

Deutsches Archiv

für

Erforschung des Mittelalters

namens der Monumenta Germaniae Historica

herausgegeben von

HORST FUHRMANN

HANS MARTIN SCHALLER

27. Jahrgang

1971

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

Legenden als Geschichtsquellen?¹⁾

Von

Friedrich Lotter

Heiligenleben und Mirakelgeschichten stellen nicht nur einen erheblichen Bestandteil der literarischen Produktion des ganzen Mittelalters dar, sondern bestreiten nach dem Untergang des spätrömischen Reiches im Westen für Jahrhunderte nahezu die gesamte Überlieferung²⁾. Darüber hinaus enthalten sie vielfach unschätzbare Nachrichten zumal aus dem Bereich der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, wie sie in diesem Umfang aus anderen Quellen selten zu gewinnen sind. Dennoch wurde die Erforschung der Genesis und Morphologie hagiographischer Literatur insbesondere im deutschsprachigen Bereich lange vernachlässigt, obwohl gerade hier wesentliche Voraussetzungen für die kritische Erschließung dieses Materials geschaffen worden sind.

Gewiß mußte die zunehmende Hinwendung zu Problemen des frühen Mittelalters auch zu einer stärkeren Berücksichtigung hagiographischer Überlieferung führen, und nicht wenige Untersuchungen jüngerer Zeit fußen weitgehend auf Daten, die sie Heiligenviten entnehmen, ohne freilich immer die Bedingungen, unter denen diese Aussagen gemacht wurden, zu überprüfen. Diese „extensive“ Methode des Auswertens von Traditionsgut schließt jedoch erhebliche Risiken einer Fehldeutung ein, darüber hinaus bleiben Möglichkeiten, gerade für quellenarme Epochen neue Aufschlüsse zu gewinnen, weiterhin ungenutzt. Der „historische Kern“ von Wundergeschichten läßt sich nicht einfach durch Ausschalten der legendären oder topischen Komponenten gewinnen, da die historischen Elemente hier integrierende Bestandteile an sich ahistorischer Darstellungen sind, die nur aus dem Kontext der hagiographischen Aussage heraus gedeutet werden können³⁾.

¹⁾ Zugleich Besprechung von František Graus, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1965. 534 S.

²⁾ Auch die Historiographie der Merowingerzeit ist weitgehend von hagiographischer Sicht bestimmt und von hagiographischen Elementen durchsetzt, vgl. dazu zuletzt Emil H. Walter, Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte, Arch. f. Kulturgesch. 48 (1966) S. 291—310; auch Helmut Beumann, Gregor von Tours und der sermo rusticus, in: Spiegel der Geschichte, Festgabe M. Braubach (1964) S. 69—98, insb. S. 85 ff.

³⁾ Zu dem hier angeschnittenen Problem vgl. auch die Bemerkungen von Reinhard Wenskus, Sachsen-Angelsachsen-Thüringer, in: Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes, hg. von W. Lammers (Wege der Forschung 50, 1967) S. 499 ff. zur Frage der Auswertung von Sagenüberlieferung.

Da sinnliche und vom Bewußtsein reflektierte Wahrnehmung nicht identisch sind⁴⁾ und der Mensch zu allen Zeiten das von ihm registrierte Geschehen kaum je anders als im vorgegebenen Rahmen einer durch ideologische Grundstrukturen seiner Epoche sowie seinen Standort innerhalb der zeitgenössischen Gesellschaft präjudizierten Denkweise begreift, bietet sich ein methodischer Ansatzpunkt zu einer kritischen Wertung insbesondere solcher Nachrichten, die nicht durch Parallelbelege kontrollierbar sind, in der Analyse von Weltverständnis und Bewußtseinslage des Verfassers und seiner Umwelt. Einzelaussagen, die am geistigen Standpunkt des Autors gemessen sich als tendenzneutral oder atypisch erweisen, gewinnen daher gegenüber allen tendenzkonformen Zeugnissen erheblich an Gewicht⁵⁾.

Wenn wir auf diesem Wege auch nicht mit „schlüssigen“ Beweisen, sondern nur mit Annäherungswerten rechnen können, so übersieht ein allen ideengeschichtlichen Bestimmungen gegenüber skeptischer Positivismus oft, daß auch die klassische Methode des Vergleichs nicht direkt voneinander abhängiger Belege keineswegs zwingend absolute Gewißheit ergibt, zumal doch gerade zeitgenössische Zeugnisse vielfach einer ganz bestimmten geistigen Umwelt entstammen, die eine entsprechende einheitliche Perspektive bedingt. Im übrigen läßt der Verzicht auf den hier umrissenen Weg oft nur die Wahl zwischen Resignation vor der Aufgabe, gerade für überlieferungsarme Zeiten neues Quellenmaterial zu erschließen, und dem mehr als fragwürdigen Verfahren, Nachrichten zu übernehmen, die letztlich nur der Kontrolle des Maßstabs moderner Lebenserfahrung unterliegen.

Die Wende von einer gerade dem hagiographischen Stoff am wenigsten angemessenen rein positivistischen Arbeitsweise zu differenzierteren Methoden hat sich freilich schon in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg angebahnt, als französische Historiker auf Babuts aufsehererregendes Werk über den heiligen Martin antworteten, jenes Werk, das ebenso geistreich wie in seinem Denkansatz verfehlt eben jenen Scheitelpunkt bezeichnet, an dem rationalistische Hyperkritik unmittelbar in letztlich unkontrollierte Spekulation umschlägt⁶⁾.

Nicht zufällig erschienen etwa gleichzeitig mit der Widerlegung Babuts die noch heute als Standardwerke der Bibelkritik geltenden Untersuchungen von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann zur Formgeschichte der Evangelien⁷⁾. Aus der Gegenüberstellung der Parallelüberlieferung von Evangelienperikopen bei den Synoptikern, Johannes und in apokryphen Texten sowie dem Vergleich neutestamentlicher Motive mit solchen aus dem Alten Testament, jüdischem und hellenistischen Schrifttum leiteten sie Kriterien ab, die es erlauben, hagiographische Überlieferung — und als solche haben hier auch die Evangelientexte zu gelten — in ihrer Entstehung und ihrem Wesen zu bestimmen, die Viel-

⁴⁾ Diese Beobachtung traf bereits Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, hg. von C. Gebhardt, Spinoza, opera III (Heidelberg o. J. [1925]) S. 91 (77) f.: ... plerumque ita praeoccupabuntur, ut plane aliud, quam quod vident aut contigisse audiunt, percipiant...

⁵⁾ Vgl. etwa Wolfgang Fritze, *Universalis gentium confessio*, Frühmittelalt. Studien 3 (1969) S. 90 f.; R. Wenskus, *Sachsen...*, S. 508.

⁶⁾ Edmond Charles Babut, *Saint Martin* (1912); s. dazu die Hinweise bei Jacques Fontaine, Sulpice Sévère, *Vie de Saint Martin I* (*Sources Chrét.* 133, 1967) S. 175 ff.

⁷⁾ Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919, 1933, 1957); Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, 1967).

schichtigkeit und formale Heterogenität dieses Traditionsguts zu erkennen und aus der erschlossenen Gesetzmäßigkeit der Entwicklung bei der mündlichen Weitergabe des Stoffes Folgerungen über Alter und Herkunft der einzelnen Bestandteile abzuleiten. Wie Dibelius und Bultmann überzeugend nachwiesen, sind die Evangelisten im wesentlichen als Redaktoren eines in mündlicher Überlieferung bereits ausgeformten Erzählgutes anzusehen, eine Beobachtung, die weitgehend auch für die Autoren hagiographischer Schriften Gültigkeit besitzen dürfte⁸⁾.

Wenn auch die hagiographische Forschung von den Erkenntnissen der theologischen Nachbardisziplin kaum Notiz nahm⁹⁾, so blieb sie doch vom Wandel der Auffassungen nicht unberührt. Während der hochverdiente Herausgeber der Merowingerviten, Bruno Krusch, bis ins hohe Alter fortfuhr, selbst so prominente Übermittler von Mirakelgeschichten wie Gregor von Tours als „dreiste Schwindler“ zu bezeichnen, äußerte sein jüngerer Kollege Wilhelm Levison schon im Jahre 1921: „Ein falscher Rationalismus, der hier überall Betrug und nichts als Betrug witterte, ist heute überwunden“, und: „Die Tatsachen, die einem vermeintlichen Wunder zugrunde lagen, kümmern uns weniger als der Glaube, der irgendwelche Vorgänge als Wunder erscheinen ließ“¹⁰⁾.

Von diesem Ansatz her läßt sich eine Brücke schlagen zu dem ideengeschichtlichen Aspekt historischer Forschung, wie ihn vor allem Helmut Beumann mit besonderer Blickrichtung auf die mittelalterliche Historiographie herausgestellt hat, der aber nicht weniger für die hagiographische Quellenkritik Gültigkeit besitzt. Nach Beumann stellt sich die geschichtliche Frage im eigentlichen Sinne erst, wenn wir über das vordergründige Ziel der Verifizierung konkreter Fakten hinausgehen und in den Aussagen der Zeitgenossen auch unmittelbare Zeugnisse für die Denkgewohnheiten eines Zeitalters, seine Bewußtseinslage und die Mentalität seiner Menschen sehen¹¹⁾.

Die Fruchtbarkeit dieses Gesichtspunktes erwies die vor einiger Zeit im Prager Akademieverlag erschienene Arbeit von František Graus: *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*¹²⁾. Bei der Auswertung der merowingischen Heiligenviten als

⁸⁾ Einen entsprechenden Nachweis für den Autor der *Vita Severini*, Eupippius, gedenke ich demnächst in einer Abhandlung über „Historische Wirklichkeit und hagiologische Perspektive im Bild des Severinus von Norikum“ vorzulegen.

⁹⁾ Einen Hinweis auf die Verwendbarkeit der „entmythologisierenden Methode“ Bultmanns für die Interpretation hagiographischer Texte finde ich neuerdings bei J. Fontaine, Sulpice, S. 184, dessen Ausführungen zur Methodik einen wesentlichen Fortschritt für die hagiographische Forschung darstellen.

¹⁰⁾ Bruno Krusch, Nochmals die Taufe Chlodowechs in Tours 507/8 und die Legende Gregors von Tours (Reims 496/7), HV 28 (1934) S. 562 ff.; Wilhelm Levison, Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, Festg. F. v. Bezold (1921) S. 90 [= Ders., Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze (1948) S. 237]; vgl. ferner F. Graus, *Volk ...*, S. 28 f., 40 ff.; zur Mentalität Gregors v. Tours s. E. H. Walter, *Hagiographisches ...*, S. 303 ff.

¹¹⁾ Helmut Beumann, Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, in: S. Hellmann, *Ausgewählte Abhandlungen z. Historiographie u. Geistesgesch. d. MA*, hg. u. eingel. von H. Beumann (1961), S. X ff.; vgl. auch ders., *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums*, HZ 180 (1952) S. 449. [= Ders., *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters* (1962) S. 40 ff.].

¹²⁾ S. oben Anm. 1.

Quellen für die Sozialgeschichte ihrer Epoche geht es dem Verfasser nicht um den konkreten Wahrheitsgehalt der von ihm untersuchten „Legenden“¹³⁾, vielmehr versucht er diese als literarische Produkte in ihrer spezifischen Technik und Funktion zu erfassen und dadurch Aufschlüsse über die Einstellung der Hagiographen Volk, Adel und Herrschern gegenüber zu gewinnen.

G. verfolgt zunächst den Weg der Forschung: In der Überzeugung von der unterschiedslosen und ausschließlichen Anwendbarkeit des philologisch-kritischen Verfahrens auf alle Quellengattungen hat es die Wissenschaft lange versäumt, den besonderen Gegebenheiten hagiographischer Tradition angemessene Methoden kritischer Auswertung zu entwickeln (I, S. 28 ff.). Auch die Haltung Delehayes und der jüngeren Bollandistenschule, welche die Legenden als ungeschichtliche Überlieferung grundsätzlich verwarfen, ist heute nicht mehr vertretbar. Die Motivforschung (Toldo, Günter) machte ihrerseits den Fehler, Belegstellen aus den verschiedenen Jahrhunderten einander zuzuordnen, ohne die lebendige Entwicklung der Legende zu berücksichtigen. Der entscheidende Fortschritt liegt darin, daß nicht mehr der Heilige, sondern die Legende selbst in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt wurde.

Die „Legende“ unterscheidet sich von anderen Quellengattungen durch die weitgehende Schematisierung, die Unübersehbarkeit ihrer funktionalen Tendenz und das starke Hervortreten des Wunders (S. 39 ff.). Die Vielschichtigkeit des Wunderglaubens wird im Nebeneinander der magischen Vorstellung einer automatisch wirkenden Kraft und der religiösen Auffassung als Gnadenbeweis, der auf Glaube und Gebet beruht, sichtbar. Die Legende hat heidnische Bestandteile kaum direkt übernommen, ebensowenig leben in den Heiligen antike Götter fort.

Heiligenkulte setzen die Wundertaten propagierende Heiligenviten voraus (II, S. 60 ff.), verehrt wurde der Heilige, wie ihn die Legende darstellte, nicht die historische Persönlichkeit. Die Legende prägte den Heiligentypus ebenso, wie sie ihrerseits durch ihn geprägt wurde. Wenn der Heilige auch stets als Kämpfer für Christus aufgefaßt wurde, so wandelte sich doch der Typus. An die Stelle des Märtyrers trat der Bekenner, dessen Leben ein „unblutiges Martyrium“ darstellte. Die Vita nahm nur die Züge auf, die hagiographisch bedeutsam waren, alles, was dem Idealtyp nicht entsprach, wurde umgeformt oder ausgelassen. Dennoch sind die hagiographischen Motive durchaus variabel; auch einer topisch stark gebundenen Erzählung können wirkliche Geschehnisse zugrunde liegen.

Ein Großteil der Legenden sind Klostergeschichten, hier verrät sich ein materielles Interesse am Heiligenkult. Die merowingische Vita drängte das rein kontemplative Ideal der Askese zurück, auch verherrlichte sie nur selten einfache Mönche (S. 108 ff.). Die im spätantiken Gallien auftretende Spannung zwischen Mönchtum und Episkopat wurde im Typus des heiligen Bischofs, der Züge des asketisch-monastischen Ideals aufnahm, überwunden. Im Gegensatz zum orientalischen Vorbild wurden die Klöster im Frankenreich vom Adel gefördert, woraus sich eine gewisse Aristokratisierung des Heiligenideals erklären läßt.

Entscheidend für den historischen Gehalt der Heiligenviten ist nicht so sehr das Maß der Stilisierung, sondern der zeitliche Abstand zwischen dem Heiligen und seinem Biographen. Bei später Abfassung ist nur ausnahmsweise noch mit echter Überlieferung zu rechnen.

¹³⁾ Zum Begriff der „Legende“ s. unten S. 199 f., des weiteren meine oben Anm. 8 angekündigte Abhandlung.

Mit der Untersuchung der volkstümlichen Elemente wendet sich G. in c. IV (S. 199 ff.) seinem Hauptanliegen zu. Wenn er dabei „folkloristisches“ Märchen- und Sagengut von der Legende abhebt und letztere für ein literarisches Produkt „volksfremden“ Charakters hält, wäre freilich zu fragen, ob die von ihm konstatierte Vermehrung folkloristischer Motive in karolingischen Viten nicht eher auf deren größere Wirklichkeitsferne zurückzuführen sein könnte, da die angeführten Lebensbeschreibungen fast durchweg erst Jahrhunderte nach dem Tode des Heiligen niedergeschrieben wurden. Die zunehmende Realitätsferne läßt sich nämlich ebenso bei den legendären Motiven der „späten“ Viten im Gegensatz zu den „frühen“, bei denen die relativ wirklichkeitsnahen Heilungswunder den Hauptanteil ausmachen, feststellen. Das Auftreten der folkloristischen Motive bezeugt jedenfalls die Volkstümlichkeit der Heiligen noch Jahrhunderte nach deren Tode, auch dürfte zumindest die der „hochkirchlichen Ideologie“ widersprechende „magische“ Wunderauffassung schon in den „frühen“ Viten für volkstümliche Legendenbildung sprechen.

Wenn G. den Einfluß literarischer Vorlagen so sehr unterstreicht, bleibt doch die Frage offen, ob die wie in den Viten auch im allgemeinen Bewußtsein der Zeitgenossen verankerte feste Vorstellung von Heiligkeit nicht schon auf das Verhalten des Heiligen selbst eingewirkt, später die mündlichen Berichte über seine Taten beeinflusst und auf diesem Wege nach bekannten Modellen — im „Volksmund“ — neue Legenden hervorgebracht hat, die erst nachträglich von geistlichen Autoren — auch ganz unabhängig von direkten Vorlagen — redigiert und schriftlich fixiert worden sind. Dies schlosse eine bewußte Pflege der Heiligentradition seitens der unmittelbar am Kult interessierten Klöster und bischöflichen Zentren durchaus ein.

Da, wie G. selbst betont, die Legende ihr wesensfremde Elemente ausscheidet, können wir von ihr auch keine Belege für außerchristliche und mit dem Heiligenkult konkurrierende Vorstellungen wie die vom Königsheil erwarten, andererseits dürfte die von Graus betonte dem Königtum gegenüber ehrerbietige Haltung der Hagiographen auch Polemik ausschließen. Mit der Folgerung, die Merowingerzeit habe ein Königscharisma nicht gekannt, dürfte G. daher zu weit gehen (V, S. 303 ff.). Hervorzuheben ist aber die klare Herausarbeitung der beiden in der merowingerzeitlichen Heiligenvita zu verfolgenden Tendenzen einer herrscherfreundlichen und einer neutralen oder eher feindlichen Haltung. Obwohl letztere immer mehr zurücktrat, blieb der Heilige jedoch stets dem König übergeordnet. Die spätere Verchristlichung des charismatischen Herrschers in der Gestalt des heiligen Königs, die in der merowingischen Hagiographie nur selten nachzuweisen ist, verfolgt G. im angelsächsischen Bereich und in ihrer weiteren Entwicklung auf dem Festland.

Wenn der kritische Abriss auch nur Teilprobleme aus der Fülle der Gedanken dieser ergebnisreichen Arbeit anschneiden kann, so muß zum Schluß doch noch die Frage aufgeworfen werden, ob der Begriff der „Legende“ in dem Sinn, wie ihn G. und andere Autoren neuerdings verwenden, gebraucht werden sollte. G. spricht selbst (S. 25) von der Verwirrung der Definition, um in der Folge unter der „Legende“ sowohl die Einzelerzählung als auch die literarische Darstellung eines ganzen Lebens zu verstehen¹⁴). Diese Auffassung mag semasio-

¹⁴) F. Graus, *Volk* ... S. 35, bezeichnet so ottonenzeitliche Lebensbeschreibungen, die wohl zahlreiche hagiographische Topoi, jedoch nur spärlich legendäre Motive verwenden, als „Legenden“. Vgl. dazu etwa F. Lotter, *Die Vita Brunonis des Ruotger*. Ihre historiographische und ideengeschichtliche Stellung (Bonner Historische Forschungen 9, 1957) S. 32 ff.

logisch zu begründen sein, beraubt uns jedoch eines im allgemeinen Sprachgebrauch ebenso unmißverständlichen wie unentbehrlichen Terminus für eine typische Erzählform, die sich um geschichtliche oder als solche ausgegebene Persönlichkeiten spinnt und in bestimmten Taten und Ereignissen das Wirken göttlicher Mächte sichtbar macht, wobei eine unmittelbare Beziehung zu historischer Wirklichkeit nicht mehr vorauszusetzen ist.

Aufgabe der hagiographischen Quellenkritik bleibt es, durch Herausarbeitung der legendären Komponente hagiographischer Traditionen die in diesen verborgenen historischen Angaben sichtbar zu machen, darüber hinaus in der legendären Überlieferung selbst Belegmaterial für Mentalität und Bewußtseinslage einer Epoche zu erschließen. Wie weitreichend die Aufschlüsse sind, die hier gewonnen werden können, hat G. überzeugend dargelegt. Das Ergebnis seiner Untersuchungen wird auch eine zuweilen etwas überspitzte Polemik nicht beeinträchtigen können. Auch wenn die Forschung wohl nicht allen Folgerungen des Autors uneingeschränkt zustimmen kann, hat er ihr doch zahlreiche Anregungen vermittelt, die dazu beitragen werden, eine lange schon schmerzlich fühlbare Lücke zu schließen.

Eine neue Handschrift der „Gesta Romanae ecclesiae contra Hildebrandum“

Von

Martin Steinmann

Die „Gesta Romanae ecclesiae contra Hildebrandum“ oder, wie sie der Herausgeber nennt, „Benonis aliorumque cardinalium schismaticorum contra Gregorium VII. et Urbanum II. scripta“ sind im Jahre 1892 in der Reihe *Libelli de lite* der *Monumenta Germaniae Historica* erschienen¹⁾. Dem Herausgeber, Kuno Francke, dienten als Grundlage in der Hauptsache zwei Handschriften²⁾: der Brüsseler Codex Nr. 11196—97 (Codex 1 der Ausgabe) stammt aus dem 12. Jahrhundert und bietet einen zuverlässigen Text; der Hanoveranus Nr. 110 aus dem 16. Jahrhundert (Codex 2) zeigt zahlreiche Verderbnisse, daneben aber zuweilen gute Lesarten, die nicht aus dem *Bruxellensis* stammen können. Wenn im Folgenden ein weiterer Zeuge vorgestellt wird, so mag man aus ihm keine Textverbesserungen erwarten, wohl aber neue Aufschlüsse zur Überlieferung.

Die Papierhandschrift A V 13 der Universitätsbibliothek Basel (im Folgenden als Codex 4 bezeichnet) ist ein Sammelband von 423 Blättern in Folio³⁾ und enthält Texte zu konziliaren Problemen, vor allem über das Verhältnis zwischen Konzil und Papst⁴⁾. Der Band stammt aus dem Basler Predigerkloster und

¹⁾ *Libelli de lite* 2,366—422.

²⁾ Die Handschrift Cotton Tiberius E VIII des Britischen Museums enthält nur einen Teil der Sammlung und spielt in unserem Zusammenhang keine Rolle. Über die *Editio princeps* s. Anm. 6.

³⁾ ca. 29,0 × 21,5 cm.

⁴⁾ Knappe Inhaltsübersicht bei Philipp Schmidt, Die Bibliothek des ehemaligen Dominikanerklosters in Basel, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 18 (1919) S. 191 Nr. 53.