

Zur Spiritualität des Pilgerns im frühen Mittelalter

GISELA MUSCHIOL

Über das frühe Mittelalter, wie es von Gregor von Tours geschildert wird, schreibt Peter Brown: "It is a world of movement. We are often on the roads of Gaul and Italy"¹.

Was trieb die Menschen "auf die Straße"? Mit welcher Motivation machten sich im frühen Mittelalter Männer und Frauen auf den Weg zu einem Heiligtum, auf eine Pilgerfahrt? Welches Gottes- und Weltverständnis "bewegt" zum Besuch heiliger Orte? Wie sieht eine "Spiritualität des Pilgerns" aus?

I. Pilgerschaft und Spiritualität in der Antike und im Urchristentum

Neben vielen anderen Autoren weisen Bernhard Kötting² und zuletzt Dagmar Stutzinger³ darauf hin, daß Pilgerfahrt und Wallfahrt in der Antike zum religiösen Handeln gehörten und in der naturreligiösen Veranlagung des Menschen ihre Wurzeln haben. Heilige Orte, die Gläubige gleich welcher Religion anzogen, sind eine vertraute Erscheinung der Antike. Das Urchristentum allerdings, die Gemeinde des Neuen Testaments, kennt anfangs keinen heiligen Ort, zu dem irgendeine Form von Wallfahrt notwendig wäre. Im Gegenteil: Heilig ist jeder Ort, an dem sich die "Gemeinschaft der Heiligen" versammelt, um gemeinsam im Namen Jesu zu beten oder das Herrenmahl zu halten⁴. Das Neue Testament übt zudem deutliche Kultkritik an der Idee des heiligen Ortes.

1 P. BROWN, Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours (The Stenton Lecture 10, 1977) S.10.

2 Vgl. B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (Forschungen zur Volkskunde 35/36, ²1980) S. 12-15, passim.

3 Vgl. H. BECK/P.C. BOL (Hg.), Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik Frankfurt am Main (1983) S. 210 mit dem von D. STUTZINGER verfaßten Überleitungstext.

4 Zur Versammlung "im Namen Jesu" vgl. L. CLERICI, Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44, 1966) S. 65-102.

Im Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh. 4, 20-24) über den richtigen Ort der Anbetung verwirft Jesus die Bindung der Verehrung Gottes an bestimmte Orte, die Bindung an Materie überhaupt und postuliert stattdessen die Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Indem Christus im paulinischen und pseudopaulinischen Briefkorpus als neuer Tempel bezeichnet wird, ist für die frühen Christengemeinden jeder irdische Tempel ohne Bedeutung (vgl. Eph. 1, 23; Kol. 1, 18; 2, 9). Und schließlich spricht der Hebräerbrief deutlich davon, daß sich die Christen nicht auf einen irdischen, sondern auf einen jenseitigen Ort auszurichten haben (Hebr. 13, 14)⁵.

Wohl gibt es den Gedanken des "Hinaufgehens nach Jerusalem", weil Jerusalem den Status der Muttergemeinde hat (Apg. 20, 16; 2 Kor. 8, 1ff.). Jedoch ist dies nicht in erster Linie die Idee einer Wallfahrt zum heiligen Ort, sondern es ist der Zusammenhalt der Gemeinden untereinander, der hier seinen Ausdruck findet. Erst im zweiten Jahrhundert bildet sich eine Wallfahrt nach Jerusalem im Christentum⁶, die sich gedanklich auf Ps. 131, 7 stützt: *Adorabimus in loco, ubi steterunt pedes eius* (Laßt uns anbeten an dem Ort, wo seine Füße gestanden haben). Nach der konstantinischen Wende lebt die Wallfahrt nach Jerusalem und zu allen Orten des Heiligen Landes auf, an denen Jesus gelebt hat, den Tod erlitt und auferstand⁷.

Neben der Jerusalemwallfahrt, für die es schon in der Spätantike einige sehr wichtige Pilgerberichte gibt⁸, entwickelt sich eine weitere Form der Pilgerfahrt sprunghaft: die Reise zu den Gräbern der Heiligen. Wie die nichtchristliche Antike bereits die Wallfahrt zu den Heroengräbern kannte, entwickelte sich in der frühen Kirche parallel zur Entfaltung des Heiligenkultes das Wallfahrtswesen⁹. Auch hier findet sich, wie für die Jerusalemfahrt, eine biblische Begründung. Angeführt wird der Schluß des Markusevangeliums:

5 Vgl. dazu M. LATTKE, Art. Heiligkeit III. Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 14, S.703-708, hier 706: "An die Stelle des Tempels als des heiligen Ortes der anrufbaren Präsenz Gottes ist unter diesem ekklesiologischen Aspekt die ökumenische Kirche aus 'Heiden' (vgl. Röm. 15, 16) und Juden getreten, die durch den Geist Gottes heilig ist (1Kor. 3, 16f.)".

6 Vgl. KÖTTING, Peregrinatio, S. 85.

7 Vgl. Bernhard KÖTTING, Prinzipielles zu Wallfahrt, Heiligen und Bilderverehrung, in: DERS., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze 2 (Münsterische Beiträge zur Theologie 54/2, 1988) S. 260-269, hier S. 262.

8 Vgl. H. DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert) (1979) S. 29-32.

9 Vgl. KÖTTING, Peregrinatio, S. 5.

Und durch die, die zum Glauben gekommen sind, werden folgende Zeichen geschehen: In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben; sie werden in neuen Sprachen reden; wenn sie Schlangen anfassen oder tödliches Gift trinken, wird es ihnen nicht schaden; und die Kranken, denen sie die Hände auflegen, werden gesund werden. (Mk. 16, 17f.)

Die Apostelgeschichte bestätigt diese Prophezeiung (Apg. 3, 1-10; 5, 12-16), und was für die Apostel gilt, gilt dann auch für die "Gemeinschaft der Heiligen". Zuerst ist das die Gemeinde als ganze, später sind es die besonders Herausgehobenen und Auserwählten: die Martyrer und Blutzeugen. Von ihnen erwartet man sich Heil, deswegen wählt man den Weg zu ihren Gräbern. Denn "mit dem Glauben an das Weiterleben nach dem Tod verband sich die Vorstellung, daß die Heiligen, die vor ihrem Tode als Gottes Werkzeuge Wunder gewirkt hatten, nun nach ihrem Verscheiden nicht geringere Macht besäßen"¹⁰. Hier bereits wird sichtbar, was für das Frühmittelalter Angenendt so beschreibt: "Die Stätte, von der aus der Heilige am mächtigsten wirkt, ist sein Grab, denn hier bleibt er, der inzwischen bei Gott ist, leibhaftig auf Erden gegenwärtig; hier folglich muß man ihn aufsuchen. Immer sind Scharen von Bittstellern unterwegs, ständig ist das Grab umlagert"¹¹.

Für die Antike ist Seleukia, die Hauptkultstätte der hl. Thekla, der früheste Heiligenwallfahrtsort in Kleinasien, damit wohl das früheste Pilgerziel zu einem Heiligen bzw. zu einer Heiligen überhaupt. Thekla wird Erzmartyrerin genannt, sie ist erst als Verstorbene Ziel frommer Besucher und Besucherinnen geworden.¹² Das Abendland kennt die früheste Wallfahrt zu einem Heiligen, der nicht Martyrer ist: zu Martin von Tours, dessen Verehrung schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts einsetzt. Martin ist sogar bereits als lebende Person Ziel von Pilgern gewesen¹³. In seiner Person spiegelt sich eines der beiden zentralen Themen, die die Wallfahrt und das Pilgern im frühen Mittelalter anstoßen, motivieren und geistlich gestalten: Martin ist der Gottesmann, der *vir Dei*.

10 KÖTTING, Peregrinatio, S. 293.

11 A. ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400-900 (1990) S. 187.

12 Vgl. R. ALBRECHT, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Tradition. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (1986) S. 240-246; vgl. KÖTTING, Peregrinatio, S. 82.

13 Sulpitius Severus, Vita Sancti Martini c. 25, ed. J. FONTAINE, Sulpice Sévère. Vie de Saint Martin (Sources Chretiennes 133, 1967) S. 308f., vgl. ebenfalls in den Dialogen an diversen Stellen.

II. Theios aner – vir Dei – famula Dei

Zu beginnen ist mit der männlichen Variante dieses heiligen Menschen, die insgesamt deutlich besser erforscht ist als die weibliche. Schon die Antike kennt den *theios aner*, dessen Kennzeichen auch im frühen Mittelalter durchaus vergleichbar sind:

- Schon vor seiner Geburt wird der *theios aner* seinen Eltern als außergewöhnlicher Mensch angekündigt.
- Er hat, zumindest in der Antike, oft ein außergewöhnliches Aussehen.
- In der Antike kennzeichnet ihn sein Streben nach Wissen und Wahrheit, während im frühen Mittelalter sein ganzes Ziel Gott und die persönliche Heiligkeit sind.
- Seine Fähigkeiten sind außergewöhnlich: Er kann Dämonen austreiben, Kranke heilen, Tote erwecken, Seuchen vertreiben, die Naturgewalten beruhigen und bezwingen.
- Zuletzt ist sein Tod von ganz besonderer Art – und im frühen Mittelalter, wie noch zu zeigen sein wird, auch seine Existenz nach dem Tod.

Die antiken Heroen und Philosophen unterscheiden sich vom christlichen Asketen nicht so sehr in ihren Taten als vielmehr in ihrem Verhältnis zum öffentlich-politischen Wirken: Während die Asketen in Abgeschiedenheit leben, greifen die Heroen und Philosophen in Erziehung und Politik bewußt und dauernd ein. Das Eingreifen des Asketen geschieht dagegen nur auf besondere Veranlassung hin, unter besonderen Umständen, meist sogar wider den erklärten Willen des Asketen¹⁴. Ein besonderes Beispiel ist dafür Antonius der Einsiedler¹⁵, der erste christliche Asket, von dem uns eine ausführliche Lebensbeschreibung vorliegt.

Antonius flieht die Nähe der Menschen, nachdem er einen Bekanntheitsgrad erlangt hat, der ihm in seinem Streben nach Askese und Zurückgezogenheit lästig wird. Er zieht in die "innere Wüste", nach

14 Grundsätzlich zur Frage des *theios aner* vgl. L. BIELER, *Theios Aner. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum* (21936), zum hier angesprochenen Punkt besonders S. 18-22; zum Ganzen auch D. STUTZINGER, *Theios Aner. Die Vorstellung vom außergewöhnlichen, göttlichen Menschen*, in: BECK/BOL, *Spätantike und frühes Christentum*, S. 161-175.

15 Vgl. dazu B. STEIDLE, "Homo Dei Antonius". Zum Bild des "Mannes Gottes" im alten Mönchtum, in: DERS., *Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia* (Studia Anselmiana 38, 1956), S. 148-200.

Oberthebais, um abgeschieden leben zu können¹⁶. Schon vorher hatten erst Nachfragen und ausdrückliche Bitten, immer gepaart mit dem Glauben der Bittenden, dazu geführt, daß Antonius zum Heil bzw. zur Heilung der Menschen eingriff. Die Bitte des Offiziers Martinianus, der um Heilung seiner von einem Dämon besessenen Tochter fleht, ist ein Beispiel für einen Eingriff des Heiligen wider seinen erklärten Willen¹⁷. Bei der Heilung eines jungen Mädchens aus Tripolis verweist Antonius ausdrücklich auf seine reine Verkündigungstätigkeit, die deutlich weniger als eine Mittlerfunktion ist: "Denn nicht mein ist die gute Handlung, weshalb sie zu mir, dem armseligen Menschen kommen müßte, sondern die Heilung ist das Werk des Erlösers, der überall sein Erbarmen zeigt denen, die ihn anrufen. Und ihr hat der Herr auf ihr Gebet Gehör geschenkt, mir aber hat er seine Menschenfreundlichkeit geoffenbart, daß er das Leiden des Kindes, während es noch dort weilt, heilen will"¹⁸.

Antonius wirkt also durch sein Gebet und seine Askese an den Wundern mit; sein Biograph Athanasios betont jedoch, daß es eigentlich Christus selbst ist, der die Heilung vollzieht. Athanasios macht gleichfalls deutlich, daß zur Heilung notwendigerweise der persönliche Glaube des/der zu Heilenden gehört¹⁹. Nach Athanasios weiß auch Antonius um beide Bedingungen: Um bewußt von seiner Person abzulenken, bittet er zwei Freunde, ihn nach seinem Tod an einem geheimen Ort zu begraben, um nicht sein Grab zu einer Wallfahrtsstätte werden zu lassen²⁰.

Etwas anders als in der Vita Antonii zeigen sich nun die Umstände bei dem schon erwähnten Martin von Tours († 397). Er ist Asket, hält auch nach seiner Berufung zum Bischof von Tours noch an seiner asketischen Lebensweise fest und versammelt in Marmoutiers bei Tours eine Schar von Asketen um sich, mit denen er in loser Organisation zusammenlebt²¹. Sulpitius Severus († um 420) schreibt noch zu Martins Lebzeiten dessen Vita. Vorbild ist für ihn die Vita des Antonius. Auch Martin ist ein Asket, "der in seiner Abtötung das unblutige Martyrium erleidet, sich dadurch reinigt und bei Gott so sehr verdient macht, daß er dessen *virtus* erhält"²². Martin ist sich zwar, wie Antonius, bewußt,

16 Vgl. Athanasius, Leben des hl. Antonius c. 49 (Bibliothek der Kirchenväter 31, 1917) S. 60f., den griechischen Text der Vita in MIGNE, Patrologia graeca 26, Sp. 837-976.

17 Vgl. Bibliothek der Kirchenväter 31, c. 48, S. 59.

18 Ebd. c. 58, S. 69.

19 Vgl. ebd. c. 83, S. 91; c. 84, S. 91.

20 Vgl. ebd. c. 91, S. 97f.

21 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter, S. 98.

22 Ebd.

daß ihm die Kraft zu Heilungen und Wundern von Gott her zuwächst. Anders jedoch als bei Antonius ist die Intensität seiner Askese maßgeblich für die Intensität seiner Wunder. Sulpitius Severus schreibt "seinem" Heiligen zu, daß er über den Einsatz seiner *virtus* für oder gegen Menschen oder Dinge selbst entscheiden kann²³. Die Funktion des Heilverkünders ist bei Martin bereits stärker zur Funktion des Heilsmittlers geworden.

Martins Gebetskraft und seine leibliche Gegenwart sind es, die einen Toten nach und nach ins Leben zurückholen, während Martin spürt, wie der "Geist des Herrn ihm Wunderkraft zuströmen läßt"²⁴. Bei der Begegnung mit einem Leichenzug, den Martin von weitem für einen Gruppe von Götzendienern hält und durch Kreuzzeichen zum Stehen zwingt, sagt Sulpitius ganz deutlich, welche Kraft er Martin zumißt: Martins Wille hat den Zug zum Halten gezwungen und sein freies Ermessen das Weiterziehen ermöglicht²⁵. Selbst "Fernheilungen" gibt es: Der Präfekt Arborius legt seiner kranken Tochter einen Brief Martins auf die Brust, und schon ist sie geheilt²⁶. Wie sehr jedoch alle Wunder vom Maß der Askese Martins abhängig sind, überliefert Sulpitius in den Dialogen. Martin selbst habe geäußert, daß ihm während der Zeit seines Bischofsamtes weniger *virtus* zur Verfügung gestanden habe als in der früheren Zeit seines mönchischen und asketischen Lebens²⁷.

Ähnliche Beispiele, wie sie von Martin überliefert sind, finden sich in den meisten Heiligenviten des frühen und sogar des hohen Mittelalters. Selbst noch in der Lebensbeschreibung des Bernhard von Clairvaux wird berichtet, daß das Volk von Mailand unbedingt mit ihm in Berührung kommen möchte, ihm Fäden aus seinen Kleidern reißt, um durch die Heiligkeit des Gottesmannes für sich selbst Heil zu erlangen²⁸.

Jedoch sind es nicht nur Gottesmänner, die schon als Lebende Heil für diejenigen erwirken können, die zu ihnen pilgern. Gerade im frühen Mittelalter und besonders in der irischen Kirche sowie in der irisch

23 Vgl. ebd.

24 Sulpitius Severus, *Vita Martini* c. 7 (Sources chrétiennes 133, 1967) S. 266-268: *Et cum aliquandiu orationi incubuisset sensissetque per spiritum Domini adesse virtutem,...*

25 Ebd. c. 12, S. 278: *Ita eos et, cum voluit, stare conpulit et, cum libuit, abire permisit.*

26 Ebd. c. 19, S. 292.

27 Sulpitius Severus, *Dial.* II, c. 4, ed. K. HALM (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 1, 1866) S. 184: *... nequaquam sibi in episcopatu eam virtutum gratiam suppetisse, quam prius se habuisse meminisset.*

28 *Vita Sancti Bernardi prima*, Liber II auctore Ernaldo, Migne *Patrologia latina* 185, Sp. 274. Ähnliches wird schon von Simeon dem Styliten überliefert, das Volk zieht Fäden aus dem Gewand, zum Pilgerandenken, vgl. B. KÖTTING, *Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum*, in: *DERS., Ecclesia peregrinans* 2, S. 270-286, hier S. 282.

beeinflussten Klosterbewegung auf dem Kontinent im 7. Jahrhundert finden sich zahlreiche heilige Frauen, die den Gottesmännern in keiner Weise nachstehen.

An erster Stelle ist die heilige Genovefa zu nennen, Schutzpatronin der Stadt Paris und angesichts der Hunnengefahr im 5. Jahrhundert die "Bürgermeisterin für Soziales" in der Stadt. Ihr erstes Wunder erreicht Genovefa noch als kleines Mädchen. Von der Mutter nicht mit zum Gottesdienst genommen, zetert sie solange, bis sie sich eine Ohrfeige einhandelt. Die Mutter verliert genau in dem Augenblick, da sie ihrer Tochter die Ohrfeige gibt, ihr Augenlicht. Doch holt Genovefa schließlich Wasser aus einem Brunnen, das die Mutter heilen soll. Unter Genovefas Gebet und mit Hilfe eines von ihr durch ein Kreuzzeichen gesegneten Tuches erhält die Mutter schließlich ihr Augenlicht wieder²⁹. Auf einer Reise wird Genovefa in Laon zu einem gelähmten Mädchen geholt. Sie betet und berührt die gelähmten Glieder des Mädchens mit ihren Händen. Daraufhin erhebt sich das Mädchen allein von seinem Bett und ist geheilt³⁰. Fast alle Heilungen Genovefas geschehen durch Gebet, Segnung mit dem Kreuzzeichen und unter Berührung der kranken Glieder durch Genovefas heilende Hand.

Genovefa muß, vergleichbar dem *vir Dei* Martin, von Zeit zu Zeit ihre *virtus* regenerieren. Sie läßt sich deshalb von Epiphanie bis Gründonnerstag in ihrer Zelle einschließen, um sich Gott ganz in Gebet und Nachtwachen zu widmen. Natürlich ruft sie durch diesen Rückzug die Neugier anderer hervor. Eine mit ihr lebende Religiöse, die durch das Schlüsselloch schaut, möchte wissen, was Genovefa in ihrer Zelle tut, wie sich die ihr innewohnende göttliche *virtus* wieder "auflädt"³¹. Für ihre Neugier wird die Religiöse mit Blindheit gestraft³², doch am Ende der Fastenzeit erhält sie durch Gebet und Kreuzzeichen der Genovefa ihr Augenlicht wieder. Gleichzeitig tritt der Autor der *Vita* mit dieser Geschichte den Beweis dafür an, daß nach der langen Phase der Rekreation die Wunderkraft Genovefas tatsächlich wieder unvermindert vorhanden ist. Schließlich wirkt Genovefa sogar in Tours, d.h. in der Nähe des Martinsgrabes, ein Wunder³³.

Monegundis, die im 6. Jahrhundert in einem Frauenkloster im Vorhof der Martinskirche in Tours lebt, gilt ebenfalls als besonders wirkmächtig.

29 *Vita Genovefae* c.7, MGH SS rer. Merov. 3, S. 217f.

30 Ebd. c. 25, S. 225f.

31 Ebd. c. 34, S. 229.

32 Die Strafe entspricht hier übrigens genau dem Vergehen: Die Augen haben gesündigt, die Augen werden gestraft.

33 *Vita Genovefae* c. 46, S. 234.

tige fromme Frau. Eine blinde Frau bittet um Heilung unter Gebet und Handauflegung. Monegundis hält sich jedoch für unwürdig, besonders angesichts des nahen Martinsgrabes. Die blinde Frau hält hartnäckig daran fest, daß Monegundis in der "Verwaltung der göttlichen Gnade" allen überlegen sei. Schließlich fügt sich die *famula Dei*, Dienerin Gottes genannte Monegundis, legt der Bittstellerin die Hände auf, und die blinde Frau ist geheilt. Die *virtus* der Monegundis übertrifft in dieser Geschichte, wie schon bei Genovefa, die *virtus* des Martin³⁴. Auch der vierten Äbtissin von Arles, Rusticula, wird mehrmals in den Quellen deutlich die Mittlerfunktion der *advocatrix* zugesprochen³⁵.

So wie der *vir Dei* als betender und asketisch lebender Mann die Gotteskraft erhält und erwirbt, so ist auch die *femina Dei* oder *famula Dei* diejenige, die durch ihr aktuelles Gebet und ihre ständige Askese jene Wunder erreichen und verteilen kann. Die irische Äbtissin Ita besitzt eine solch große Wunderkraft, daß Äbte, Bischöfe und Priester zu ihr pilgern, um von ihr den Segen zu erhalten. Ein befreundeter Abt läßt sie in seiner Todesstunde zu sich bitten, da er mit ihrem Gebetsbeistand sicher sein kann, sein himmlisches Pilgerziel zu erreichen³⁶.

Sowohl der *vir Dei* als auch die *famula Dei* sind damit religionsgeschichtlich als Heilmittler und Heilmittlerin zu sehen. "Der Kontakt <eines einzelnen Bittstellers, d. Vfin.> kommt nicht unvermittelt zustande, sondern dank bestimmter Mittelspersonen, die durch ihre eigene Gottverbundenheit auch für andere den Gotteszugang ermöglichen"³⁷. Der *vir Dei* und die *femina Dei* als Mittler und Mittlerin zwischen Gott und den Menschen sind damit in einer Rolle, die vom Neuen Testament her nur Christus zukommt. Indem die Heilungsszenen mancher Viten parallel zu ihren neutestamentlichen Vorbildern gestaltet und geschildert wurden, wird die Absicht der Vitenschreiber und -schreiberinnen sichtbar: Der *vir Dei* gilt als *alter Christus*. Nicht allein Christus ist der *mediator inter Deum et homines*, sondern der *vir Dei* übernimmt die Rolle des *mediator* bzw. die *femina Dei* die Rolle der *mediatrix*.

34 Vita Monegundis c. 1, Greg. Tur. Lib. Vitae Patr. XIX, MGH SS rer. Merov. 1/2, S. 287.

35 Vita Rusticulae sive Marciae c. 29, MGH SS rer. Merov. 4, S. 351. Vgl. dazu G. MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Diss. masch. 1990, erscheint in: *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 1992) S. 503f.

36 Vita Ita c. XIII, ed. C. PLUMMER, *Vitae Sanctorum Hiberniae* 2 (1910) S.120; vgl. MUSCHIOL, *Famula Dei*, S. 506-509.

37 ANGENENDT, *Frühmittelalter*, S. 190.

Wenn schon die lebenden Heiligen im frühen Mittelalter eine derartige Rolle einnehmen und Pilger aller Gegenden anziehen³⁸, so ist es einleuchtend, daß der tote Heilige und die tote Heilige erst recht mit einer großen Anhängerschar rechnen können. Mußten die lebenden Heiligen mitunter essen, schlafen und beten, um überhaupt für Wunder zur Verfügung stehen zu können, so sind die toten Heiligen für alle Pilger und Pilgerinnen rund um die Uhr präsent³⁹.

III. Reliquien oder “der unverweste Leib”

Die Vorstellung von der Präsenz der Heiligen an ihrem Grab ist für die Pilger ebenso real wie die Vorstellung der gleichzeitigen Präsenz der Heiligen im Himmel. Leib und Seele, irdischer und himmlischer Leib, existieren nicht in völliger Trennung voneinander, sondern bleiben “in Kontakt”. Das Grab als Ort des irdischen Leibes ist damit die Verbindungsstelle zur Seele im Himmel. Diese Idee der besonderen Präsenz der Heiligen am Grab kulminiert nun im “unverwesten Leib”, im *corpus incorruptum*.

An dieser Stelle ist ein Rückgriff auf die Vorstellungen des Urchristentums notwendig. Angenendt⁴⁰ hat dargelegt, welche gewandelte Rolle dem irdischen Leib in der frühen Christenheit zukommt. Die Christen antworteten mit 2 Kor. 15, 44 (Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib) auf die Erfahrung der Verweslichkeit des Leibes: Nicht die Wertlosigkeit des irdischen Leibes, sondern die Verwandlung in einen überirdischen Leib nach dem Tod war Ansatz ihrer Hoffnung. Der irdische Leib aus Staub kehrte wieder zu Staub zurück, während der überirdische Leib das ewige Leben bedeutete. Eine Verehrung toter Leiber oder gar “knöcherner Reliquien” hatte in diesem Menschen und Gottesbild keinen Ort⁴¹. Diese Auffassung änderte sich in der Auseinandersetzung des Christentums mit der Gnosis. Weil die Gnosis alle Leiblichkeit als ungeistig und verderblich ablehnte, begann

38 Vgl. L. PIETRI, *La Ville de Tours du IV^e au VI^e siècle: naissance d'une cité chrétienne* (Collection de l'École Française de Rome 69, 1983) S. 553 mit der Karte der Herkunft der Wunderpilger nach Tours zum Martinsgrab.

39 Vgl. die Sorge von Monegundis bzw. ihren Schwestern für die Zeit nach dem Ableben der Heiligen, *Vita Monegundis* c. 4, S. 289f.

40 Vgl. A. ANGENENDT, *Der Kult der Reliquien*, in: *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum* (1989) S. 924. Die folgenden Überlegungen stützen sich auf diesen Aufsatz und sind aus der Beschäftigung mit ihm entstanden.

41 Vgl. ANGENENDT, *Reliquien*, S. 9.

man im Christentum nun, entgegen der gnostischen Verflüchtigung, einen Zusammenhang von irdischem und himmlischem Leib zu sehen: Der neugeschaffene Auferstehungsleib setzte am irdischen Leib an. "Maßgeblich wurde dabei ein Wort aus dem Buch Hiob, dessen Version nach der *Vetus Itala* (der altlateinischen Bibelübersetzung) wie auch nach der *Vulgata* (der von Hieronymus geschaffenen Übersetzung) lautet: Ich werde wieder mit meiner Haut umgeben, und in meinem Fleisch werde ich Gott schauen (Hiob 19,26). Nach heutiger Exegese ist freilich genau anders zu übersetzen: Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen⁴². Von nun an gewann im Christentum das Grab als Ort der körperlichen Überreste eine neue Qualität. Konkret bedeutete dies: Die Gräber der *viri Dei* und der *famulae Dei* rückten in den Mittelpunkt der Verehrung, denn diese Heiligen (Martyrer und Martyrerinnen, Asketen und Asketinnen) waren zwar bereits zur Anschauung Gottes gelangt, gleichzeitig waren sie aber in ihren irdischen Resten der Erde verbunden. Das Grab schließlich durfte nicht an einem beliebigen Ort sein, sondern lag unmittelbar am Altar. Die theologische Erklärung verwies auf den Ort der gerechten Seelen im Himmel: Diese befänden sich, nach Apk. 6, 9, am Fuß des himmlischen Altares. Wenn die Seelen im Himmel diesen Ort einnahmen, so hatte der irdische Leib, d. h. die irdischen Überreste, seinen Platz am Fuß des irdischen Altars zu erhalten⁴³. Daraufhin wurden Translationen notwendig, Erhebungen der Heiligen an den Altar oder in eine Kirche. Die Begräbnisorte heiliger Frauen, wie sie in frühmittelalterlichen Viten geschildert werden, weisen auf genau diese Tatsache hin. Radegundis, Rusticula, Gertrud und Sigolena werden am Altar oder in unmittelbarer Nachbarschaft des Altares beigesetzt⁴⁴. An den Grabkirchen bildeten sich überall Kleriker- oder Nonnengemeinschaften, die eine aufwendige Liturgie feierten. Sowohl wegen der Heiligen als auch wegen der zu ihrer Verehrung gefeierten Liturgie, wegen der "Gebete ohne Unterlaß", strömten die Pilger und Pilgerinnen zu diesen Grabkirchen. Sie erhofften "Heil" durch die Heiligen selbst, aber auch durch das dauernde Gebet der geistlichen Gemeinschaften.

42 Ebd. S. 10.

43 Vgl. ebd. S. 10f.

44 Radegundis: Greg. Tur. Lib. Glor. Conf. c. 104, MGH SS rer. Merov. 1/2, S. 365; Rusticula: Vita c. 25, S. 350; Gertrud: Virtut. Geretrudis c. 2, MGH SS rer. Merov. 2, S. 465; Sigolena: Vita c. 34, AASS 24 Jul. V, S. 636. – Für die heiligen Frauen gibt es eine über den Seele-Leib-Parallelismus noch hinausgehende Gleichsetzung: Der Platz einer Jungfrau im Himmel ist der Chor der Jungfrauen unter der Führung Mariens, zur Rechten Christi sitzend. Auf Erden wird dies ausgedrückt durch den Ort der Bestattung an der rechten Seite des Altars, vgl. dazu MUSCHIOL, *Famula Dei*, S. 472-481.

Und es war nicht irgendein Leib, dem die Pilger ihre besondere Aufmerksamkeit erwiesen, sondern zusätzliche Anziehungskraft erhielten die Gräber von Heiligen nach einer Erhebung, Translation und der damit meist verbundenen Öffnung: Wenn sich der oder die Heilige als unverwest, als unzerstörten Leibes erwiesen hatten, als sogenannter *corpus incorruptum* oder *corpus inlaesum*, dann erwies sich der Ort von doppelter Attraktion für Pilgernde. Angenendt hat diesen Zusammenhang klar aufgezeigt: Religionsgeschichtlich bedeutet der unverweste Leib die Voraussetzung jeglichen Weiterlebens im Jenseits, christlich wurde daraus mit Ps. 16, 10 der Gedanke, daß Gott seine Heiligen die Verwesung nicht schauen lasse⁴⁵. Erster, energischer und auch vielmaliger Zeuge für die Propagierung dieser Idee des *corpus inlaesum* ist Gregor von Tours mit zahlreichen Translationsberichten, oft bis in die Details z. B. von Aussehen und Duft der Heiligen ausgeschmückt. Gregor untermauert diese Idee auch theologisch: Die unverwesten Heiligen stehen in der besonderen Gnade Gottes⁴⁶. Damit ist deutlich, welche Konsequenz diese "Leitidee des Reliquienkults"⁴⁷ hervorruft: Pilger und Pilgerinnen ziehen zu solchen "unversehrten" Heiligen; die Idee des *corpus incorruptum* wird zu einer Leitidee wallfahrender, pilgernder Spiritualität.

Wenn die Heiligen in den Reliquien präsent sind, so auch Patrick Geary⁴⁸, so war es tatsächlich am wirkungsvollsten, das Grab aufzusuchen. Hier war das himmlische Heilsangebot vollkommen⁴⁹. Martin von Tours z. B. teilte seine helfende Fürsorge nach Überzeugung der Pilger und Pilgerinnen am sichersten dort mit, wo sein Grab war, wo sie jene Gegenstände berührten, die er zu Lebzeiten selbst benutzt oder berührt hatte oder die sich in unmittelbarer Umgebung seines Grabes befanden⁵⁰. Es gab in Tours eine regelrechte religiös-medizinische Praxis⁵¹. Gregor von Tours berichtet darüber, daß das Martinsgrab besondere Heilmittel gegen Darmkrankheiten anbot:

45 ANGENENDT, Reliquien, S. 12.

46 Vgl. ebd. S. 13.

47 Ebd. Vgl. dazu auch A. ANGENENDT, Der "ganze" und "unverweste" Leib – eine Leitidee der Reliquienverehrung bei Gregor von Tours und Beda Venerabilis, in: H. MORDEK (Hg.), Aus Archiven und Bibliotheken. Festschrift für Raymund Kottje zum 65. Geburtstag (1992) S. 33-50.

48 P. J. GEARY, Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages (1978) S. 162.

49 In diesem Zusammenhang weist ANGENENDT, Reliquien, S. 16, darauf hin, daß die Verehrung der Reliquien im Mittelalter immer unmittelbar der Person galt, niemals nur irgendwelchen "toten Knochen".

50 Eines dieser Beispiele ist der bereits genannte Brief, der die Tochter des Arborius heilt. Diesen Brief hatte Martin sogar noch selbst berührt, vgl. Anm. 23.

51 Vgl. KÖTTING, Peregrinatio, S. 270f.

- Staub, vom Grab abgeschabt und mit Wasser getrunken;
- Öl zum Einreiben, aus der Lampe, die am Grab brannte;
- Wasser, mit dem das Grab vor Ostern abgewaschen wurde, als Trank;
- Wein, ebenfalls mit Staub vom Grab vermischt und getrunken⁵².

Schon Kötting weist daraufhin, daß die Pilger diese Dinge mit der gleichen Selbstverständlichkeit benutzten, mit der heute Medikamente aus der Apotheke gebraucht werden⁵³. Für die Wirksamkeit der Heilmittel war es Bedingung, daß sie unmittelbar am Grab erworben oder mit ihm in Berührung gekommen waren. Zu diesem Zweck mußte man sich zum Grab hinbewegen. Daneben wurden diese Heilmittel, die im Sprachgebrauch der Zeit übrigens auch "Reliquien" genannt werden, von den Pilgern und Pilgerinnen auch mitgenommen, um sie reiseunfähigen Verwandten in der Heimat mitzubringen. Allerdings war in diesen Fällen nicht immer die gleiche Wirksamkeit garantiert, die im Besuch des Heiligengrabes selbst zu finden war. Allein deswegen schleppte ein Vater seinen gelähmten Sohn in seiner Handkarre von Gallien bis nach Rom, von dort nach St. Gallen zum Grab des hl. Gallus, wo der Sohn schließlich geheilt werden konnte⁵⁴.

IV. Spiritualität des Pilgerns

Welche Schlußfolgerungen für eine Spiritualität des Pilgerns lassen sich aus diesen Zusammenhängen ziehen? Zuerst ist in diesem Kontext grundsätzlich besser von einer Spiritualität der Pilger und Pilgerinnen zu sprechen als von einer Spiritualität des Pilgerns, denn selbst in einer stark kollektiv denkenden Gesellschaft wie der des frühen Mittelalters braucht es eine persönliche Motivation von Pilger und Pilgerin.

Pilger im frühen Mittelalter wissen um ihre eigene Sündigkeit und ihre Heilsbedürftigkeit. Sie benötigen eine Fürbitterin oder einen Fürbitter im Himmel, die gleichzeitig mit den irdischen Problemen vertraut sind bzw. waren, die in jedem Fall schon zu Lebzeiten die Anliegen ihrer Mitchristen bei Gott vermittelt haben. Einen Heiligen oder eine Heilige als Mittler oder Mittlerin zu gewinnen, ist ein durchgehend mittelalterlicher Zug. Könige und Bettler, Päpste, Äbtissinnen, Knechte und Mägde

52 Vgl. Greg. Tur. *Virt. Mart.* II, c. 51, MGH SS. rer. Merov. 1/2, S.626.

53 Vgl. KÖTTING, *Peregrinatio*, S. 271.

54 *Vita Galli*, auctore Walahfrido Liber II, c. 26, MGHSS rer. Merov. 4, S. 329f. Den Hinweis auf diesen Fall verdanke ich DDr. Thomas Sternberg, Münster.

suchten sich ihren Patron und ihre "Patronin" (Matrona). Und die erhoffte Hilfe erschien bei jenen am sichersten gewährleistet, die als *vir Dei* oder *famula Dei* radikal asketisch gelebt hatten und die gleichzeitig in ihrem Grab personal anwesend waren, am besten als heiliger, unverwester Leib.

Besonders ausgeprägt ist diese Suche nach dem Heilsmittler oder der Heilsmittlerin, verbunden mit der Pilgerfahrt zu heiligen Stätten, in der irischen und angelsächsischen Kirche gewesen. Die irischen Viten weisen genau diese zwei Leitbilder auf: den *peregrinus* (den in der Fremde weilenden) und den *vir Dei* oder die *famula Dei*. In der *peregrinatio* der irischen Mönche⁵⁵ und der Romwallfahrt zahlreicher englischer Könige, deren Ideal es war, am Petrusgrab zu sterben⁵⁶, manifestieren sich diese Leitbilder. Schließlich hatte die Tatsache, daß nicht unbedingt der geweihte Priester derjenige war, der zwischen Gott und Mensch vermitteln konnte, sondern daß für die Pilger und Pilgerinnen die persönliche Askese des Heiligen und der Heiligen die größere Nähe zu Gott versprach, offensichtlich unmittelbare Folgen für das Amtsverständnis der Kirche. Die sich entwickelnde Theologie sah eine Notwendigkeit, ein solches Amtsverständnis möglichst objektiv und unangreifbar zu formulieren. Die Bereiche, auf die die Spiritualität von Pilgern im Frühmittelalter direkte Auswirkungen hatte, sind somit umfassender, als es die Fragestellung vermuten läßt. Die Pilger des Mittelalters hatten solche Fragen des Amtsverständnisses allerdings nicht im Blick. Für sie war vor allem das Ziel das Motiv ihres Aufbruchs: die Heiligen und ihre Gräber und das dort zu erlangende Heil. Wenn sich im hohen Mittelalter diese Perspektive etwas verschiebt und auch der Weg zum Pilgerort mit einem eigenständigen Wert in den Blick kommt, so bleibt doch für die Menschen des frühen Mittelalters im Westen, die teilweise noch nicht lange Christen und insgesamt archaischen Denkformen noch durchaus verhaftet waren, die große Aura eines *vir Dei* oder einer *famula Dei* und der Ort ihrer Gräber jenes Heiligen, zu dem es sich aufzubrechen lohnte.

55 Vgl. H.J. VOGT, Zur Spiritualität des frühen irischen Mönchtums, in: H. LÖWE (Hg.), Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, Bd. 1 (1982) S. 26-51, hier S. 46f.; dazu vor allem auch A. ANGENENDT, Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800, in: H. LÖWE (Hg.), ebd., S. 52-79, hier S. 78f.

56 Vgl. ANGENENDT, Frühmittelalter, S. 232 sowie ausführlich DERS., Irische Peregrinatio, S. 72-76.

Resumen: El artículo se plantea la pregunta de los motivos que tenían los hombres y las mujeres de la temprana edad media para emprender una peregrinación a distintos santuarios, es decir trata de aclarar la espiritualidad de los peregrinos.

La idea de 'lugar sagrado' se convierte en motivo central durante los primeros siglos del cristianismo. En la gestación de esta idea actúan motivos religiosos de la antigüedad pagana junto con el desarrollo de la peregrinación en el cristianismo primitivo. 'Lugar sagrado' era ya en la antigüedad pagana y más tarde en el cristianismo primitivo el sepulcro de un héroe o de un santo. En la temprana edad media es tangible de manera especial la importancia de un hombre de Dios – *vir Dei* – y su sepulcro en la figura de S. Martín de Tours, cuya 'Vita' presenta ya características muy distintas de las de la 'Vita' de Antonio el Ermitaño, la primera descripción biográfica que conocemos de un asceta cristiano. El poder intercesor atribuido a san Martín ya durante su vida y sobre todo en su tumba después de su muerte va a tener aspectos paralelos en las peregrinaciones a los sepulcros de algunas santas, que en sus 'Vitae' suelen ser designadas como *famulae Dei*. En algunas biografías de mujeres santas de la Francia merovingia se manifiesta de manera ejemplar la confianza en su intercesión salvadora al mismo tiempo que se resalta la idea de la peregrinación.

El santuario de un santo, su sepulcro, aumenta de categoría por medio del *corpus incorruptum* o *corpus inlaesum*. Un cuerpo incorrupto de un santo o de una santa refuerza el poder de atracción del 'lugar santo' tanto como cada milagro allí realizado. El peregrino de la temprana edad media cree que el santo agraciado con el don de incorrupción está especialmente cerca del cielo, más exactamente cerca del altar celestial, y de esta manera espera de él un especial poder de intercesión. La busca de intercesores poderosos, la búsqueda de una intercesión ante Dios, resulta ser uno de los motivos más importantes de los peregrinos de la temprana edad media.