführung mit dem Martinstag verbunden, wie es in unsrer Region die Martinsbrezel ist.

Auch wenn das Martinspatrozinium der Kirche hier in Köln den Anstoß zum Thema dieses Symposiums gegeben hat, so ist bekannt, dass es sich dabei nun gerade nicht um ein ungewöhnliches Patrozinium handelt. Allein für Frankreich geht man von ca. 3600 Martinskirchen aus, und auch in Deutschland finden wir sie bekanntlich in großer Zahl.<sup>7</sup> Dadurch war der 11. November an vielen Orten natürlich gleichzeitig Kirchweihfest und zog die damit verbundenen Jahrmärkte nach sich, was den Charakter dieses Festes noch verstärkte.

Als Ende des bäuerlichen wie des kirchlichen Jahres hatte der Martinstag aber auch große Bedeutung als Rechtstermin. Die fälligen Zins- und Pachtzahlungen in Form von Gänsen habe ich schon angesprochen. Aber auch viele Verträge waren auf „Martini“ datiert. So stand etwa für das bäuerliche Gesinde in der Regel ein Herrschaftswechsel an. Die Knechte und Mägde konnten zum Martinstag den Dienstherrn wechseln, sodass die bisherigen Herren in den letzten Tagen nicht mehr so genau auf das Einhalten der Arbeit achteten. In Süddeutschland bürgerte sich deswegen für die Woche vor St. Martin der Beiname „Schlamperwoche“ ein.

Ein letzter Aspekt, der diesen Charakter des Martinstages als eines wirklich freudigen und ausgelassenen Festes unterstreicht, ist die Funktion als Karnevalsauftakt. Hierbei ist allerdings zu unterscheiden: Als Schwellenfest vor Beginn der vorweihnachtlichen Fastenzeit ist die Verbindung karnevaler Elemente mit diesem Tag auch in der frühen Neuzeit nachweisbar. Martin

<sup>7</sup> Als systematische Studie vgl. etwa Otto Beck, Martinspatrozinien in Südwestdeutschland, in: Groß/ Urban (Hg.), Martin von Tours [wie Anm. 3], S. 63-100.

wird hier teilweise auch als Adventsfastnacht bezeichnet. Allerdings gibt es zwischen diesen Formen des Karnevals keine direkte Kontinuität zur heutigen Form des rheinischen Karnevals. Dieser wird im 19. Jahrhundert einer von der Romantik beeinflussten Reform unterzogen, in Köln geschieht das etwa 1823. In dieser Reform, die weitgehend zur auch heute bekannten Form des Karnevals geführt hat, ist der 11.11. als Auftakt des Karnevals noch nicht vorhanden und bürgert sich erst einige Zeit später ein. Dennoch ist anzunehmen, dass der Martinstag nicht willkürlich gesetzt wurde und sich auch keinesfalls lediglich auf das Datum des 11.11. zurückführen lässt. Obwohl es durchaus das Konzept der 11 als „närrische Zahl“ gibt, weil sie die Zahl der zehn Gebote überschreitet, aber die vollkommene 12 (z.B. der Apostelzahl) nicht erreicht.

Im Zusammenhang mit dem Martinstag entwickelte sich jedoch ein Brauch, der als Vorläufer der heutigen Martinsumzüge angesehen werden kann. In vielen Regionen – mit Schwerpunkten im Rheinland, den Niederlanden und Südwestdeutschland – ist das so genannte Heischen belegt. Bettelgänge von Haus zu Haus, wie sie bis heute von Kindern an Fastnacht durchgeführt werden, und wie sie sich zur Zeit aus den USA kommend, an Halloween einzubürgern scheinen. Die Heischgänge geschahen allerdings ursprünglich nicht durch Kinder, sondern können eher verstanden werden als eine Ausnahme vom strengen Bettelverbot, so dass tatsächlich ärmere Leute die Gelegenheit nutzten, Lebensmittel an den Türen zu erbitten. Trotzdem ging die Obrigkeit häufig gegen die Heischgänge vor, immerhin handelte es sich um den Gedenktag eines Heiligen, und außerdem scheint die Bettelei gelegentlich auch etwas zu zudringlich geworden zu sein. Allerdings bekam diese Sozialform durch den Rückgriff auf die Mantelteilung durchaus eine inhaltliche Beziehung zum Fest des Heiligen. Wir haben zahlreiche Zeugnisse etwa aus dem 16. Jahrhundert, die durchaus den Schluss nahelegen, dass mit dem Martinstag auch besondere Gaben an Arme oder Vaganten verbunden waren. Die teilweisen Verbote dieser Umzüge im Zuge der frühneuzeitlichen Bettelbekämpfung<sup>8</sup> richteten sich vor allem gegen Bettler oder Landstreicher, während sie Schülern und Studenten in der Regel erlaubt wurden, vor allem, weil diese damit begannen, für die erbettelten Gaben Lieder zum Besten zu geben. Diese sind zwar häufig recht kunstvoll gestaltet, manchen merkt man deutlich das studentische Umfeld der Autoren und Sänger an, eine inhaltliche Bezugnahme auf die Biografie Martins oder seine kirchliche Verehrung findet sich hier jedoch praktisch nicht.

<sup>8</sup> Vgl. Sebastian Schmidt, *Armut und Arme in Stadt und Territorium der Frühen Neuzeit*, in: Uerlings, *Armut* [wie Anm. 2], S. 120-129.

Während die Martinslieder bei den Heischegängen ursprünglich offenbar in den Häusern gesungen wurden, verlagerte sich das Geschehen zunehmend auf die Straßen, und aufgrund der schon eingebrochenen Dunkelheit führte man Fackeln mit sich. Die Bitten an den Häusern konnten sich neben Lebensmitteln auch auf Brennholz für das Martinsfeuer beziehen. Dass es solche Feuer gab, lässt sich, wie häufig bei Volksbräuchen, nur über deren Verbote nachweisen, so dass man dann davon ausgehen kann, dass die Bräuche jeweils schon eine Zeit lang existierten. Das Entzünden von Martinsfeuern dürfte nach volkskundlichen Forschungen wohl erstmals am Niederrhein bzw. in den Niederlanden aufgekommen sein und bestand nachweislich bereits im frühen 15. Jahrhundert.<sup>9</sup> Die in Teilen der Forschung durchaus vertretene Position, die Fackelzüge seien ursprünglich eine Protestveranstaltung gegen die mit dem Martinstag verbundenen Abgaben und die kirchlich verordnete Fastenzeit, halte ich persönlich nicht für überzeugend. Nach meiner Einschätzung handelt es sich beim Martinisingen der Jugend in Dörfern und Städten gewissermaßen um ein Jahresschlussfest, denn wie erwähnt trug der 11. November in vielen Punkten den Charakter einer zeitlichen Zäsur. Darin liegt ganz offensichtlich der Ursprung der heutigen Martinsumzüge, auch wenn diese, wie ich nun zeigen möchte, eine deutliche Akzentverschiebung aufweisen.

### 3. Die katechetische Umdeutung des Martinsbrauchtums

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden die Teilnehmer der Martinsumgänge immer jünger. Wegen der geringeren Feuergefahr kamen seit dieser Zeit mehr und mehr geschlossene Laternen in Gebrauch. Das waren der geringen Herstellungskosten wegen anfangs vor allem Rüben und Kürbisse, seit 1850 aber zunehmend die chinesischen Papierlampions. Die Herkunft des Laternenbrauchs galt lange als ungeklärt und hat zu allerlei abenteuerlichen Theorien Anlass gegeben. Eine aus meiner Sicht überzeugende Erklärung liefert der Hinweis auf die wechselseitige Abhängigkeit von Volksbrauch und Liturgie. Der Lichterumzug hat zunächst ein liturgisches Vorbild im Lucernarium, einer Lichtprozession zur ersten Vesper eines hohen Feiertages. Wir kennen sie heute vor allem aus der Liturgie der Osternacht. Für den Gedenktag des heiligen Martin wird die Lichtsymbolik allerdings noch dadurch verstärkt, dass spätestens seit dem 13. Jahrhundert im *Missale Romanum* die sogenannte Lucerna-Perikope Lukas 11,33-36 vorgesehen ist.<sup>10</sup> „Niemand zündet ein

<sup>9</sup> Vgl. Mezger, „Brenne auf mein Licht...“ [wie Anm. 3], S. 309.

<sup>10</sup> Vgl. John Helsloot, *An element of Christian liturgy? The feast of St Martin in the Netherlands in the 20th Century*, in: Paul Post u.a. (Hg.), *Christian feast and festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, Löwen 2001, S. 493-518, hier S. 516.

Licht an und stellt es in ein Versteck oder unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit alle, die eintreten, das Licht sehen“. Man wird nun nicht einfach die Perikopenordnung als Grundlage für das Entstehen der Lichterbräuche am Martinstag heranziehen können. Wenn man aber bedenkt, dass bereits um 800 mit Lukas 12,35-40 eine weitere Passage mit ausgeprägter Lichtmetaphorik an einigen frühen Zentren der Martinsverehrung nachweisbar ist,<sup>11</sup> und das Missale Romanum von 1570 dann schließlich Lukas 11,33-36 zum verbindlichen Evangelium für das Fest dieses Heiligen machte, dann dürfte sich zumindest eine Stärkung des Brauchtums durch die liturgische Ordnung behaupten lassen. Zwar gibt es auch den kritischen Einwand, wonach es kaum vorstellbar sei, dass eine lateinische Schriftlesung brauchbildend hätte wirken können. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass sich anhand von Volkspredigten seit dem späten 16. und dann verstärkt im 19. Jahrhundert, also genau in der Phase, als der Laternenbrauch sich verstärkt und etabliert, katholische Prediger das bestehende Brauchtum unmittelbar aus den Perikopen ableiteten.<sup>12</sup> Dies ist vor dem Hintergrund einer Katechesierung und Pädagogisierung des Glaubens auch im Zuge der katholischen Rekonfessionalisierung zu sehen. Ebenso lässt sich für die Phase der Gegenreformation als der ersten Konfessionalisierung beispielsweise anhand der anschaulichen, spielerischen und sinnenfälligen Katechesepraxis etwa der Jesuiten durchaus vorstellen, dass die kirchlichen Schriftlesungen unmittelbar Brauchtum inspirierten, das gar als „der Laien Bücher“ bezeichnet wird. Unter diesen Voraussetzungen halte ich es für absolut nachvollziehbar, dass der vorgesehene Schrifttext zumindest zu einer Etablierung und theologischen Ausdeutung des Brauches geführt hat.

Die volkscundliche Forschung hat mehrere Beispiele für andere Bräuche geliefert, die erst unter dem Kontext der jeweiligen Lesungstexte Sinn ergeben.<sup>13</sup> So stammt beispielsweise der Brauch, dass der Nikolaus die Kinder in ihren Häusern Rechenschaft ablegen lässt, aus der erst durch die Liturgiereform im Anschluss an das II. Vatikanum ersetzten Tageslesung Matthäus

<sup>11</sup> Vgl. Stephan Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters. Freiburg i. Br. 1907, S. 156.

<sup>12</sup> Zur Analyse der entsprechenden Predigtliteratur vgl. Daniel Drascek, „...eure Lampen sollen brennen“. Zum Bedeutungswandel der Lichtermetaphorik von Martinsbräuchen im Kontext von Perikopenordnung und Predigtliteratur, in: Michael Prosser-Schell (Hg.), Szenische Gestaltungen christlicher Feste. Beiträge aus dem Karpatenbecken und aus Deutschland, Münster 2011, S. 11-28.

<sup>13</sup> Dieser Forschungsansatz wurde im Wesentlichen angestoßen durch Dietz-Rüdiger Moser, Perikopenforschung und Volkskunde, in: Jahrbuch für Volkskunde NF 6 (1983), S. 7-52.

25,14-23: dem Gleichnis von den drei Talenten! Kirchliche Verkündigung und volkstümliche Brauchpraxis sind häufig aufeinander bezogen, auch wenn man sich hüten sollte, hier einfache Vermittlungsmechanismen anzunehmen.<sup>14</sup> Es bleibt festzuhalten: Die bis heute zentrale Betonung von Licht und Feuer im Martinsbrauch, deren phänomenologisches Spektrum von den herumgetragenen Laternen bis hin zu den mächtigen Feuern reicht, resultiert mit hoher Wahrscheinlichkeit tatsächlich aus der Lucerna-Perikope des Tagesevangeliums. Es ist hierbei aber zu berücksichtigen, dass ja die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen „Umzüge“ eher karnevalesk und unorganisiert vonstattengingen. Am grundsätzlichen Befund ändert dies jedoch nichts.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des 19. Jahrhunderts sind die Martinsbräuche in katholischen Regionen einem fortschreitenden Profanierungsprozess ausgesetzt. Dies ist natürlich unter anderem bedingt durch die umfassende Kritik der Volksfrömmigkeit durch die katholische Aufklärung etwa unter Joseph II. Dadurch ist der Martinstag ja zum Beispiel kein staatlicher Feiertag mehr. Die religiöse Bedeutung als Heiligengedenktag verflüchtigte sich mit der Umwandlung des 11. November in einen normalen Werktag, während ja in der frühen Neuzeit durchaus eine direkte Verbindung eines kirchlichen Feiertages mit den Bräuchen vorhanden war, auch wenn die Bräuche selbst weitgehend frei von religiösen Bedeutungen blieben.

Dieser Prozess wurde natürlich unterstützt durch die sozialen Veränderungen mit der Industrialisierung und Urbanisierung der Gesellschaft, die die Bräuche aus ihrem ursprünglich bäuerlichen Kontext herausriss. Die Umgänge, vor allem durch Kinder und Jugendliche, waren eher von Schreierei und Unfugtreiben geprägt, so dass eine Androhung von Streichen bei verweigerter Gabe, wie wir sie in jüngster Zeit bei Halloween erleben, bei den Martinstagen des 19. Jahrhunderts durchaus üblich war und sich etwa für die Niederlande noch in den 1950er Jahren nachweisen lässt.<sup>15</sup> Vor allem das gehobene Bürgertum empfand dies als besorgniserregend und dringend veränderungsbedürftig. So bildeten sich in vielen Städten Komitees, die aber keineswegs die Abschaffung der Umgänge, sondern ihre Korrektur planten. Ihre Vorbereitung wurde von ihnen entweder selbst in die Hand genommen oder an die Schulen beziehungsweise Kindergärten delegiert. Es ist nicht ganz auszuschließen, dass die wohlgeordneten bürgerlichen Martin-Luther-Feiern, wie sie für Nordhausen oder Erfurt am 11. November zu belegen sind, dabei inspirierend

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Problematik Werner Mezger, Sankt Nikolaus. Zwischen Kult und Klamauk. Zur Entstehung, Entwicklung und Veränderung der Brauchformen um einen populären Heiligen, Ostfildern 1993.

<sup>15</sup> Vgl. Helsloot, An element of Christian liturgy? [wie Anm. 9], S. 500.

wirkten.<sup>16</sup> Diese Festivitäten wurden ebenfalls als Martinisingen bezeichnet, wenn auch gewiss mit deutlich anderem Liedgut. Erste Formen organisierter katholischer Martinsumzüge sind im Rheinland bereits ab 1867 nachweisbar.<sup>17</sup> Düsseldorf scheint aber stilbildend für weitere Umzüge gewesen zu sein. Hier wurde erstmals 1890 ein bürgerlich organisierter Martinsumzug abgehalten. Die Kinder sangen, bei diesem Umzug von Musikkapellen begleitet, ihre alten Heischelieder, aber auch neue Martinslieder, um den Heiligen selbst wieder stärker ins Blickfeld zu rücken. Bald nahm dann auch Martin selbst, anfangs als Bischof, dann ab etwa 1905 als Soldat am Umzug teil. In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts breitete diese neue Form sich im ganzen Rheinland aus. Auf Düsseldorf folgten schnell Mainz, Koblenz und Bonn. Das war nicht immer sofort erfolgreich. Für Ahrweiler ist belegt, dass die von Halbwüchsigen abgehaltenen rituellen Raufereien am Martinstag sich trotz ernsthafter Versuche der Lehrerschaft jahrelang nicht durch geordnete Veranstaltungen ersetzen ließen. Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg verbreiteten sich die neuen Brauchformen an Mittelrhein und Mosel, in der Eifel, im Westerwald und auch in großen Teilen des Saarlandes. Nach dem Krieg dehnten sie sich auf den Hunsrück aus und erfassten große Teile Rheinhessens und der Pfalz.

Ausschlaggebend für diese vergleichsweise schnelle Ausbreitung ist offenbar in der Tat die religionspädagogisch-didaktische Absicht der Organisatoren und weniger folkloristische Motive oder simple Traditionsbewusstheit. Im Kontext der Stärkung des katholischen Milieus und der Eingliederung der Heranwachsenden darin, wurde der Martinstag ein fester Bestandteil katholischer Kinder- und Jugendarbeit nach 1950.<sup>18</sup> Beispielhaft dafür stehen die vielen in dieser Zeit entstandenen Martinslieder mit ihrem katechetischen Ansatz, von denen das bekannteste wohl „Sankt Martin ritt durch Schnee und Wind“ sein dürfte. Die Durchsetzung der Episode der Mantelteilung zur den Gedenktag prägenden Spielhandlung dürfte vor allem auf die konsequente Förderung durch Kirchengemeinden und Diözesen zurückzuführen sein. Der theologische Gehalt eines Heiligenfestes, das sich über Jahrhunderte verselbständigt hat, wird auf diese Weise wieder neu ausgedeutet. „Im historischen Rückblick betrachtet, ist damit die markanteste Stelle der Martinus-Vita, die zwar für das Bild des Heiligen in der christlichen Ikonographie schon immer

<sup>16</sup> Zur Umdeutung des Martinsgedenktes auf Martin Luther in protestantischen Regionen vgl. Christoph Marksches, Sankt Martin II, in: Christoph Marksches/ Hubert Wolf (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, S. 679-686.

<sup>17</sup> Vgl. Dieter Pesch, Das Martinsbrauchtum im Rheinland. Wandel und gegenwärtige Stellung, Diss. Münster 1961.

<sup>18</sup> Vgl. Hellsloot, An element of Christian liturgy? [wie Anm. 9], S. 513.

bestimmend war, in den Bräuchen aber allenfalls indirekt eine Rolle spielte, wenn auch sehr spät, doch noch brauchrelevant, ja sogar brauchdominant geworden.“<sup>19</sup> Der einstige Bedeutungszusammenhang zwischen der Lucerna-Perikope des 11. Novembers und den Laternenumgängen hat sich durch die neue Leseordnung nach dem Konzil aufgelöst. In der neuen Leseordnung wird nun ein gleichfalls sehr passender Text genommen, der auch in mittelalterlichen Leseordnungen teilweise schon mit dem Tag verbunden war, nämlich Matthäus 25,31-40, also „Ich war nackt und ihr habt mich bekleidet“. Mit der Betonung der Mantelteilung als sichtbarem Zentrum des religiösen Brauchtums ist ein aufgrund des langen Säkularisierungsprozesses beinahe völlig verweltlichtes Motiv wieder neu zur Möglichkeit der Katechese genutzt.

Mit der Wiederentdeckung aber auch Umdeutung des Brauchtums ist der Martinstag jedoch von einem Fest von Kindern zu einem Fest für Kinder geworden. Ein Trend der sich eindrucksvoll in einer Studie zum Martinsmotiv in gottesdienstlicher und religiös-erbaulicher Literatur seit dem späten 19. Jahrhundert abbildet.<sup>20</sup> Seit 1950 wird Martin praktisch ausschließlich für Kinder erschlossen. Gottesdienstentwürfe oder geistliche Literatur mit Martinthematik für Erwachsene finden sich dagegen kaum.<sup>21</sup>

#### 4. Die Verehrung des hl. Martin als zeitgemäße „Biblia pauperum“?

Abschließend verlasse ich die im engeren Sinn historische Analyse der Martinsverehrung und stelle aus praktisch-theologischer Sicht einige Überlegungen zur Frage vor, welche Chancen kirchlichen Handelns in der heutigen Situation mit dem Martinstag und seinem Brauchtum verbunden sind.

Angesichts dieses wirklich vielfältigen Brauchtums zum Martinstag kann man sich natürlich fragen: Was hat all das noch mit der historischen Person eines Martin von Tours zu tun? Wo soll da noch irgendein Zusammenhang bestehen, der nicht konstruiert ist? Dazu zunächst einige Beobachtungen: Zunächst glaube ich, dass die Wirkungsgeschichte nicht nur bei Heiligen die Biografie überlagert, sondern dass dies bei allen Menschen so ist. Und zwar allein durch das Faktum, dass die Wirkung, die wir auf andere Menschen

<sup>19</sup> Mezger, „Brenne auf mein Licht...“ [wie Anm. 3], S. 341f.

<sup>20</sup> Vgl. Happ, Alte und neue Bilder [wie Anm. 1].

<sup>21</sup> Einige Ansätze zu einer zeitgenössischen Erschließung der Gestalt des Heiligen Martin finden sich in der Diözese Rottenburg-Stuttgart, deren Diözesanpatron Martin ist, vgl. Franz-Josef Scholz, Neue Zugänge zu Martin und seiner Verehrung. Mit Martin „on tour(s)“, in: Groß/ Urban (Hg.), Martin von Tours [wie Anm. 3], S. 183-192; Annette Schleinzer, Anwalt des Lebens, Die Botschaft des heiligen Martin für unsere Zeit, in: Ebd., S. 351-360.

haben, sich unserer Verfügungsgewalt entzieht. Bei der inspirierenden Wirkung von Heiligengestalten haben wir diesen grundsätzlichen Effekt natürlich um ein Vielfaches verstärkt.

Ein zweites: Auch wenn ich es für die evangelische Kirche nicht beurteilen kann, glaube ich doch, dass sich hier wie in der katholischen eine bestimmte Haltung im pastoralen Alltag wiederfindet, bei der Seelsorgerinnen und Seelsorger und die Gemeinden vor allem sehen, was alles nicht mehr geleistet werden kann und welche Formen kirchlichen Lebens gerade sterben. Die historische Einsicht in das Werden und auch Vergehen verschiedener Formen des Brauchtums und damit auch der Martinsverehrung lässt in der Seelsorge manche Entwicklung zunächst einmal etwas gelassener betrachten. Denn diese kirchlichen Vollzüge sind ja wie viele andere gerade einmal hundert Jahre alt. Subjektiv machen sie einen beträchtlichen Teil der katholisch-konfessionellen Identität aus, historisch betrachtet sind sie eine Episode, und das Brauchtum des Martinsglaubens war, wie ich gezeigt habe, jahrhundertlang praktisch ohne Bezug zumindest zum amtlich-theologischen Gehalt des Martinsfestes.

Nun könnte man drittens behaupten: Die Martinsumzüge der Kindergärten und Pfarrgemeinden, wie wir sie heute erleben, gehören vermutlich noch zu den Ereignissen im Jahr, die auch in der Öffentlichkeit recht positiv wahrgenommen werden und einen vergleichsweise hohen Zuspruch erfahren, auch bei Familien, die kirchlich distanziert sind. Sollen wir also dies als Gelegenheit nutzen, um den christlichen Glauben wieder evangelisierend unters Volk zu bringen? Martinsumzüge als Form der Erstkatechese für Kinder und deren Eltern? Der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf warnt vor einer solchen Annahme gerade in Bezug auf den Martinstag, wenn er schreibt: „Man kann zwar versuchen, ‚christliche Erinnerungsorte‘ kirchlich-katechetisch zu interpretieren, ihr ‚Eigensinn‘ entzieht sich aber nicht selten solch didaktisch motivierter Memoria-Pflege. An brennende Laternen in Kinderhand in dunkler Nacht erinnert man sich lieber als an moralische Appelle zum Teilen. Die hört man schließlich jeden Tag. Sie kommen gegen die Faszination des Lichts in Realität und Erinnerung schlicht nicht an. Rabimmel, Rabammel, Rabumm.“<sup>22</sup>

Trotzdem glaube ich, dass herkömmliche Formen der Volksfrömmigkeit und sogar der Heiligenverehrung Potential haben, das praktisch-theologische Handeln der Kirchen zu inspirieren. Mit diesem Ausblick dazu möchte ich schließen: Sozialisationsformen wie die Martinsumzüge kranken an dem Problem, dass sie einen stark verbürgerlichten, katechetisch-moralischen Zug

<sup>22</sup> Hubert Wolf, Sankt Martin I, in: Markschiefs/ Wolf (Hg.), *Erinnerungsorte* [wie Anm. 15], S. 668-678, hier S. 678.



aufweisen. In einer sich weiter ausdifferenzierenden, segmentierten Gesellschaft ist dies nur bedingt hilfreich, weil die Zahl der Menschen, die überhaupt Zugang zu dieser Form hat, soziologisch gesehen schrumpft. Inhaltlich lässt sich jedoch einiges von der Tradition des Martinsbrauchtums lernen. Wenn wir nämlich berücksichtigen, dass wir uns noch immer mitten im Iconic turn befinden, sich also eine Verlagerung von der sprachlichen auf die visuelle Information vollzieht, dann ist der Blick auf solche Formen wie das Martinsbrauchtum insofern hilfreich, als es dort gelingt, eine religiöse Information mit starker visueller Information zu verknüpfen, die christliche Ethik des Teilens mit der Laterne und dem Martinsfeuer.<sup>23</sup> Natürlich besteht dabei immer die im Zitat von Hubert Wolf angesprochene Gefahr, dass das Bild die Hintergrundinformation vollkommen überlagert. Aber nur dadurch, dass das Bild überhaupt haftenbleibt, besteht überhaupt die Chance, dass es auch die Information tut. Ganz neu ist dieser Ansatz im Übrigen nicht. Ein historisches Vorbild einer solchen bildzentrierten Katechese besteht in der *Biblia pauperum*, den bildliche Darstellungen biblischer Erzählungen, die im Mittelalter für des Lesens Unkundige die zentralen Stationen der Heilsgeschichte erschlossen. Eine Weiterentwicklung solcher Formen der Elementarisierung des Glaubens, die übrigens keineswegs eine Bagatellisierung sein muss, halte ich für ein dringendes Desiderat theologischer Forschung und seelsorglichen Handelns.

<sup>23</sup> Zu den Konsequenzen des Iconic turn für die Jugendpastoral vgl. Matthias Sellmann, Christsein im ‚iconic turn‘ der Gegenwartskultur. Pastoralästhetische Forschungslinien zur Jugendpastoral, in: Pastoraltheologische Informationen 29/1 (2009), S. 32-48.

Jörg Rauber

## **Martins-Verehrungen – Hintergründiges und Vordergründiges zum Umgang mit Martin von Tours und Martin Luther**

Einen „evangelischen“ Beitrag zu einem historischen Kolloquium über Martin von Tours beizusteuern, stellt keine triviale Aufgabe dar. Mit einer Entmythologisierung des überlieferten Martinsbildes sind nur noch die sprichwörtlichen offenen Türen einzurennen. Der überwiegend legendarische Charakter des Traditionsguts wird konfessionsübergreifend im akademischen Kontext nicht bezweifelt. Eine kontroverstheologische Argumentation gegen Heiligenverehrung im Allgemeinen und den Martinskult im Besonderen wiederum sprengt den Rahmen historischer Analyse. So werde ich zunächst eher religionsgeschichtlich die Entwicklung der christlichen Heiligenverehrung bis zur Reformationszeit skizzieren und Martin von Tours dabei bewusst nur streifen. Danach will ich blitzlichtartig zentrale Aspekte des vornehmlich lutherischen Umgangs mit „Heiligen“ benennen und zum Abschluss einen durchaus augenzwinkernden Blick auf die zeitweilige und zeitgenössische Verehrung des anderen Martin, Martin Luthers, werfen.

### **1. Über Heilige und deren Verehrung bis zur Reformation**

Soweit mein Blick in den Diskurs der Religionswissenschaften hineinreicht, ist es bisher nicht gelungen, eine allgemein anerkannte Definition zu formulieren, mit der alle Phänotypen von „Heiligen“ deutlich und umfassend beschrieben wären. Das ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass Heiligenverehrung – wenn auch in unterschiedlichsten Formen – ein weit verbreitetes Kennzeichen von Religionen zu sein scheint. Zwei konstitutive Merkmale wird man als gemeinsamen Nenner dennoch angeben können:

- 1.) Eine offensichtliche, aus der Masse deutlich herausragende religiöse und ethische Tugendhaftigkeit und
- 2.) Leben und Wirken in der Geschichte, also weder in mythologischer Vor- oder eschatologischer Nachzeit und auch keiner transzendenten Sonderwelt.

Als drittes Konstitutivum wird man meines Erachtens sinnvollerweise den faktischen Vollzug einer Verehrung hinzu zählen müssen. Ein nur postulierter oder dekretierter Status ist zwar möglich, hätte allerdings soziologisch und nicht zuletzt theologisch einen anderen Charakter. Analog wird ein Text erst zu einem „Bekenntnis“, wenn Menschen damit eine soziale oder weltanschauliche Zugehörigkeit, ihren Glauben oder ihre Schuld tatsächlich ausdrücken. Darüber hinaus bedarf es allerdings in unterschiedlichen Vorstellungskontexten und zu unterschiedlichen Zeiten des Erfüllens weiterer spezieller Kriterien, damit Menschen explizit und/ oder im Vollzug als „Heilige“ begriffen werden.

Das entstehende Christentum der beiden ersten Jahrhunderte steht durch seine jüdischen wie durch seine hellenistischen Wurzeln und Kontexte mit unterschiedlichen Formen der Heiligenverehrung in Berührung.

In der jüdischen Tradition wird JHWH zunächst als der Bundesgott Israels und schließlich der einzige Gott überhaupt bekannt. Er wird als „der Heilige“ schlechthin bezeichnet. Nur er vermag es, Orte, Dinge oder Menschen in den Status der Heiligkeit (quadosch) oder Gerechtigkeit (zadik) zu versetzen:

- Israel als sein „heiliges Volk“ (Herausführung aus Ägypten, Bundesangebot am Sinai, Befolgung der Heiligkeitsgesetze);
- die Bundeslade und später den Tempel (durch seine Anwesenheit);
- Propheten (durch ihre Berufung);
- Märtyrer (durch ihre Bestimmung als „heiliger Rest Israels“ in makkabäischer Zeit).

Eine kultische Heiligenverehrung war und ist im Judentum umstritten, wurde und wird in der Volksreligiosität dennoch praktiziert. So stellen die Patriarchengräber (Hebron), Gräber der Propheten (z.B. Jesaja und Sacharja in Jerusalem) oder das Grab Davids (Jerusalem), aber auch in späterer Zeit Rabbinergräber wie das des Maimonides (Tiberias) bis heute wichtige Wallfahrtsorte dar – trotz des expliziten Verbots der Totenbeschwörung<sup>1</sup> und der Gefahr der Verunreinigung.

Seit makkabäischer Zeit erwarteten viele, dass die für JHWH gestorbenen Gerechten – also Menschen, die lieber den Tod auf sich nahmen, als sich konkret der religiösen Unterdrückung durch Antiochus IV. Epiphanes zu beugen – stellvertretend für das Volk sühnen und unmittelbar mit dem ewigen Leben belohnt würden. Ihre Gräber seien nun Orte, an denen man um ihre Fürsprache bei Gott bitten könne (vgl. 2. Makk.). Ähnliche Anschauungen finden sich im

<sup>1</sup> 1. Samuel 28 u.ö.

Hinblick auf die Gräber der Heroen der mythischen Vorzeit und historischer dynastischer Stammväter als besondere kraftpendende Orte auch in hellenistischen Kulturen.

Eine Heiligenverehrung im engeren Sinne ist innerhalb des frühesten Christentums – also in neutestamentlicher Zeit – nicht nachzuweisen. Alle individuellen Heiligkeitsmerkmale sind in Christus kumuliert. Er ist zugleich Archetyp wie Vollendung menschlicher Heiligkeit – „der Heilige Gottes“<sup>2</sup> –, besiegelt durch Märtyrertod und Auferweckung. Es bedarf auch keines anderen Mittlers zu Gott als ihn: „*Einer ist Gott, einer auch der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus.*“<sup>3</sup>

Insbesondere in den ersten Jahrzehnten, als die Gemeinden mit einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi und dem Anbruch der Gottes-herrschaft rechneten, wird über Kennzeichen und Funktionen besonderer Menschen wenig nachgedacht. Als „Heilige“ gelten alle Christen, die durch die Taufe und im Glauben Jesus nachfolgen. Die Gemeinde ist die Gemeinschaft der Heiligen – *communio sanctorum*. Einzig Johannes der Täufer wird mit den Attributen „gerecht und heilig“<sup>4</sup> charakterisiert, ohne dass daraus irgendeine Art kultischer Verehrung abgeleitet würde.

Es sind zunächst die Jünger Jesu und Augenzeugen der Ereignisse um Jesus, die einen besonderen Status in den frühen Gemeinden innehaben. Später kommen dann Männer mit charismatischen Qualitäten hinzu, mit persönlichen Offenbarungen, der Gabe der Zungenrede, der prophetischen Rede oder des Lehrens. Erst im 2. Jahrhundert tritt explizit eine weitere Gruppe von Menschen in den Fokus: die Märtyrer, die mit Blut und Leben ihren Glauben analog Jesu „bezeugt“ haben. Neben ihrer bloßen kanonischen Erwähnung<sup>5</sup> wird in frühen Gemeindeakten bereits eine konkrete Märtyrerverehrung greifbar. So schreibt die Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde in Philomelium nach dem Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp um 155: „*Wir haben seine Gebeine bekommen, die wertvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold, und haben sie an geeigneter Stelle beigesetzt. Dort werden wir uns mit der Gnade Gottes nach Möglichkeit in Jubel und Freude versammeln und den Jahrestag seines Martyriums feiern.*“<sup>6</sup> Diese Entwicklung wird im 3. Jahrhundert durch die weitreichenden systematischen Verfolgungen unter Decius und Valerian – so unter anderem durch den Tod des Bischofs Sixtus II.

<sup>2</sup> Mk 1,24.

<sup>3</sup> 1. Tim. 2,5; ähnlich Röm. 8,34.

<sup>4</sup> Mk 6,20.

<sup>5</sup> Apk 6,9.

<sup>6</sup> Mart. Pol. 18.

und seiner sieben Diakone im Jahr 258 – weiter verstärkt, und die Verehrung nimmt geregelte kultische Formen an. Man versteht diese Märtyrer als Patronen, als Fürsprecher bei Gott, die sich der Anliegen der Gemeinden annehmen. Ihre Bestattungsstätten stellen besondere Orte der Gottesnähe dar. So wird bereits in konstantinischer Zeit damit begonnen, Basiliken über oder an einzelnen Märtyrergräbern zu errichten, um die liturgischen Gedächtnisfeiern zu institutionalisieren. Diese kultischen Zentren zogen nicht nur Menschen zu Wallfahrten an, sondern motivierten zur Ansiedlung und Bestattung in ihrer heiligenden Nähe.

Salopp formuliert waren diejenigen Gemeinden nun fein raus, die einen oder mehrere Blutzegen und deren Gräber ihr Eigen nennen konnten. Um dieses vermeintliche Defizit bei bestehenden oder neu zu gründenden Gemeinden zu beseitigen, setzte vom Osten ausgehend die Sitte ein, überzählige Märtyrer umzubetten (Translation) oder die Gebeine von Märtyrern zu zerteilen und diese Reliquien nun andernorts zur Begründung neuer Kultzentren zu benutzen. Gleichzeitig begann man Listen anerkannter Märtyrer und deren Jahrestagen auszutauschen – so etwa die römische *depositio martyrum* von 354 –, die als Festkalender eingesetzt eine synchronisierte Heiligenverehrung auch ohne direkten lokalen Bezug ermöglicht haben.

Der Reliquienkult bot der Kirche darüber hinaus eine Möglichkeit, gegen das heidnische Phylakterien- oder Plakettenwesen vorzugehen, also dem Bedürfnis sich zum Beispiel durch geweihte Amulette oder private Reliquien vor Gefahren zu schützen. Christen sollten sich lieber auf den Beistand der „offiziellen“ Blutzegen verlassen. Darum wurden sowohl Körperreliquien wie sogenannte Berührungsreliquien, also Gegenstände aller Art, mit denen man die Märtyrergräber berührt hat, und Heiligenbilder als private Kultgegenstände vertrieben. Der dadurch ausgelöste Bedarf führte allerdings dazu, dass die Listen der Blutzegen ständig erweitert werden mussten – zuletzt bis zu Jesaja zurück – und dass häufig, etwa aufgrund von Visionen, plötzlich die Gräber längst Beigesetzter wiedergefunden wurden, so etwa 415 das des Erzmärtyrers Stephanus in Jerusalem.

Parallel dazu wurden im 3. Jahrhundert zunehmend einerseits standhafte Bekenner des Glaubens (*confessores*), deren Blut letztendlich nicht vergossen worden ist, als den Märtyrern vergleichbar verehrt (etwa schon in der Schrift *Hirt des Hermas*) und andererseits auch solche Menschen, die den alten Adam in sich selbst getötet haben, die also radikal die monastischen Tugenden von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam lebten.<sup>7</sup> Im Westen galt dabei Martin

<sup>7</sup> Beispielsweise die *Vita Antonii* des Kirchenvaters Athanasius von 356.

von Tours in der Darstellung des Sulpicius Severus (um 400) als Paradigma dieses Heiligentypus.

Nach dem Ende der Christenverfolgungen im 4. Jahrhundert hat diese Tendenz deutlich zugenommen. So predigte Johannes Chrysostomos, Patriarch von Konstantinopel, um 400: „*Tötet euren Leib ab und kreuzigt ihn, und auch ihr werdet die Märtyrerkrone empfangen.*“ Und Isidor von Sevilla führt etwa 250 Jahre später aus: „*Es gibt zwei Arten von Martyrium, das eine besteht im sichtbaren Leiden, das andere in der verborgenen Bemühung um die Tugend. Denn viele, die die Nachstellung des Feindes ertragen und allen fleischlichen Begierden widerstehen, sind dadurch, daß sie sich im Herzen Gott zum Opfer dargebracht haben, auch in der Zeit des Friedens zu Märtyrern geworden, weil sie, wenn es noch eine Verfolgung gäbe, Märtyrer sein könnten.*“<sup>8</sup>

Es ist nicht unwichtig, abschließend zu erwähnen, dass sich insbesondere im Westen – geradezu im Gegensatz zu dem an der Weltflucht ausgerichteten Ideal – ein weiterer Typus des Heiligen Bahn brach: derjenige der geistlichen Väter, der Gründer- und Gestalterpersönlichkeiten: Päpste wie Gregor der Große, Bischöfe wie Ambrosius von Mailand, Mönche wie Benedikt von Nursia, Missionare wie Bonifatius, selbst Herrscher wie Karl der Große gelangten fortan zur Ehre der Altäre und damit der kultischen Verehrung.

Das Zweite Konzil von Nicäa im Jahr 787 sah sich genötigt festzuhalten, dass Gott allein wahre Anbetung (griechisch „latreia“, lateinisch „adoratio“) zukomme, den Heiligen jedoch nur Verehrung (griechisch „douleia“, lateinisch „veneratio“<sup>9</sup>) und, wie Thomas von Aquin betonte, Maria höchste Verehrung (hyperdouleia).<sup>10</sup>

Spätestens mit der Erweiterung der Kriterienkataloge war die Frage der Legitimierung immer dringlicher gestellt. So wurden nachweislich seit der Frankfurter Synode 794 Verfahren und Zuständigkeiten diskutiert und diese schließlich im 13. Jahrhundert – zunächst per Dekret des Papstes Alexander III., abschließend durch Kanonisierung unter Papst Gregor IX. 1234 – allein in die Zuständigkeit des Papstes gelegt. Dennoch wuchs nicht nur die Zahl der Heiligen stetig an. Einzelpersonen, Berufsgruppen, Stände, Orte und Länder wählten sich Schutzpatrone unter den Heiligen oder aus der Tradition. Neben die päpstlich approbierten „Heiligen“ traten so genannte „Selige“. Äußerlichkeiten oder vielfältige Legenden bildeten dabei oftmals kuriose Anknüpfungspunkte.

<sup>8</sup> Etym. VII,11,4.

<sup>9</sup> DS 601.

<sup>10</sup> Vgl. Summa theologiae III, 25,5.

Martin von Tours ist beispielsweise Patron von Frankreich, des Kantons Schwyz, der Stadt Salzburg und des Burgenlandes, der Bistümer Mainz, Rottenburg und Eisenstadt, der Soldaten, Kavalleristen und Reiter, Huf- und Waffenschmiede, Weber, Gerber, Schneider, Gürtel-, Handschuh- und Hutmacher, Bürstenbinder, Hirten, Böttcher, Winzer, Müller, Ausrufer, Hoteliers und Gastwirte, Reisenden, Armen, Bettler, Flüchtlinge, Gefangenen, der Abstinenzler und zudem der Gänse. Außerdem hilft er gegen Ausschlag, Schlangenbiss und Rotlauf und für das Gedeihen der Feldfrüchte. Orte und vor allem in fränkischer Zeit viele Kirchen wurden nach ihm benannt. Darüber hinaus gilt Martins Mantel als fränkische Reichsreliquie, die seit 679 im Pariser Königspalast aufbewahrt und auf allen Feldzügen mitgeführt wurde.

Die Ohnmacht gegenüber vielerlei Lebensumständen brachte die Menschen dazu, sich des Beistands möglichst vieler Heiliger zu versichern. Heilige wurden darüber mehr und mehr selbst zum Gegenstand der Anbetung. Kirchen, Altäre und Nebenaltäre wurden ihnen geweiht. Sie selbst wurden zunehmend als Helfer verstanden. Ihre Rollen nur als Mittler bei der Anbetung Gottes und als Vorbilder in der Nachfolge Christi traten zunehmend in den Hintergrund. Eine Steigerung des Reliquienkults, des Wallfahrtswesens und des Ablasshandels sind äußere Erscheinungen dieser Entwicklung.

## 2. Die reformatorische Reaktion auf die Heiligenverehrung

So brüsk sich Luther ab 1517 gegen den Ablasshandel und weitere „Entartungen“ des römischen Katholizismus wandte, so moderat blieb sein Umgang mit der Heiligenverehrung. Zwar stellte er auch dieser einerseits das solus Christus grundsätzlich entgegen: *„Anrufung der Heiligen ist auch der endchristlichen Mißstände einer und streitet wider den ersten Hauptartikel und tilget die Erkenntnis Christi. Ist auch nicht geboten noch geraten, hat auch kein Exempel der Schrift, und haben's alle tausendmal besser an Christo.“* Und dennoch predigte Luther andererseits unbefangen weiter aus Anlass des Heiligenkalenders und unter Zuhilfenahme der Heiligengeschichten und -legenden. Sie sind ihm „exemplum“, Anschauungsmaterial für christliches Leben, insbesondere für schlichte Gemüter unter uns: *„Nebst der heiligen Schrift ist ja kein nützlicher Buch für die Christenheit denn der lieben Heiligen Legenden, sonderlich welche rein und rechtschaffen sind. Als darin man gar lieblich findet, wie sie Gottes Wort von Herzen geglaubt und mit dem Munde bekannt, mit der Tat gepreiset und mit ihrem Leiden und Sterben geehrt und bestätigt haben. [...] Denn wo man allein die Schrift ohne Exempel und Historien der Heiligen lehrt, obwohl innwendig der Geist das seine reichlich tut, so hilft doch trefflich sehr, wo man auswendig auch die Exempel der anderen*

*sieht oder hört. Sonst denkt immer ein schwach Herz also: Siehe, du bist alleine, der also glaubt und solches bekennt, tut und leidet.*“<sup>11</sup>

Ähnlich formulierte Melanchthon bekenntnismäßig Zustimmung zur Funktion als tröstliche Beispiele von Gott gerechtfertigter Menschen und Ablehnung zu den Funktionen als Fürsprecher, Mittler und Nothelfer<sup>12</sup>. Nicht nur die Bilderstürmer, auch Bucer, Zwingli und Calvin plädierten, streng dem solus Christus-Prinzip folgend, für eine völlige Abschaffung der Heiligenverehrung und der Heiligkeitage, nicht zuletzt wegen des Müßiggangs und der Völlerei bei vielen dieser Anlässe.

Karl Barth, der große reformierte Theologe des letzten Jahrhunderts, weist darauf hin, dass über die Anschauungsfunktion hinaus die Heiligen wie andere Menschen auch nachwirkende Teile der Gemeinschaft der Heiligen und damit der Entwicklung der Kirche waren und sind: *„In der einen ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ haben nicht nur die jeweils Lebenden recht, sondern auch die Toten; reden und wirken auch notorisch nicht nur die jeweils Lebenden, sondern mit ihnen die ihnen Vorangegangenen, ihre Worte und Werke, ihre Geschichte, die ja mit ihrem Hingang keineswegs abgeschlossen ist.*“<sup>13</sup>

Die Heiligenanbetung ist im gegenwärtigen Protestantismus zum Erliegen gekommen und mit ihr die Funktion der Vermittlungsinstanz zwischen Menschen und Gott. Heiligenkalender haben im Kirchenjahr – trotz einiger Wiederbelebungsversuche im 19. Jahrhundert – keine Bedeutung mehr, vielleicht von zwei Ausnahmen abgesehen: dem Nikolaustag und dem Martinstag. Stimmt dementsprechend noch heute ein Befund des Lutheraners Wilhelm Löhe aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, *„daß man nun gar keinen Lebenslauf, keine Märtyrergeschichte gar keine leuchtende Historie mehr vernimmt als allenfalls das einzige Leben des Helden Luther“*<sup>14</sup>? Die sich hier bereits andeutende Epoche der tatsächlich heldischen Verehrung des „deutschen Luther“ wollen wir bewusst im Folgenden ausklammern.

### 3. Der lutherische Martinskult

Ganz offensichtlich folgt Luther Martin von Tours in einem Fall nach, beim Vornamen. Allerdings kann man hier noch eher mit göttlicher Fügung argumentieren als mit einer programmatischen Entscheidung. Letztlich wird man die Namensgebung eher dem historischen Zufall zuschreiben müssen. Luther

<sup>11</sup> WA 38, 313, 10ff.

<sup>12</sup> CA XXI.

<sup>13</sup> Karl Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953, S. 74.

<sup>14</sup> Wilhelm Löhe, Haus-, Schul- und Kirchenbuch, Stuttgart 1859, S. 45.



wurde auf der Durchreise 1483 in Eisleben geboren, an einem 10. November. Der gängigen Praxis folgend, wurde er gleich am nächsten Tag getauft, also am 11. November – St. Martin, der damit zum Namenstag Luthers wurde. In Predigten und Lehrtexten Luthers, die auf Martin von Tours rekurrieren, wird nicht erkennbar, dass er den Namen als persönliches Vermächtnis betrachtet hat.

Ein katholischer Holzschnitt von 1529, der mit einem Kommentar von Luthers Erzfeind Johannes Cochläus versehen wurde<sup>15</sup>, mag als Einstieg dienen. Gegen die Verklärung durch seine Anhänger wird Luther hier symbolstark in Anlehnung an Offenbarung 13 als siebenköpfiges Unwesen dargestellt: Doktor, Heiliger Martin, Türke, Priester, Schwärmer, Visitierer und Barrabas. Es geht mir weniger um die Frage, inwieweit hier Historisches und Polemisches miteinander verbunden sind. Bedeutender ist in unserem Kontext die Beobachtung, welche Potenz Luther hier sogar von seinen Gegnern zugeschrieben wird.



<sup>15</sup> Harry Oelke, *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*, Berlin/ New York 1992. Anhang, Abb. 18.

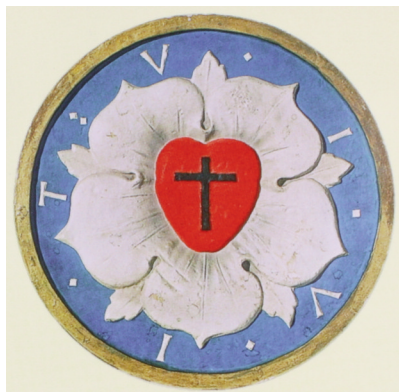
#### 4. Luther als der neue Heilige Martin der Evangelischen?

Kurios wirkt schon, dass einzelne Elemente der bisherigen und nun katholischen Martinsverehrung in der Folgezeit in einigen Regionen auf Martin Luther bezogen wurden: So wurden aus Martinshörnchen oder –brezeln mancherorts Lutherbrötchen; statt Martinsfeuer zu entzünden, begann man in Thüringen mit Laternen zu Ehren Luthers an dessen Namenstag zu leuchten; auch Martin Luther wurde zum Namenspatron evangelischer Kinder – prominentestes Beispiel ist sicher Martin Luther King – und ebenso evangelischer Gemeinden, Kirchen und Einrichtungen; zuletzt gibt es möglicherweise mittlerweile mehr „Devotionalien“ mit einem Bezug zu Martin Luther als solche zu Martin von Tours.

Dies mögen abschließend ein paar illustre Beispiele zeigen, „gefunden“ während einer Exkursion unserer Fachrichtung im Herbst 2012:







**Literatur**

- Albrecht, Ruth, Märtyrerakten. in: EKL 3 (<sup>3</sup>1992), Sp. 301f
- Angenendt, Arnold, Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, München 1994
- Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik IV/1, Zürich 1953
- Baumeister, Theofried, Heiligenverehrung I, in: RAC XIV (1988), Sp. 96-150
- Beinert, Wolfgang, Heiligenverehrung, in: EKL 2 (<sup>3</sup>1989), Sp. 440-446
- Beinhauer-Köhler, Bärbel, Märtyrer. I. Religionsgeschichtlich, in: RGG 5 (<sup>4</sup>2005), Sp. 861f.
- Beissel, Stephan, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland im Mittelalter, Darmstadt 1976
- Bergunder, Michael, Heilige/Heiligenverehrung. I. Religionsgeschichtlich, in: RGG 3 (<sup>4</sup>2000), Sp. 1539f.
- Dan, Joseph, Heilige Stätten. II. Altes Testament, in: RGG 3 (<sup>4</sup>2000), Sp. 1552f.
- Ders., Märtyrer. VI. Judentum. in: RGG 5 (<sup>4</sup>2005), Sp. 868-871
- Düfel, Hans, Luthers Stellung zur Marienverehrung, Göttingen 1968
- Ewig, Eugen, Der Martinskult im frühen Mittelalter, in: AMRhKG 14 (1962), S. 11-30
- Frenschkowski, Marco, Polykarp von Smyrna, in: BBKL 7 (1994), Sp. 809-815
- Jeremias, Joachim, Heiligengräber in Jesu Umwelt, Göttingen 1958
- Kanarfogel, Ephraim, Martyrium. II. Judentum. in: TRE 22 (1991) S. 203-207
- Klauser, R., Christliche Heiligenverehrung. In: RGG 3 (<sup>3</sup>1959) Sp. 171-176
- König, H., Polykarp von Smyrna, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg u.a. <sup>3</sup>2002, S. 585
- Köpf, Ulrich, Heilige/Heiligenverehrung. II. Kirchengeschichtlich, in: RGG 3 (<sup>4</sup>2000) Sp. 1540-1542
- Kötting, Bernhard, Die Anfänge der Heiligenverehrung. in: Raymund Kottje/ Bernd Möller (Hg.): Ökumenische Kirchengeschichte I: Alte Kirche und Ostkirche, Mainz/ München <sup>4</sup>1983, S. 123-126

- Ders., Märtyrer. III. Mittelalter, Reformation, Gegenreformation, in: RGG 5 (<sup>4</sup>2005), Sp. 865f.
- Lanczkowski, Günter, Heilige/Heiligenverehrung. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 14 (1985), S. 641-644
- Larsson, Göran, Heilige/Heiligenverehrung. II. Judentum, in: TRE 14 (1985), S. 644-646
- Hausberger, Karl, Heilige/Heiligenverehrung. III. Anfänge der christlichen Heiligenverehrung. und IV. Abendländisches Mittelalter und V. Die römisch-katholische Kirche, in: TRE 14 (1985), S. 646-660
- Lechner, Maria Lioba, Martin von Tours, in: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung, Freiburg/ Breisgau u.a. 2003, Sp. 1070-1074
- Löhe, Wilhelm, Haus-, Schul- und Kirchenbuch, Stuttgart 1859
- Milgrom, Jacob, Heilig und Profan. II. Altes Testament, in: RGG 3 (<sup>4</sup>2000) Sp. 1530-1532
- Moreschini, Claudio/ Enrico Norelli, Handbuch der Antiken christlichen Literatur, Gütersloh 2007
- Oelke, Harry, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, Berlin/ New York 1992
- Pietri, Luce, Martin von Tours, in: TRE 22 (1992), S. 194-196
- Röwekamp, G., Isidor von Sevilla, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg u.a., <sup>3</sup>2002, S. 361-363
- Schmidt, Werner H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1987
- Schulz, Frieder, Heilige/Heiligenverehrung. VII. Die protestantische Kirche, in: TRE 14 (1985) S. 664-672
- Schulze, Manfred, Marin Luther, in: BBKL V (1993), Sp. 447-482
- Slusser, Michael, Martyrium. III. Christentum. III.1 Neues Testament/ Alte Kirche, in: TRE 22 (1991) S. 207-212
- Uytfanghe, Marc van, Heiligenverehrung II, in: RAC XIV (1988), Sp. 150-184
- Wischmeyer, Wolfgang, Märtyrer. II. Alte Kirche, in: RGG 5 (<sup>4</sup>2005), Sp. 862-865



## Bisher veröffentlichte Universitätsreden

- 1 *Joseph Gantner*, Leonardo da Vinci (1953)

### Neue Serie

- 13 *Johann Paul Bauer*, Universität und Gesellschaft (1981)  
*Ernst E. Boesch*, Von der Handlungstheorie zur Kulturpsychologie – Abschiedsvorlesung von der Philosophischen Fakultät (1983)
- 14 *Hermann Josef Haas*, Medizin – eine naturwissenschaftliche Disziplin? (1983)
- 15 *Werner Nachtigall*, Biologische Grundlagenforschung (1983)
- 16 *Kuno Lorenz*, Philosophie – eine Wissenschaft? (1985)
- 17 *Wilfried Fiedler*, Die Verrechtlichung als Weg oder Irrweg der Europäischen Integration (1986)
- 18 *Ernest Zahn*, Die Niederländer, die Deutschen – ihre Geschichte und ihre politische Kultur (1986)
- 19 *Axel Buchter*, Perspektiven der Arbeitsmedizin zwischen Klinik, Technik und Umwelt (1986)
- 20 Reden anlässlich der Verleihung der Würde eines Ehrensensors an Herrn Ernst Haaf und Herrn Dr. Wolfgang Kühborth (1987)
- 21 *Pierre Deyon*, Le bilinguisme en Alsace (1987)
- 22 *Jacques Mallet*, Vers une Communauté Européenne de la Technologie  
*Rainer Hudemann*, Sicherheitspolitik oder Völkerverständigung? (1987)
- 23 *Andrea Romano*, Der lange Weg Italiens in die Demokratie und den Fortschritt  
*Rainer Hudemann*, Von der Resistenza zur Rekonstruktion  
*Helene Harth*, Deutsch-italienische Literaturbeziehungen (1987)
- 24 *Alfred Herrhausen*, Macht der Banken (1987)
- 25 *Gerhard Schmidt-Henkel*, „Die Wirkliche Welt ist in Wahrheit nur die Karikatur unserer großen Romane“ – über die Realität literarischer Fiktion und die Fiktionalität unserer Realitätswahrnehmungen (1995)
- 26 *Heike Jung*, Johann Paul Bauer, Problemkreis AIDS – seine juristischen Dimensionen (1988)
- 27 *Horst Albach*, Praxisorientierte Unternehmenstheorie und theoriegeleitete Unternehmenspraxis (1987)
- 28 Reden und Vorträge aus Anlass der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber an Bischof Monseñor Leonidas E. Proaño (1988)
- 29 Jubiläumssymposium zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Martin Schrenk und zum 15jährigen Bestehen des Instituts für Klinische Psychotherapie (1988)
- 30 *Hermann Krings*, Universität im Wandel: „Man steigt nicht zweimal in denselben Fluß“ (Heraklit) (1988)
- 31 *Wolfgang J. Mommsen*, Max Weber und die moderne Geschichtswissenschaft (1989)



- 32 *Günter Hotz*, Algorithmen, Sprachen und Komplexität (1990)
- 33 *Michael Veith*, Chemische Fragestellungen: Metallatome als Bausteine von Molekülen (1992)
- 34 *Torsten Stein*, Was wird aus Europa? (1992)
- 35 *Jörg K. Hoensch*, Auflösung – Zerfall – Bürgerkrieg: Die historischen Wurzeln des neuen Nationalismus in Osteuropa (1993)
- 36 *Christa Sauer/Johann Marte/Pierre Béhar*, Österreich, Deutschland und Europa (1994)
- 37 Reden aus Anlass der Verabschiedung von Altpräsident Richard Johannes Meiser (1994)
- 38 *Karl Ferdinand Werner*, Marc Bloch und die Anfänge einer europäischen Geschichtsforschung (1995)
- 39 Hartmann Schedels Weltchronik, Eine Ausstellung in der Universitäts- und Landesbibliothek Saarbrücken (1995)
- 40 *Hans F. Zacher*, Zur forschungspolitischen Situation am Ende des Jahres 1994 (1995)
- 41 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Fred Oberhauser (1997)
- 42 *Klaus Martin Girardet*, Warum noch 'Geschichte' am Ende des 20. Jahrhunderts? Antworten aus althistorischer Perspektive (1998)
- 43 *Klaus Flink*, Die Mär vom Ackerbürger. Feld- und Waldwirtschaft im spätmittelalterlichen Alltag rheinischer Städte (1998)
- 44 Ehrenpromotion, Doktor der Naturwissenschaften, von Henri Bouas-Laurent (1999)
- 45 *Rosmarie Beier*, Menschenbilder. Körperbilder. Prometheus. Ausstellungen im kulturwissenschaftlichen Kontext (1999)
- 46 *Erika Fischer-Lichte*, Theater als Modell für eine performative Kultur (2000)
- 47 *Klaus Martin Girardet*, 50 Jahre „Alte Geschichte“ an der Universität des Saarlandes (2000)
- 48 Philosophie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2000)
- 49 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. phil. Jörg K. Hoensch (2001)
- 50 Evangelische Theologie in Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2002)
- 51 *Franz Irsigler*, Was machte eine mittelalterliche Siedlung zur Stadt? (2003)
- 52 Ehrenpromotion, Doctor philosophiae honoris causa, von Günther Patzig (2003)
- 53 Germanistik im interdisziplinären Gespräch. Reden und Vorträge beim Abschiedskolloquium für Karl Richter (2003)
- 54 Allem Abschied voran. Reden und Vorträge anlässlich der Feier des 65. Geburtstages von Gerhard Sauder (2004)
- 55 Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. jur. Dr. h.c. mult. Alessandro Baratta (2004)
- 56 Gedenkfeier für Bischof Prof. Lic. theol. Dr. phil. Dr. h.c. mult. Gert Hummel (2004)
- 57 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Jan Lichardus (2005)
- 58 Akademische Gedenkfeier für Prof. Dr. Richard van Dülmen (2005)
- 59 *Klaus Martin Girardet*, Das Neue Europa und seine Alte Geschichte (2005)

- 60 Psychologie der Kognition. Reden und Vorträge anlässlich der Emeritierung von Prof. Dr. Werner H. Tack (2005)
- 61 *Alberto Gil*, Rhetorik und Demut, Ein Grundsatzpapier zum Rednerethos, Vortrag zur Eröffnung des Workshops „Kommunikation und Menschenführung“ im Starterzentrum (2005)
- 62 Oft gescholten, doch nie zum Schweigen gebracht. Treffen zum Dienstende von Stefan Hüfner (2006)
- 63 Theologische Perspektiven aus Saarbrücken, Antrittsvorlesungen (2006)
- 64 Germanistisches Kolloquium zum 80. Geburtstag von Gerhard Schmidt-Henkel (2006)
- 65 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Wilhelm Wegener (2006)
- 66 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Jürgen Domes (2006)
- 67 *Gerhard Sauder*, Gegen Aufklärung? (2007)
- 68 50 Jahre Augenheilkunde an der Universität des Saarlandes 1955–2005 (2007)
- 69 *Elmar Wadle*, Urheberrecht zwischen Gestern und Morgen – Anmerkungen eines Rechtshistorikers (2007)
- 70 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Rudolf Richter (2007)
- 71 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Bernhard Aubin (2007)
- 72 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Gerhard Lüke (2007)
- 73 Dokumentationsziele und Aspekte der Bewertung in Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen. Beiträge zur Frühjahrstagung der Fachgruppe 8 – Archivare an Hochschularchiven und Archiven wissenschaftlicher Institutionen – des Verbandes deutscher Archivarinnen und Archivare (2007)
- 74 Gemeinsame anglistisch-germanistische Antrittsvorlesung von Ralf Bogner und Joachim Frenk. Geschichtsklitterung oder Was ihr wollt. Fischart und Shakespeare schreiben im frühneuzeitlichen Europa (2007)
- 75 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Wolfgang Haubrichs (2008)
- 76 Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. h.c. Peter Grünberg (2008)
- 77 *Michael McCormick*, Karl der Große und die Vulkane. Naturwissenschaften, Klimageschichte und Frühmittelalterforschung (2008)
- 78 Gedenkfeier für Universitätsprofessor und Ehrensenator Dr. Günther Jahr (2008)
- 79 *Heike Jung*, Das kriminalpolitische Manifest von Jean-Paul Marat (2009)
- 80 Quo vadis, Erziehungswissenschaft? Ansätze zur Überwindung der Kluft zwischen Theorie und Praxis. Podiumsdiskussion anlässlich der Emeritierung von Herrn Universitäts-Professor Dr. phil. Peter Strittmatter (2009)
- 81 1983-2008. 25 Jahre Partnerschaft Universität des Saarlandes – Staatliche Ivane-Iavachischvili-Universität Tbilissi / Tiflis (Georgien) (2009)

Erschienen im Universitätsverlag des Saarlandes

- 82 Festakt anlässlich des 65. Geburtstages von Lutz Götze mit seiner Abschiedsvorlesung „Von Humboldt lernen“ (2011)
- 83 Akademische Feier anlässlich des 65. Geburtstages von Manfred Schmeling (2011)

- 84 10 Jahre Historisch orientierte Kulturwissenschaften an der Universität des Saarlandes (2011)
- 85 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät I Geschichts- und Kulturwissenschaften an Dieter R. Bauer, Leiter des Referats Geschichteder Akademie der Diözese Rottenburg–Stuttgart (2008)
- 86 Verleihung der Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät II Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften an Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Gonthier-Louis Fink 9. Februar 2010
- 87 Akademische Gedenkfeier für Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Günter Wöhe 7. Januar 2009
- 88 Gelehrte am Rande des Abgrunds: Über Professoren in Literatur und Film Antrittsvorlesung von Christiane Solte-Gresser Lehrstuhl für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft Fachrichtung 4.1. Germanistik am 31. Januar 2011
- 89 Griechen und Europa Die große Herausforderung der Freiheit im fünften Jahrhundert v. Chr. Europavortrag von Christian Meier am 20. Januar 2010
- 90 30 Jahre Partnerschaft St.-Kliment-Ochridski-Universität Sofia Universität des Saarlandes. Beiträge zum Festakt in Saarbrücken 7. Dezember 2010
- 91 Akademische Feier zur Verabschiedung von Herrn Universitätsprofessor Herrn Dr. Hartmut Bieg am 25. Januar 2010
- 92 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. Heinz Müller-Dietz am 15. November 2011
- 93 Jubiläumsfeier 60 Jahre Institut für Kunstgeschichte an der Universität des Saarlandes am 22. Juli 2011
- 94 Karsten Jedlitschka Singuläres Erbe. Die archivalischen Hinterlassenschaften der Staatssicherheit 31. Januar 2012
- 95 Akademische Feier zum 80. Geburtstag von Herrn Universitätsprofessor Dr. Dr. h.c. mult. Max Pfister am 27. April 2012
- 96 „Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger“ Kolloquium zum 50. Geburtstag von Herrn Prof. Dr. theol. Joachim Conrad 12. November 2011